S.ᵐ Zl N.° 168.

2.674

Zelda del Maestro de Estudiantes-

PALENCIA-TYCOL
REGISTRO DE LA

R. P. F. THOMÆ

LLAMAZARES

HISPANI VALLISOLETANI

ORDINIS MINORUM,

SACRÆ THEOLOGIÆ

LECTORIS IVBILATI, ET PROVINCIÆ

CONCEPTIONIS CVSTODIS,

QUÆSTIONES

SIVE

DISPUTATIONES THEOLOGICÆ,

SCHOLASTICÆ, DOGMATICÆ, ET MORALES.

AD MENTEM SCOTI.

E VARIIS THEOLOGIÆ TRACTATIBVS SELECTÆ.

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL
BIBLIOTECA - PALENCIA -

LUGDUNI,

Sumptib. FLORIDI ANISSO
Madritenſis.

M. DC. LXXIX.

CUM APPROBATIONIB. ET SUPERIORUM

R. P. THOMÆ

VILLANOVANI ORDINIS

PRÆDICATORUM

SACRÆ THEOLOGIÆ

QUÆSTIONES

ET

TRACTATUS

DE

VIRTUTIBUS

ET

VITIIS

PRUDENTmo. ET SAPIENTmo. VIRO

AC REVERENDISSIMO PATRI F.

JOSEPH XIMENIO SAMANIEGO

TOTIUS ORDINIS MINORUM

MINISTRO GENERALI.

F. THOMAS LLAMAZARES SACRÆ THEOLOGIÆ Lector Jubilatus, & Provinciæ Conceptionis Custos, specialissimo titulo hoc opus Dicat & S. D. S.

SERIUS omninò, quàm par erat (*Pater Reverendissime*) *in lucem prodit opusculum istud. Quod non quidem casu factum, sed ex speciali Dei pietate evenisse existimo, ut te tantum Parentem protectorem haberet, sub cujus tutela ac patrocinio faustè nasceretur, securè vivat, ac feliciter progrediatur. Idcirco tuæ Reverendissimæ Paternitati secundum hunc fructum ex meis studiorum laboribus excerptum offero. Quæstiones Theologicas selectas, sequutus & in numero suarum Quodlibetalium Scotum, primus, quòd noverim, in Scholam nostram inveho. In re nova expectandus erat vir, qui sua authoritate & doctrinâ vel æstimaret, quæ tento, vel foveret, quæ exploro, vel dirigeret, quæ scribo. Unus statim occurristi opportunè, qui severitate vales adversantium arcere conatus (nam plerique molestè obstrepunt, si quis tentavit eximium;) & judicio probare potes plura, quibus Compluti in nostro Divorum Petri & Pauli Majori Collegio, cum in conferentiis scholasticis versaremur, & subtili tuo ingenio occurristi, & maturo judicio direxisti: Æstimandis enim studiis solum peritis commissum est imperium: aurum sitnè probum, nequit explorare lanista, & filo lanestri non bene judicatur Tyri purpura Indica Sandyx. Facio hoc imitatione virorum Magnorum, quos inter, Latinæ Sapientiæ simul atque facundiæ Ft speciosus (sic nominatum à Pelagio memini Sanctum Ambrosium, approl Augustino) Sabinum Laudensem Episcopum scriptionum suarum dixit. Sed & Boëtius, qui fascibus Consularibus & splendor gnitatum haud imparem Christianæ Sapientiæ gloriam nexui Socerum optavit censorem; transmittens ad eum è carcere Trinitate ut ejus judicio staret, aut caderet. A Sanc expetiisse Diodorum Tarsensem ex facundo Hermi*

posterioris ævi complures, quos strictiori titulo ego imitans, ad correctionis & probationis tuæ judicium, quod, ut in censura mei Cursus Philosophici, quem summâ tua authoritate approbasti, imò authoritatem, si quam habet, tua approbatione dedisti, pium & benignum expertus sum, has meas lucubrationes Theologicas submittendas offero. Neque vero in tanta Venerabilium ac gravissimorum nostri Ordinis Patrum copia, quæ operis mei nuncupationem meditanti obversabatur, ullum reperire potui, ac debui, à quo illud sperarem benigniùs atque humaniùs suscipiendum. Sic enim te Seraphicæ nostræ familiæ Principem ac Supremum Moderatorem, singulari ad hoc Dei providentiâ electum, virtutum omnium ornamenta condecorant, præcipuè venusta gravitas cum humanitate condita; Justitia item cum lenitate temperata, ut cum hæ virtutes, quæ in optimo Præsule præcipuè commendantur, omnes in te summæ sint atque pares, singulæ tamen cæteris excellere videantur. Et quod titulos omnes antevertit, ac pene obruit, illud sanè est, quod non humanæ, sed Divinæ cujusdam virtutis esse dixerim: Virum modis omnibus præcellentem, sic vitæ modestiam retinere, ut dignitate non extollatur, amicorum (etiam humilium) in excelso fastigio non pudeat. Quare facere non possum, quin Seraphicæ nostræ familiæ gratuler, cui talis Præsul felici sorte contigerit, talis omnino Pastor positus sit. Sed mihi præcipuè gratulor, qui mearum lucubrationum tantum ac sic benignum nactus sim protectorem, ut meos, communi studentium utilitati procurandæ, ac Scoticæ doctrinæ elucidandæ, pios conatus & iuvare possit & velit. Quid enim non animo intendam, imò ex animo consequar, si te spectatorem habeam, Reverendissime Pater, cui res meas non minimæ curæ esse, valde confido? Quod unum quando nihil esset præterea, hoc quidem meum studium dies atque noctes deberet incendere. Quàm enim incitato cursu me ferri necesse est, cum ab eo me spectari videam, in quem sunt omnium ora oculique conversi; cujus summam dignitatem universi verentur, Nominis excellentiam & amplitudinem observant, clarissimam sapientiam, insignem Prudentiam atque eximiam virtutem admirantur atque suspiciunt? Subtilium Gymnasiarcham Scotum nostro, imò tuo eleganti idiomate, vitam ejus describens, illustrasti. Venerabilem Matrem Mariam à JESU, *in editione mirabilium scriptorum ejus, à te summo affectu & magnis expensis elaboratâ & perfectâ, mundo notam feciſti, atque eruditis tuis annotationibus mysticam ejus Doctrinam firmiter & catholicè exornasti. Si ergo,*

Qui scribenda facit, scribitvè legenda, beatus
ille; beatior es tu, quòd utrumque facis:
Digna legi scribis, facis & digniſſima scribi,
Scripta probant doctum te tua, facta probum.

...es suspiciunt, omnes ut mirabilem venerantur, ego non im-
...re mihi propitio & correctorem eligo, & Tutelarem im-
...agnitudinem ejus hoc grati animi argumentum offero.
...me egisse confido, dum quæ tibi offero, hujusmodi sint,

ut

ut argumenti, in quo versantur genere ipso, plausibilia tibi sint, & jucunda. Quod insignis quidam Philosophus in dedicatione libri, quem de Justitia scripsit, non animadvertens, ab Antiocho Asiæ minoris Regè repudiatus est: Sibi enim, qui aliorum sceptra invaderet, & quæ alieni essent juris in suam trahere ditionem conaretur, æquitatis & justitiæ leges afferendas non esse, tyrannico elatus supercilio dictitabat. Tuum autem ingenium, Pater Reverendissime, litteris sic semper fuit deditum, studia hæc sic ipse amas, ut eorum fructus non possit tibi esse non gratus. Et insuper quia hoc quidquid est, totum quidem est ab amore pietateque profectum, ideo apud te gratiam sperat conciliaturum. Nec metus est, quòd munus hoc nostrum, qualecumque sit, asperneris, qui donaria non pretiis, sed animis solitus es æstimare. Et licet videam passim excellentes ingenio nostræ Religionis viros, seu magnos & opulentos Reges, tibi Salomoni nostro, quasi in templi Dei structuram, mittere lucubrationes ut ebur, aurum, marmora, gemmas; Etiam video quotidie inter auro gemmisque radiantia Principum donaria pratensibus flosculis, aut hortensibus herbulis hinc inde concinnatas corollas supendi Divis, quas re tenuis, pietate dives offert plebeculus. Ad hæc:

Non ego divitias dando tibi, plura dedissem.
Nihil feret ad Manes divitis umbra suos.
Perpetui fructum donavi nominis; Idque
Quòd dare nil potui, munere, majus habes.

Ovid. *lib. 5. tristib. Elegia* 14.

Et ut sacrato eloquio proponam: Divites aspiciente Domino in gazophilacium dona jactabant; Mulier autem vidua una pauper, duo minuta misit. Illi dona sua, quia magna, jactabant; pauper vidua, quæ duo solum minuta offerebat, non jactavit, sed misit. Tamen, ut vidimus, non quia paruum, minus acceptum fuit coram Deo pauperis viduæ munus: nam ut Gregorius Magnus edocuit: In hac re affectum debemus potius pensare, quàm censum. Duo ego minuta: Cursum Philosophicum & has Theologicas lucubrationes in gazophilacium ad structuram seu ornatum nostræ Religionis, non jacto, sed quia parvũ munus, mitto, coram te (Pater Reverendissime) qui non, quia parvum, acceptabis minus, sed ex affectu meo, quem te optime calluisse, confido, non ex censu pensabis. Nec umquam huic meæ de tuâ erga me benevolentiâ existimationi anceps ulla dubitatio obrepsit: cum semper mutuus & perspectus amor intersit, ut testis, nunquam intermissi amoris erga te mei, sic etiã sponsor constantis benevolentiæ erga me tuæ. Quod dum dico, cæteras meæ in te observantiæ causas non ignoro quidem; sed quod summũ est ac præcipuum, non ad conciliandum modo mihi favorem tuum, sed etiam, si fas est loqui, e[illegible]torquendum, obtendo. Dabis, quæ tua est facilitas (Pater humanissime) hu[illegible] candori & ingenuæ libertati veniam. Inverecundus ferè est, quisq[illegible] quod sibi deberi autumat. Equidem si summam Potestatis dign[illegible] cum singulari authoritate Seraphicæ nostræ & præfuisti & pr[illegible] tendam. Quid quantumque tibi à me cæterisque debe[illegible] Præstitem, si Parentem universorum cogitem[illegible]

Notavit Maldonat.

Hom. 5. in Evãg.

debeas, intelligo. Debetur tibi venerationis officium, debes tutelæ patrocinium. Alterum exhibeo, Alterum exigo, dum istud tibi recenti fatura opus, & mei obsequij futurum argumentum, & tui præsidij monumentum offero. Tu illud, pro eâ comitate, quæ fato aut genio potius, tua est, excipe tuo amplexu ac faventiâ, tanto profectò studij amorisque significatione dignius, quanto indigentius. Vale.

REVERENDISSIMÆ TUÆ PATERNITATIS
Minimus Servus.

FR. THOMAS LLAMAZARES.

F. FRAN

F. FRANCISCVS MARIA RHINI DE POLITIO Ordinis Minorum Seraphici Patris noſtri Sancti Franciſci Miniſter Generalis & Servus, &c. Dilecto nobis in Chriſto Patri Fr. Thomæ Llamazares Provinciæ noſtræ Immaculatæ Conceptionis in Hiſpania alumno, ac in Valliſoletano Conventu noſtro Sancti Franciſci Sacræ Theologiæ lectori primario ſalutem in Domino ſempiternam.

MUNERIS noſtri ratio popoſcit, ut quos doctrinæ præſtantiâ ac ſcriptoris talento dotatos novimus, congruis favoribus proſequamur: Hic etenim ſunt, qui ſecundum D. Gregorium duobus ditati talentis: intellectu ſcilicet & operatione duplicatum de negotio lucrum reportant, dum ſubtilia de internis intelligunt, & non ſolum Reipublicæ Scholaſticæ, noſtræque Religioni honorifica in exterioribus operantur, verum poſthumæ famæ librorum monumenta relinquunt. Vnde cum ex integro Philoſophiæ Curſu ad ſubtiliſſimi noſtri Doctoris mentem gratâ admodũ brevitatis & claritatis texturâ, omnibuſq; numeris per te expleto, ac publicæ luci dato, ſeu ex ungue leonem dignoſcimus: Te duplici illo talento præditũ; ſperamuſque lucubrationes Theologicas ſpeculativas dogmaticas & Morales, quas prelo penè paratas habes, haud minori futuras frugi, quam jam editas; ut illas limare, perficere, & tandem (ſervatis ſervandis) typis mandare queas. Tenore præſentium ſalutaris obedientiæ meritum tibi impartimur, ac opportunam concedimus licentiam: Te inſuper commendamus perquam obnixè R. P. Miniſtro Provinciali præfatæ noſtræ Provinciæ, quin & diſtricte illi præcipimus, tibi de Conventu provideat, in quo è communi Bibliotheca commodiorum librorum uſum habeas, ſocium etiam (ſi opus fuerit) ſeu amanuenſem aſſignet, nulli occupationi cum fructuoſo ſcribendi exercitio incompatibili implicet; potius poſſibili ſubſidio, omni favore & gratiâ proſequatur. Vale in Domino Noſtri in orationibus memor. Dat. Matriti in Conventu noſtro Sancti Franciſci. Die 26. Septembris anno 1670.

FR. FRANCISCUS MARIA RHINI DE POLITIO
MINISTER GENERALIS.

De mandato ſuæ Reverendiſſimæ Paternitatis Fr. Anton[io]
de Loſſada Enrriquez Secretarius Generalis Ordin[is]

CENSURA

ET APPROBATIO A. R. P. F. FRANCISCI de Vergara Sacræ Theologiæ in Complutenſi Academia Lectoris Jubilati, & ibidem S S. Apoſtolorum Petri & Pauli Majoris Collegij primùm, deinde conventus Madritenſis Guardiani, nunc almæ Provinciæ Caſtellæ Exdefinitoris.

IVSSIS obtemperans Reverendiſſimi P. N. Joſeph Ximenez Samaniego totius Seraphici orbis indefeſſi & conſtantiſſimi Athlantis necnon moderatoris pervigilis (En totius ordinis Fratrum Minorum verum & dignum Generalem Miniſtrum.) Obſequens, inquam, tanti Principis mandatis legi has viginti & unam Quodlibetales (veriùs ſelectas dixerim) Theologicas Scholaſticas, dogmaticas & Morales ſatis, ut ipſæ præſeferunt, luculenter elaboratas Quæſtiones, à R. P. (ſi licet proferre nomen cujus opera dictitant.) F. Thoma Llamazares almæ Provinciæ Immaculatæ Conceptionis inſtituti Minoritici alumno, & in eadem Sacræ Theologiæ Lectore Jubilato jam pridem, legi quidem, & illico poſt lectionem ipſe Caſſiodorus ſe offert lib. 9. cap. 21. vice mei & quaſi nomine meo pronuncians: *Neque enim fieri poterat, ut quod tantus Author produxerat, ſententia noſtra in eo corrigendum aliquid inveniret.* Itaque non ſolum nihil reprehenſibile nihilque quod correctioni ſubjacere poſſit in his lucubrationibus reperi; Quin potius ita mirificâ methodo & eleganti ſtilo digeſtas, adeoque novo calamo luſtratas ipſas notavi, ut falſum deprehendatur Polivij in Principio primi libri illud commune affatum, quo dixit: *Minime neceſſarium eſſe, & de ijs, quæ recte à multis dicta ſunt, de novo ſermo habeatur:* Etenim volumen hoc ſi videret, ipſum haud dubie ad unum è duobus compelleret, vel cantare videlicet palinodiam, vel pœnas luere criminis, de quo Tacitus conquerebatur & meritò, dialogo de Oratore, dum dixit: *Vitio malignitatis humanæ vetera ſemper in laude, præſentia in faſtidio ſunt:* Cum contineantur in illo, quæ etſi à priſcis ſint attacta, ſic tamen à noſtro recentiore tractantur, ut verti poſſit in dubium non facilis deciſionis: Qui digniores gloriæ ſint, aut illi ob adinventionem, aut ob additionem iſte? Nec mirum, ſiquidem ſtrenuè & ad unguem illud ad praxim reduxerit, quod Vincentius Lyrenenſis adverſus profanas hæreſum novitates cap. 27. Sacros Scriptores alloquens, illis conſulebat his verbis: *Intelligatur te exprimente illuſtrius, quod antea obſcurius credebatur. Per te poſteritas intellectum gratuletur, quod antea vetuſtas non intellectum venerabatur.* Quapropter gratulari non deſinam horum laborum Authori, alias mihi & non dudum familiariter in amicitias conjuncto, quòd opus tale confecerit, vel ut propriùs loquar, perfecerit, tali auctoritate refertum, dex-
ritate & perſpicuitate tali diſpoſitum, & undequaque abſolutum, ut omnem oc-
dar viam, ad hoc, ut niſi inſipidus, nemo ex omnibus me notantibus munus
udantis munere permutaſſe, vix aut præſumere audeat, Vale veritacitiæ ut mi landiens placerem; Sed ſic fortunatum iniiſſe, ut abſ-
mag *ritas* utrique eadem ſententia amiciciæ nimirum &
ut erſi propterea Authori non gratulari non deſi-
itudinem, reſolutionis acutiem & eruditio-
nem

nem omnimodam, quibus non abſque uberrimo fructu abundant Quæſtiones iſtæ, etiam gratulator & potius ſolicitis argumentoſiſque apibus hinc inde in amplo Theologiæ campo vagantibus, ad favos ſuæ doctrinæ ex variis redolentibus floribus novarum & veterum opinionum mellificos fabricandos; Ad hoc namque ſi recurrant viridarium amæniſſimum, facilè aſſequentur intentum. Sed his præ omnibus gratulabor, qui ſub ſubtilis vexillo Doctoris Mariani militant, eo quod ſic ab Authore ejuſdem Doctoris mentem hic dilucidatam invenient, ut eam proſequi queant omninò inoffenſo pede. Demum propter hæc, & quia nihil in operibus iſtis inveni Fidei Orthodoxæ adverſans, aut à Chriſtianis moribus devians, ea digna prorſus judico, ut in lucem, ut exoratur, proſiliant. Sic cenſeo ſaluo, &c. In hoc Plagiferi Parentis Noſtri Franciſci obſervantiſſimo Conventu Matriti. Idibus Maij. Anni M. DC. LXXVII.

FR. FRANCISCUS DE VERGARA.

FACULTAS ORDINIS.

FR. Joſeph Ximenez Samaniego totius Ordinis Fratrum Minorum Seraphici Patris noſtri Sancti Franciſci Miniſter Generalis & Servus, &c. Dilecto nobis in Chriſto Patri Fr. Thomæ Llamazares Lectori Jubilato, noſtræ provinciæ Immaculatæ Conceptionis alumno Salutem in Domino ſempiternam.

Tenore præſentium facultatem tibi concedimus, quatenus librum, cujus titulus eſt: *Quæſtiones ſive diſputationes Theologicæ Scholaſticæ, Dogmaticæ & Morales ad mentem Subtiliſſimi Doctoris noſtri Scoti* à te elaboratum, & à viris doctis noſtri Ordinis, quibus examinandum commiſimus, approbatum, prælo dare, & in lucem edere poſſis, ſervatis tamen Sacroſancti Concilij Tridentini Decretis, noſtrique Ordinis Conſtitutionibus. Datum in Conventu noſtro Sancti Ludovici de Paracuellos. Die 16. Maij anno 1677.

FR. JOSEPH XIMENEZ SAMANIEGO
MINISTER GENERALIS.

De mandato ſuæ Reverendiſſimæ Paternitatis Fr. Joſeph Galiana Secretarius Generalis Ordinis.

FRATER THOMAS DE LLAMAZARES
LECTOR JUBILATUS.

ANAGRAMMA.

ALTO ZELO TRAHERIS VT SCRIBAS,
REM FAMA LAUDET.

EPIGRAMMA.

Nate, tui paſſus Sacros ſectare Parentis
Quando te ſoli viuere nolle tibi
Hoc teſtatur opus, vel doctis, vtile cunctis
Quod tam delectat, quàm ſimul atque docet.
Innumeris radians gemmis eſt Scotica tellus;
Multiplici eſt Scoti flore refertus ager.
Illis intextum cunctos & ditat & ornat,
Hiſque virens, variis floribus halat opus.
Abſit ſed vanos qui vult decerpere flores
Hic vberes fructus carpere quiſque poteſt.
Nam ſolidis mirè, Thoma, ſubtilia miſces,
Profundo ingenio Scotica parta ſequens.
Singula quæ ſparſim nobis inſcripta reliquit
Scotus, ſummatim ſunt tibi lecta breui.
Eſque Dei, *vt ſcribas zelo* perductus ab *alto*
Dum populi plures aura plerumque mouet:
Fama tuum laudet zelum: *rem* denique *laudet*,
Præmia detque Deus, te ſuper aſtra vehens.

FR. FANCISCUS HERRERO TEIXO
Lector Philoſophiæ, Magiſtro Addictiſſimus
dicat.

INDEX

AD LECTOREM.

CVM semper mihi in animo fuerit (studiose lector) communi studentium vtilitati incumbere (vel ex naturali genio, vel ex Boni communis zelo): In hoc assumptum feruenti, non dicam nimio (vt opus erat, conatu inhians, cursum Philosophicum congruentiori addiscentibus methodo elaboratum dedi. Et in eodem firmiter perseuerans, etsi interpolatione ab studiis, nec tandem possibilibus subsidiis adiutus, has Theologicas quæstiones viginti unam: iuxta numerum quodlibetalium Scoti ex variis Theologiæ tractatibus selectas eisdem studentibus, eodem zelo & amore vtilitatis offero. Hoc vnum in earum disputatione confidenter promittens (absit convicium) Scoti mentem fideliter explicatam, & doctrinam eius, ubi se offert occasio, à calumniis firmiter defensam. Nec multa, nec noua do, non multa, quia plura non potui; non noua, quia circa difficultates, quas disputo, nihil non dictum à Scotistis nostris præsumptione existimabo; Sed tamen ex eorum discursibus lanam inde ac purpuram (vt Sanctus Cyprianus ad Fortunatum præfatur) unde sibi vestes, ex stamine à me non tumultuariè congesto, sed operosè digesto, ad argumentationem in his materiis studentes conficiant, præparo. Cuius texturæ hactenus, quem viderim, in nostra Schola consilium iniit nemo. Quod etsi iniuissent complures, non difficile eâ Damasceni excusatione tegerer. *Nonnunquam* (inquit) *id quod à perfectis relictum est, reperit puellus; Et in id quod præter cursum est à Sapientibus incidunt idiotæ; Et id quod occultatum est Magistris, comparuit discipulis.* Sed illud ex eodem ibi magis placet. *At nobis tale quid loqui audere, fas non est: Verùm quemadmodum qui post vindemiam racemos, aut post vberem messem neglectas à messoribus spicas, aut post collectos arborum fructus autumni reliquias comportant. Ita & nos rem aggrediamur freti adiutorio Domini.* Quo & ego: Magnos profecto & longè honestissimos optimorum studiorum fructus in hac vita cepisse existimabo, si omnes ingenij mei facultates, & quæ suppetunt vires in id maximè opus, sanctissimo mihi fine proposito, contulerim. Quo & prodesse Scoticæ doctrinæ studiosis ingenio laboreque meo potuerim, & Deo Opt. Max. qui omnium bonorum operum præcipuus est finis, placuerim. Vale.

Orat. pro Defunctis.

INDEX
QUÆSTIONUM, QUÆ IN HOC Volumine Disputantur.

Numerus marginalem in corpore Quæstionis signat.

QVÆSTIO I.

In quo consistat formalis ratio Peccati habitualis?

VINDICATUR *Scotus à calumnia Vasquez & Lorcæ*, n.7.
Vera sententia proponitur, n.9
Argumenta in contrarium solvuntur, n.15
Num peccatum habituale dici possit effectus peccati actualis, n.20
Num possit Deus condonare culpam habitualem, relinquendo in peccatore reatum pœnæ, n.21
Si remitti possit Peccatum sine ulla mutatione physica Peccatoris? n.22

QVÆSTIO II.

In quo consistat formalis ratio entis supernaturalis?

De Substantia supernaturali, n.14.
De actibus supernaturalibus, n.22
Si objecta formalia habituum supernaturalium attingantur actu naturali? n.33
Utrum ex actibus supernaturalibus produci possit aliquis habitus per se acquisitus, qui sit aliquo modo supernaturalis? n.45

QVÆSTIO III.

Prædestinatio Christi Domini esserit præscientiam peccati ita facto Adamo non veniret?

TIO IV.

norales per se infusæ?

V.

ormas

QVÆSTIO VI.

Vtrum Deus possit dicere vel revelare aliquid falsum?

Amphibologia, quæ in loquutione cum restrictionibus mentalibus consistit, non est licita, n.3
Amphibologia, quæ in usu verborum ambiguorum consistit, licita est, n.5
Si ex eo quod Deus infunderet habitum vel actum erroris, mentiretur? n.11
Si possit Deus concurrere ad miraculum quod in confirmationem falsi dogmatis offeratur? n.13

QVÆSTIO VII.

Circa quæ peccata & personas impositum sit, & qualiter obliget Præceptum de correctione fraterna; & ordo ipsius Præscriptus à Christo Domino. *Matth.*18.

QVÆSTIO VIII.

Vtrum homo in natura lapsa sine auxilio speciali gratiæ solis viribus liberi arbitrij possit diligere super omnia Deum ut authorem naturæ; vel saltem aliquod opus bonum morale operari?

Deciditur posterior pars Quæstionis de opere moraliter bono viribus naturæ eliciendo. n.11

QVÆSTIO IX.

Vtrum natura humana Christi Domini ex vi unionis præcise reddita fuerit impeccabilis: atque adeò grata, Sancta & amica Deo?

Deciditur

Index Quæstionum.

Deciditur posterior pars Quæstionis de sanctificatione Humanitatis Christi Domini, n.12

QVÆSTIO X.

Quo Jure sit annexus cœlibatus cum Ordine Sacro?

Conjugati Qualiter ad Sacros Ordines suscipiendos admissi fuerint? n.6.

Usum conjugij ante Sacros Ordines cõtracti cum Sacrorum Ordinum usu & executione Jure Divino non pugnare, probatur? n.7

Conjugatis ante Sacros Ordines susceptos usum matrimonij cum eorumdem Sacrorum Ordinum executione & usu fuisse Jure Ecclesiastico prohibitum, probatur, n.14

Cohabitatio mulierum qualiter Sacerdotibus & Sacris ministris permissa? n.19

Deciditur more Scholastico Quæstio principalis, n.22

QVÆSTIO XI.

Vtrum possit stare actus Fidei divinæ cum cognitione clara aut scientifica ejusdem objecti?

Impossibile est, compati actum Fidei cum visione clara ejusdem objecti, n.2

Impossibile est, actum Fidei compati cum scientiâ ejusdem objecti, n.9

Impossibile est stare simul Fidem cum evidentia in attestante, 17

QVÆSTIO XII.

Vnde sumatur distinctio & gravitas peccatorum?

Sectio 1. *De distinctione specifica peccatorum,* n.1

§. 1. *De distinctione desumpta ex diversitate præceptorum,* ibid.

§. 2. *De circunstantia voti vel juramenti cum jungitur præcepto,* n.7

§. 3. *De circunstantia multiplicis præcepti ratione motivi formalis, & materialis objecti,* n.10

§. 4. *De Contumeliis, Blasphemiis tam hæreticalibus, quàm non, & de speciebus hæresis,* n.14

§. 5. *De circunstantia rei sacræ adjuncta Furto. Luxuriæ & Percussioni,* n.16

§. 6. *De malitiis specie distinctis in peccato venereo,* n.24

§. 7. *De circunstantia Scandali adjuncta peccato publico,* n.32

Sectio 2. *De Unitate & distinctione numerica peccatorum,* n.35

Qualiter differant peccatum omissionis & cõmissionis contra eamdẽ virtutẽ, n.40.

Sectio 3. *De radice unde sumitur major vel minor gravitas peccatorum,* n.41

§. 1. *De gravitate peccatorum desumpta ex oppositione cũ digniori virtute,* n.43

§. 2. *De gravitate peccatorum desumpta à circunstantiis,* n.48

Dubium *Appendix: Utrum ad omne peccatum prærequiratur error vel defectus aliquis in intellectu?* n.55

QVÆSTIO XIII.

Qualiter se habeat Deus in ordine ad concurrendum cum causis secundis ad earũ actus & liberos & naturales?

Vbi & de Præscientia Futurorum latè tractatur

Præmittuntur Notabilia circa Essentiam liberi arbitrij, n.1.

Utrum in Deo sit liberum arbitrium? n.4

Deciditur Quæstio in universum quoad concursum cum causis secundis tam liberis quàm naturalibus, n.8

Deciditur Quæstio quoad decretum circa actus liberos moraliter bonos, n.15

Quæ prædeterminatio physica ad actus liberos ex vi prædicti decreti admittenda sit? n.

Deciditur Quæstio quoad conc[illegible]sum substantiam actus peccati,

Deum proprie per se causare [illegible] tatem realem & [illegible] tiam actus pecc[illegible]

Deum prædetermi[illegible] tatem ad entita[illegible] peccati.

An Dei [illegible] ac

Deum nec causare nec prædeterminare materiale proximum peccati. n.33
Solutio Argumentorum ex Conciliis & Patribus. n.34
Ex prædeterminatione extrinseca non sequitur, Deum esse authorẽ peccati. n.35
Ex prædeterminatione extrinseca non sequitur, Deum esse causam moralem peccati. n.37
De fide esse, Peccatum pro formali non prædeterminari à Deo. n.38
Malum culpæ formaliter permitti à Deo; Bona autem opera moralia speciali ratione Deum operari in nobis. n.41
Deciditur quæstio quoad decretum circa Futura sub conditione; Et eorum præscientiam. n.43
Futura conditionata certo & infallibiliter per veram & propriam scientiam à Deo cognosci. ibid.
Futura conditionata contingentia libera non posse cognosci in suis causis liberis ante Decretum voluntatis Divinæ. n.44.
Futura conditionata non posse cognosci ante decretum in se ipsis, nec in propositionibus contradictorie oppositis. n.46
Deum cognoscere futura conditionata posito decreto vel prædeterminatione suæ voluntatis. n.48
Dubium incidens: *Quomodo se habeat conditio in decretis conditionatis; Et supra quid cadat Prædefinitio Divina.* n.49
Scientiam futurorum sub conditione falso ab aliquibus dici mediam; sed verè & proprie esse liberam & visionis. n.50
Dubium incidens: *An scientia futurorum sub conditione dicenda sit scientia for[illegible] liter conditionata?* n.55
[illegible]n incidens: *Quæ futura conditio-[illegible] definierit Deus, ut ab æterno [illegible]ca i[illegible]itive?* n.56
[illegible]um solutio n.60
Quomodo peccata, [illegible]ub conditione, cadant [illegible]a Divina? n.62
[illegible]us ageret [illegible]dæ li-
bere & contingenter operarentur? n.63
An concursus generalis Dei ad quascunque actiones & præcipue liberas sit secundum se indifferens? n.67

QVÆSTIO XIV.

Qualiter sit necessaria fides ad salutem? Vbi & de Confessione eius externa.

Dubium incidens: *Quorum obiectorum fides actualis explicita sit necessaria ad salutem necessitate medij?* n.6
De credendis necessitate præcepti. n.12
De Præcepto actus credendi; Et de virtute ad quã spectat eius obligatio. n.14
Quando obliget hoc præceptum? n.18
An detur ignorantia invincibilis rerum fidei? n.22
Si Confessio externa sit actus virtutis fidei? n.23
Quando obliget præceptum exterioris confessionis fidei? n.26
Si liceat aliquando negare aut occultare fidem? n.28
Si liceat occultare fidem rebus vel vestibus infidelium? n.32
De Peccato infidelitatis. n.35

QVÆSTIO XV.

Qualiter meruerit Christus Dominus & exhibuerit satisfactionem pro redemptione generis humani?

Explicatur formalis ratio meriti de condigno in via Scoti. n.1
Actibus ex gratia elicitis & acceptatis debetur præmium ex stricta iustitia. n.8
De libertate in actibus quibus meruit Christus Dominus. n.13
De statu & actibus meruit Christus Dominus. n.18
Operationes Christi Domini indiguerunt Gratia habituali & acceptatione Divina, vt essent meritoriæ. n.23
Si meritum Christi Domini fuerit infinitum? n.25
Conditiones quæ requiruntur ad rigorosam satisfactionem. ibid.
Satisfactio Christi Domini ex natura sua, seclusà acceptatione, non fuit ex toto seclusa

rigore iustitiæ. n.28
Qualis fuerit satisfactio Christi Domini adæquatè considerata? n.32
Corollarium ad totam Quæstionem: potuit purus homo Deo satisfacere pro suis & omnium hominum peccatis secundum æqualitatem iustitiæ. n.36

QVÆSTIO XVI.

Quid sit peccatum; & qualiter à lege dependeat?

Formalis ratio peccati consistit in carentia rectitudinis debitæ. n.2
Circumscriptâ omni lege nullum esset peccatum. n.10
Omne peccatum est contra naturam & rationem; Et contra Deum, & est offensa eius. n.15
Quo pacto Peccatum sit inobedientia, Ingratitudo, violatio amicitiæ, irreligio, Nocumentum spirituale animæ; Et qualiter habeat rationem iniustitiæ contra Deum? n.18

QVÆSTIO XVII.

Qualiter se habeant virtutes inter se? Et quibus in subiectis reperiantur?

Num virtus includat essentialiter rationem habitus? n.1
Quid igitur additur habitui, ut constituatur in esse virtutis? n.6
Num una virtus possit concurrere ad actum oppositum alteri virtuti? n.13
De habitudine virtutum intellectualium ad morales; Et è converso. n.27
Qui sint actus proprij virtutis Prudentiæ? n.28.
Non est una Prudentia specie ad omnes virtutes morales. n.34
Prudentia habet veram & propriam rationem virtutis absque dependentia vel motione ab actibus voluntatis. n.37.
Prudentia non est connexa cum virtutibus moralibus. n.40
Omnis & quælibet virtus moralis est necessario & essentialiter connexa cum sua prudentia. n.44
De habitudine virtutum moralium inter se invicem.
Explicatur qualiter omnis virtus moralis versetur circa passiones? n.45
Explicatur formalis ratio unius cuiusque virtutis moralis. n.48
De Iustitia, n.49
De Fortitudine. n.50
De Temperantia. n.52
Virtutes morales non sunt ad invicem Connexæ. n.53
De habitudine virtutum Theologicarum inter se, & cum cunctis aliis intellectualibus & moralibus. n.60
Deciditur posterior pars quæstionis: de subiecto virtutum. Et primum de Deo. n.65
De subiectis virtutis Fidei. n.76
De subiectis virtutis spei. n.85
De subiecto virtutum moralium. n.94
Appetitus sensitiuus non est subiectum virtutis proprie dictæ. ibid.
Irascibilis & Concupiscibilis in parte rationali sunt subiectum virtutis. n.97

QVÆSTIO XVIII.

Quotuplex fuerit status humanæ naturæ; & quantæ vires rationis naturalis eius in vnoquoque?

De qualitate status puræ naturæ; Et An de facto fuerit? n.2
De Qualitate status naturæ integræ, Et an differat à statu justitiæ originalis? n.5.
De statu gratiæ; Et Quomodo à reliquis differat? n.8
De statu naturæ lapsæ, & ejus discrimine ab aliis? n.9
Deciditur posterior pars Quæstionis : [illegible] viribus in statu naturæ lapsæ ad co[illegible] scendas veritates naturales [illegible] vas,
De viribus in statu naturæ l[illegible] noscendas veritates nat[illegible] cas,
De viribus in statu gratiæ [illegible] veritates tam specul[illegible] ticas.
De viribus in statu [illegible] gnoscen[illegible]
n.22

Index Quæstionum.

QVÆSTIO XIX.

Qualiter se habeant; & distinguantur inter se peccatum mortale & veniale?

Aliqua sunt peccata venialia ex natura sua, & aliqua mortalia, n.2
Differentia peccati mortalis à veniali secundum mentem Scoti, n.4
De aliis rationibus distinguendi mortale à veniali, n.7
Utrum ex voluntate legislatoris veniale possit fieri mortale? n.8
De Rationibus ob quas veniale possit transire in mortale; Et è contra, ibid.
Præmittitur doctrina de transitu virtutis in vitium; Et de simultate eorum, n.9
Veniale solum ex circunstantiis potest transire in mortale, n.16
Quomodo ex circunstantia finis & ex circumstantia contemptus? n.17
Quomodo ratione scandali, Periculi peccandi & conscientiæ erroneæ? n.19
Num absoluendus sit Pœnitens firmum propositum non peccandi habens, etiam si sit in periculo: verbi gratia si habitet cum concubina? n.20
Utrum propositum committendi veniale, quod propositum est veniale, fiat mortale; cum propono committere omnia venialia, quotquot se obtulerint? n.22.
De rationibus ob quas ex pluribus venialibus fiat transitus ad mortale? ibid.
De personis in quibus peccatum veniale solum sine mortali reperiri possit? n.29
Non est præceptum convertendi se ad Deum cum primò pervenit homo ad usum rationis, n.30
...ri ignorantia invincibilis hujus ...pti; Dato quod esset, n.31
... ad statum usus rationis per ve... afficiat ad peccatum veniale, ... mortale, n.32
... esse peccatum veniale in ...æ, n.35
... viatoribus esse pecca... n.39
... disponat ad n.41

QVÆSTIO XX.

Utrum possit Deus dispensare in præceptis Decalogi?

Non potest Deus dispensare in duobus primis præceptis decalogi, n.4
De tertio præcepto Sanctificandi Sabbatum, n.
De præceptis Secundæ tabulæ
Si excipi debeat octavum præceptum à dispensatione, quam asseruit Scotus circa præcepta secundæ tabulæ? n.18
Expenduntur casus, quibus dispensavit Deus in præceptis secundæ tabulæ, n.22
Proponuntur argumenta in contrariũ, n.25
Dubium Appendix, *Num aliquâ Potestate humana possit fieri supradicta dispensatio?* n.32

QVÆSTIO XXI.

Quo jure stabilitum sit; & qualiter obliget præceptum confessionis sacramentalis?

Confessio Sacramentalis non est de jure naturæ, n.1
Confessio Sacramentalis non est stabilita jure humano, n.3
Confessio Sacramentalis stabilita est jure positivo Divino, n.5
Qualiter deducatur esse hoc præceptum de jure Divino? n.11
Quas personas obliget hoc præceptum? n.22
De integritate confessionis quoad species & numerum peccatorum, n.25
De integritate confessionis quoad circumstantias peccatorum, n.29
Num stare possit integritas Confessionis, occultando aliquod peccatum, n.36
De tempore quo obligat præceptum Confessionis, n.38
Per quam Confessionem impleatur hoc Divinum præceptum n.43.
Utrum Ecclesia præcipere potuerit Confessionem peccatorum? n.49
Quid circa venialia Ecclesia specificaverit, n.50
Quâ ratione computandus sit annus pro impletione præcepti annuæ Confessionis? n.51

QUÆSTIO

QUÆSTIONES
SIVE,
DISPUTATIONES
THEOLOGICÆ SELECTÆ.

QUÆSTIO I.

In quo consistat formalis ratio Peccati habitualis.

1 SUPPONO *primò*, remanere in homine peccatore aliquid physicum transacto actu peccati actualis ex Scoto, 4. *dist.* 14. *q.* 1. *n.* 6. Quia universalissimè est verum, ex repetitione actus furandi verbi gratiâ generari habitum, qui est facilitas ad similes actus, ideóque peccator ad id assuefactus, postquam justificatus est, manet inclinatus ad furandum. Et in hoc nulla est controversia.

Sed Notandum *primò*: prædictam doctrinam non solum esse veram de peccato mortali, sed etiam de veniali: quia eadem est ratio de utroque. *Secundò*, quòd ex peccato omissionis frequenter repetitæ non generatur habitus vitiosus, si omissio formaliter, seu præcisè sumpta considereturr: quia habitus est qualitas positiva (ut communis sententia fert contra Durandum) quæ nequit produci per solam carentiam actus, qualis est omissio, sin verò peccatum omissionis sumatur pro actibus reflexis, quibus fere semper volumus omissionem, generabitur habitus: quia cum universaliter sit verum, habitum acquisitum generari ex repetitione actuum saltem naturalium, non apparet cur actus, qui est causa omisionis, non generet habitum vel dispositionem vitiosam.

2 Suppono *Secundò* Ab hujusmodi habitu physicè peccaminoso nõ dici hominem peccatorem habitualiter ex Scoto *ibidem*. Et est communis sententia. Nam adulto, qui dignè recipit sacramentum Baptismi, remittuntur omnia peccata, & tamen ab illo non statim adimuntur perversi mores, quibus erat assuefactus: ut constat experientiâ, ergo à prædictis habitibus non est aut denominatur homo peccator. Solus Gregorius 2. *dist.* 30. *q.* 2. affirmavit oppositum, qui *primò* obiiciebat D. Augustinum lib. de perfectione justitiæ dicentem: *Habitum vitiosum esse qualitatem secundum quam malus est animus.* Sed respondetur, vocari ab Augustino habitum vitiosum malum & reddere malum animum non formaliter, sed causaliter: eo sensu quo Concilium Tridentinum sess. 5. declarat, concupiscentiam seu fomitem vocari ab Apostolo peccatum; *non quia peccatum verè & propriè sit, sed quia ex peccato est & ad peccatum inclinat. Secundò* dicebat, quòd sicut ab habitu castitatis homo denominatur formaliter castus habitualiter, sic similiter ab habitu vitioso & peccaminoso denominabitur peccator, sed respondetur negando consequentiam, nam ex acceptione vocum & convenier
Theologorum & Patrum habitual
catum non sumitur pro habitu Ph
sed pro malitiâ morali habituali

Est tamen certum cum or
tholicis, quòd transacto act
ve comissionis sive omissio
anima aliquid, à quo per m
tus verè & propriè hor
tor. Quod quider
minibus signific
catur sordes &

satur in ea ex contractu metaphorico, seu amore objecti turpis & prohibiti : juxta illud Levitici 11. 17. *quicumque tetigerit morticinia eorum, polluetur & erit immundus usque ad vesperam*, id est usque ad pœnitentiam: sicut enim corpus nitidum dicitur contrahere maculam, quando ex contactu corporis sordidi perdidit nitorem & splendorem, sic anima maculam contrahit spiritualem per hoc quod inordinatè adhæreat creaturæ: nam per hoc perdit nitorem gratiæ.

3 Suppono *tertiò*. Quòd etsi de facto post actum intrinsecum & extrinsecum transeuntem maneat etiam in animâ quædam injustitia habitualis, quæ est privatio gratiæ, non ab illa homo dicitur peccator : aliàs qui commisisset duo millia peccata, & qui unum, essent æquè peccatores intensivè & extensivè, supposito quod, antequam peccarent, haberent æqualem gratiam. Et in hoc etiã nulla est controversia. Existimo enim nullum hucusque Thomistarum constituisse in privatione gratiæ præcisè sumptâ rationem formalem culpæ habitualis. Quòd si aliqui hoc affirment, impugnationes vide apud Scotum 2. *d.* 37. *à n.* 3. quas optimè expendit noster Philippus Faber in additionibus ad 4. Scoti *tract. de Pœnitentiâ disp.* 10. *cap.* 1. Igitur omnes Thomistæ aliquid addunt vel tanquam connotatum de materiali, vel tanquam quid formale ad privationem gratiæ sequutum. Pro cujus decisione.

4 Sit prima conclusio : *Etsi privatio gratiæ de lege ordinariâ simul sit cum maculâ seu peccato habituali mortali ; Illud tamen totaliter & adæquatè independens est ab illâ.* Probatur, quia in statu puræ naturæ potuisset esse mortale habituale; sed tunc impossibilis esset privatio gratiæ, ergo &c. Unde constat privationem gratiæ, quæ de facto simul cum peccato habituali reperitur, omnino per accidens & merè comitanter se habere respectu prædictæ maculæ, si ad ejus esiam attendamus.

es cum Valentiâ & aliis Thomin statu puræ naturæ fore peccatum is rationis, ac modo est: Tunc enim t destructivum in genere s (ut dicimus Scotistæ) gralentiæ naturalis Dei erga iungentis nos cum ipso ut nc autem est destruturalis, seu conut fine supers & istius sta-

tus non sunt ejusdem rationis. Respondetur cum nostro Iribarne *in dist.* 14. *disp.* 1. *sect.* 6. §. 1. distinguendo consequens, non sunt ejusdem rationis, si mortale peccatum sumatur pro fundamento, seu dignitate, quam habet ex se & ex naturâ suâ nego consequentiam (ut sic enim in quocumque statu ejusdem rationis esset : cum semper & suapte naturâ haberet dignitatem seu fundamentum, ut merito Deus illi alligaret suum pactum seu decretum, quo decernat ad positionẽ illius destruere gratiam, seu amicitiam tam ordinis naturalis quam supernaturalis : Adulterium verbi gratiâ ex suâ naturâ habet unde possit fundare formale demeritum gratiæ tam supernaturalis quàm naturalis, quod non habet verbum jocosum.) Non est ejusdem rationis, quatenus subest pacto divino, concedo, consequentiam: Sic enim diversæ rationis esset peccatum naturæ puræ & peccatum hujus naturæ : quia tunc solùm haberet conjunctum pactum seu decretum destruẽdi solum amicitiam naturalem; nunc autem habet decretũ destruendi amicitiã tam naturalem quàm supernaturalem.

5 Secunda conclusio. *Peccatum mortale habituale non consistit fundamentaliter in privatione gratiæ & formaliter in ipso actu peccati moraliter perseverante.* Conclusio hæc quoad priorem partem sequitur ex præcedenti. Est contra Vasq. Granodos, Montesinos & alios. Pro quibus.

Objicies *primò* : Eo ipso quod homo peccaret mortaliter in statu puræ naturæ, verè diceretur privatus gratiâ, ergo tale peccatum saltem pro fundamento includit privationem gratiæ, probatur antecedens : quia tale peccatum non potest tolli sine gratiâ supernaturali. Respondetur negando antecedens tunc enim homo diceretur negatus gratiâ supernaturali. Ad probationem dico, peccatum mortale factum in statu puræ naturæ nullo modo egere ad sui destructionem gratiâ supernaturali, sed tollendum fore per quamcumque formam, quæ diceretur amicitia Dei naturalis, vel per extrinsecam Dei condonationem.

Objicies *secundò*: Sicut gratia seu charitas est virtus animæ, sic privatio gratiæ est mors animæ, à qua privatione peccatum dicitur mortale, ergo macula seu peccatum mortale habituale necessario includit privationem gratiæ, saltem ut fundamentum. Respondetur, ita esse

de

de facto, non autem de possibili. Itaque cum de facto Deus ordinaverit hominem ad finem supernaturalem; nec non & decreverit, ad positionem peccati mortalis excludere gratiam, & è contra; peccatum mortale potest dici tale, eò quod auferat gratiam supernaturalem. Essentialiter tamen habet reddere subjectum, in quo est, dignum odij Dei & spoliari omni dono gratuito, sive naturali sive supernaturali. Et in hac dignitate consistit essentialiter, peccatum esse mortale, sive (propriùs loquendo) mortiferum: unde infertur, privationem gratiæ non esse ipsammet maculam seu peccatum habituale, sed effectum illius, sicut privatio justitiæ originalis solùm est effectus originalis peccati.

Dices: Quòd etsi privatio gratiæ sit effectus peccati mortalis actualis, nõ tamen est effectus habitualis. Respondetur: quòd privatio gratiæ quantum ad primum sui esse causatur à peccato actuali; cæterum quantum ad conservari causatur ab habituali. Et hinc constat in quo sensu sint veræ hæ propositiones: *Privatio gratiæ est peccatum*; *Peccatum est privatio gratiæ*. Neutra enim est vera in sensu formali, sed in causali; Et prior facit hunc sensum: *Privatio gratiæ est effectus peccati*; posterior vero istum: *Peccatum cãusat privationem gratiæ*.

6 Objicies *tertiò* cum Montesinò, (qui cum Pesantio à prædictis auctoribus differt, in eo quòd affirmat, formale habitualis peccati esse privationem gratiæ, fundamentum verò actum præteritum non retractatum:) Macula seu habituale peccatum excluditur formaliter per justificationem seu infusionem gratiæ; sed privatio gratiæ formaliter excluditur per gratiam justificantem, ergo privatio gratiæ est macula. Respondetur distinguendo ly *formaliter* positum in majori: *formaliter* id est tanquam per formam ex naturâ rei incompossibilem cum peccato. nego. *formaliter* id est tanquam per formam, cui de facto Deus alligavit suum pactum de destruendo peccatum mortale ad positionem illius. concedo. Quare concessâ, minori, nego consequentiam: quia privatio gratiæ & ipsa gratia non ex pacto, sed ex naturâ rei sunt incompossibiles.

Objicies *quartò* cum eodem Montesino: per privationem gratiæ dicitur quis inimicus Dei, exosus, &c. sicut per gratiam dicitur conjunctus Deo ei similis, &c. ergo privatio gratiæ est per quam anima redditur maculata; inimica, &c. Respondetur, quod ipsa formalis privatio gratiæ per se non reddit hominem exosum, &c. adhuc fundamentaliter, id est dignum, ut Deus disrumpat amicitiam cum ipso seu ipsum prosequatur affectu odij, in quo formaliter consistit inimicitia, & per quem redditur formaliter inimicus; sed solùm quatenus est effectus peccati mortalis. Unde si Deus nullo peccato mortali prævio destrueret gratiam habitualem alicujus justi (in quo nulla est repugnantia) talis privatio gratiæ non solùm non redderet hominem formaliter inimicum, exosum, &c. sed neque ullo modo argueret, talem hominem esse fundamentaliter inimicum, sicut de facto arguit privatio gratiæ.

Dices: Ergo in tali privatione, ut connotat fundamentalem inimicitiã seu peccatum actuale nondum remissum consistit formaliter macula. Respondetur, negando consequentiam: nullâ enim proprietate aut veritate dici potest, quòd effectus aliquis, adhuc ut connotat suam causam, sit causa. Instabis: Per hoc concludi privationem gratiæ, adhuc ut connotat peccatum actuale, non posse dici actuale peccatum, non autem concludi, non posse esse, aut dici peccatum habituale. Respondetur negando antecedens: nam sicut privatio gratiæ quantum ad primum sui esse, adhuc ut connotat peccatum actuale, non potest dici actuale peccatum, quia est peccati actualis effectus; ita eademmet privatio (quantum ad continuationem seu conservationem) adhuc ut constat habituale peccatum, non potest esse, aut dici ipsummet peccatum aut macula: ut pote est effectus ejus. Et hæc de opinione Thomistarum.

Inter Scotistas ut plurimum est communiter receptum tanquam sententia Scoti: constitutivum peccatoris præterito actu peccati (Quæ est macula seu habituale peccatum) esse reatu ad pœnam, id est ordinationem pœnam æternam, quæ est sola rel rationis in homine peccatore quod Deus deputaverit ip[illegible] nam æternam ex instant[illegible] vit. In hac intellige[illegible]

niunt plurimi Scotistæ, quos citat & sequitur noster Felix *cap.* 18. *diff.* 2. Inter ipsos est Philippus Faber ubi supra, *cap.* 2. Qui addit: esse utique peccatum habituale hujusmodi ordinationem ad pœnam æternam, sed illam non sufficere, nisi addatur privatio gratiæ tamquam partialis forma necessariò requisita. Hanc sententiam impiâ censurâ inurunt Vasquez *disp.* 139. *cap.* 2. & Lorca *disp.* 50. à quâ vindicant Scotum Faber & Felix citati, cum reliquis Scotistis; imò & ex extraneis Oviedus Jesuita Complutensis *tract.* 6. *controvers.* 8. *punct.* 4. *num.* 36. Valentia, Salas & plures alij.

Vindicatur Scotus à calumniâ Vasquez & Lorcæ.

DIcunt præfati auctores Vasquez & Lorca sententiam Scoti damnatam esse à Pio V. & Gregorio XIII. inter quasdam propositiones Michaëlis Baij, quarum 56. erat: *In peccato non est nisi actus & reatus, & transeunte actu, nihil remanet nisi reatus;* Sed ut ab hoc incipiam, contra eos argumentor evidenti ratione: Error damnatus approbari aut admitti nequit ab Ecclesiâ ut sententia probabilis, nec permitti, ut talis defendatur publicè; sed sententia assignata Scoti approbatur seu admittitur ab Ecclesiâ ut sententia probabilis, & non solùm permittit, sed assistit, ubi publicè defenditur, ergo sensus prolatus à Scoto non est error damnatus Baij. Dicant mihi Vasquez & Lorca, aut sentiunt Ecclesiam Sanctam & Tribunal Inquisitionis permittere plures viros Doctores, Sacerdotes & Religiosos firmiter adhærere & sentire errorem damnatum, publicéque illum docere; aut sentiunt neque Ecclesiam, neque Inquisitionem hoc permittere? Si primum: Ergo sequitur Vasquez & Lorcam sentire, quòd Ecclesia tolerat catholicos viros, quos cognoscit comprehensos in errore damnato. Si secũdum: Ergo nec subtilis Doctor, nec Scotistæ asserentes suam sententiam, constitutivo peccati habitualis co[illegible]dunt cum errore Baij. Fateantur, quutos ex insipientiâ: nam Pro[illegible] dicitur: *Qui profert contu[illegible]iens est.*

[illegible]endo quid proprie rea[illegible]stantia magna inter sensum, in quo ponit reatum Baius, & in quo statuit illum Scotus: Nam Calepinus verbo *reatus* advertit, nostro idiomate Hispano duo significare & culpam & obligationem ad pœnam: Sic enim ait: *Reatus Hispanè culpa, obligacion à la pena.* Quare cum Baius solum sumeret reatum. ut sonat meram obligationem ad pœnam, quin significet aliquam maculam habitualem, sicque aiebat, vi pœnitentiæ nullam maculã remitti, sed solùm relaxari obligationem ad pœnam; meritò hic sensus à Pontificibus damnatur. At vero cum Scotus, Durandus & alij Doctores Catholici, Latinâ linguâ utique periti, sumant reatum, ut utrumque significat, immunes sunt à censurâ. Et quia mei muneris est solùm defendere subtilem Doctorem, audi eum 2. *d.* 28. *num.* 7. ubi hæc habet loquens de peccato actuali: *Peccatum uno modo potest accipi pro actu elicito deformi, loquendo de peccato commissionis,* Et illico de peccato habituali addit. *Alio modo pro maculâ quæ remanet post actũ elicitum, &c.* Ecce Scotus fatetur maculam. Deinde Baius asserebat, nec in justificatione infundi gratiam, nec in peccato deperdi; Scotus vero dicit peccatum habituale præter privationem gratiæ nihil amplius dicere quam reatum. Ecce Scotus catholicè asserit, in peccato deperdi gratiam justificantem, quod negabat Baius, & ob quod damnatus fuit ponens solum reatum.

8 Et ne in solâ Scholasticorum auctoritate nitamur, fundamẽtum etiam inveniam in Scriptura, Patribus & Ecclesia ad appellandum peccatum habituale reatum. Exodi 32. 12. *Percussit ergo Dominus populum pro reatu vituli, quem fecerat Aaron.* Ibidem Hieronymus & Abulensis: *Accepit reatum pro culpa.* Et illico. *Vocatur autem reatus vituli, id est culpam quam commiserunt, faciendo vitulum.* Item Deuteronomij 21. 8. *Et auferetur ab eis reatus sanguinis.* Id est (aiunt Hieronymus & noster Lyra,) *auferetur culpa quam commisistis effundendo injustè sanguinem.* Item Ecclesia vocat peccatum habituale reatum: nam in quadam collecta missæ quæ est secreta in illa oratione *Deus refugium nostrum, &c.* sic dicitur: *da misericors Deus, ut hæc salutaris oblatio & à propriis nos reatibus indesinenter expediat, &c.*

Ex

Ex Patribus sufficiat Augustinus *tom. 7. lib. 1.* de nuptiis *cap. 26. Hoc est non habere peccatum, reum non esse peccati: nam si quis, verbi gratiâ fecerit adulterium, etiam si deinceps nunquam faciat, reus est adulterij, donec reatus ipsius indulgentiâ remittatur.* Et in fine capitis: *sed quo modo manent,* id est peccata, *si præterita sunt: Nisi quæ actu præterierunt, maneant in reatu.* Quid autem sit manere in reatu explicat idem Augustinus ponderando illa verba Psalm. 31. *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, & quorum tecta sunt peccata: Videre Deum peccata, est ad pœnam imputare, avertere autẽ faciem à peccatis, hoc est ad pœnã non reservare:* Quę omnia sunt etiam expresa in Innocentio 3. c. *Majores, de Baptismo*, & in Dionysio 4. de divin. nomin. Et ne dicant Patres Jesuitæ, hoc verbum *reatus* antiquitus significasse culpam habitualem, non verò jam inter modernos, legant novissimum librum editum apud ipsos, nimirum Naxera cap. 17. ad v. 8. Josue cap. 34. expendendo duos textus sacræ scripturæ, ponit quod vincula, quibus peccator detinetur, sunt reatus, id est peccata habitualia, ut supponit in toto §. In hoc sensu propriè Concilia, Patres, Pontifices, Jurisperiti, & Theologi peccatores, à quibus non est ablata macula culpæ habitualis, vocant reos. Videant nunc Vasquez & Lorca, quo modo damnando Scotum, damnant Scripturam, Patres, & Pontifices.

Vera Sententia, & Scoti proponitur.

9 SEd ad veram intelligentiam sententiæ Scoti oportet prius proponere litteras & textus, in quibus de hoc assertivè loquitur. In 4. dist. 14. q. 1. n. 6. dicit: *Quod nihil reale absolutum vel relativum est in aliquo cessante omni actu peccati, à quo ille dicatur peccator, sicut aliquis dicitur post actum transeuntem: quia si dicatur aliquid derelictum ab actu manere, illud non est formaliter peccatum: quia potest stare in justificato sicut habitus vitiosus manet in justificato.* Et paulo inferius: *Non est ergo ibi aliquid absolutum vel relativum positivum vel privativum à quo dicatur peccator à tempore cessationis usque ad pœnitentiam, sed tantummodo quædam relatio rationis, in quantum est objectum intellectus & voluntatis Dei: quia postquam commisit, Dei voluntas ordinat ipsum ad pœnam correspondentem peccato.* Et n. 7. *Ex isto sequitur corollarium, quòd nihil aliud est post actum peccati, cessante offensâ, macula & reatus, nisi ista relatio rationis scilicet ordinatio ad pœnam.* Cavellus in scholio ad hæc verba, sic explicat mentem Doctoris [vult, nihil medium dari inter actum peccati & obligationem ad pœnam, quo quis dicitur peccator; non tamen ait, illam relationem ad pœnam esse peccatum habituale, sed ipsum actum præteritum manentem virtualiter.] Quod demonstrat: nam Scotus dist. 21. q. 1. num. 8. ait: Secundum Sanctos distingui remissionem culpæ à remissione pœnæ. Et plura alia adducit, ex quibus intendere videtur, peccatum habituale secundum Scotum nullatenus consistere in deputatione ad pœnam, sed solùm in actione peccaminosa virtualiter permanente.

Huic intelligentiæ Scoti non acquiesco: nam præter quàm quod discedit manifestè ab ipso. Breviter probo, actum virtualiter permanentem nullo pacto posse constituere peccatum habituale. Quia suppono me habere hoc decretum furandi hodie, & cras retractare hãc voluntatem ob motivum merè naturale, vel solâ attritione: re verâ permanet peccatum habituale, & tamen non permanet illa virtualis volitio furandi, nam retractata fuit: ergo peccatum habituale non est formaliter permanentia virtualis actus præteriti.

10 Sit ergo tertia conclusio & Resolutio Quæstionis: *Macula moralis seu peccatum habituale consistit formaliter in permanentiâ morali actus peccaminosi præteriti compositâ seu connotante vel potiùs significante reatum, quæ est ordinatio peccatoris ad pœnam luendam.* Permanentia autem moralis actus pravi præteriti est permanentia moralis carentiæ rectitudinis debitæ. Hæc est sententia Scoti, & in re sic intelligunt ipsum Hicheus in comment. ad prædictam dist. 14. Pilosus disp. 130. art. 6. Quod enim iste auctor dicit de permanentiâ Theologicâ secundum leges divinas nil aliud est in re, nisi deputatio peccatoris [illegible] pœnam peccato debitam [illegible] easdem leges. Ita etiam dist. 14. q. 2. §. *quantum*

Itaque carentiam rectitudinis debitæ, quæ physicè præterijt, moraliter autem perseverat, prout componitur cum deputatione ad pœnam, nimirum quadam relatione rationis, in quâ posuit Scotus reatum; hoc totum coniunctum appello peccatum habituale. Unde cum illa carentia nihil reale absolutum vel relativum sit, & de novo solum sit in peccatore relatio rationis, quæ est deputatio hominis vel Angeli, qui peccaverunt, ad pœnam æternam, egregiè Scotus citatus asseruit, nihil novum produci ex peccato actuali ad constitutionem peccati habitualis, nisi reatum. Nec obstat, Scotum appellare reatum peccatum habituale: nam hoc vocabulo explicatur totum, quod ingreditur constitutionem peccati habitualis: explicatur enim & permanentia moralis actus præteriti & obligatio seu deputatio peccatoris ad pœnam æternam: ut notavi supra ex Calepino. Quod non ita explicite & adæquatè declaratur per permanentiam moralem.

11 Conclusionem probat Scotus duplici ratione; quam ego sic expendo: Ponamus Petrum habere sex gradus meriti, Ioannem vero duos. Item supponamus, Deum vi meriti, nec intendere habitum gratiæ Petri, nec Ioannis, transeuntibus actibus meritorijs utriusque. Per hoc distinguitur meritum Petri à merito Ioannis: quia ex acceptatione Divina meritum Petri ordinat, dando ius ad sex gradus gloriæ, meritum vero Ioannis dumtaxat ad duos, ergo transeunte actu peccati nihil novum manet in peccatore nisi ordinatio ad pœnam. Probatur consequentia: merita & demerita ut contradictoriè vel contrariè opposita uniformiter se habent ad suos terminos: primum antecedens supponitur in Trident. sess. 6. cap. 16. de fructu justificationis. Tunc sic, meritum esse ordinatum ad gloriam, trãsacto actu, solùm est respectus rationis; & meritum ut habituale dicit ipsum actum meritorium transactum physicè, sed moraliter permanentem, ompositum cum illa ordinatione ad oriam, ergo peccatum ut habituale actum præteritum ut carentem ne debitâ, perseverantem ompositum seu connotan- m ad pœnam. Secunda ratio est exemplum: Demus, Petrum velle & intendere occidere Regem, transeunte hac voluntate, nihil aliud relinquitur in Petro, nisi subiectio & ordinatio Petri ad subeundam pœnam correspondentem delicto, ergo similiter in nostro casu.

Respondet Curiel. q. 87. art. 1. dub. 2. §. 5. quòd sine ullâ ordinatione ad pœnam maneret in Petro offensa ad Regem, eò solùm quia imputatur Petro violatio legis. Sed contra: nam si meritum non esset ordinatum ad mercedem, non esset meritum, ergo dum non ordinatur culpa præterita ad pœnam, non manet peccatum, ergo secluſa ordinatione ab illa voluntate Petri, non manet illa voluntas seù intentio peccatum contra Regem. Et ita ipsemet Curiel. ibidem, §. *dico tertiò*, obligationem ad pœnam seu reatum, ait, consequi simpliciter necessariò ad ipsum peccatum, suppositâ lege. *Secundò* Respondet aliter: Regem non remittere culpam, sed solùm exigere solutionem pœnæ, & ita nullam esse paritatem. Verùm semper stat: nam demus, offensam Regis, esse eorum, quæ Rex secundum maculam potest dimittere. Rursus Rex sicut in foro externo exigit solutionem pœnæ, ita in foro interno remittit culpam.

12 sed ad majorem probationem conclusionis & veritatis doctrinæ, oportet explicemus, quid sit illa permanentia moralis peccati, quam diximus consistere in carentia rectitudinis debitæ compositâ cum reatu. Ubi supponendum est, hoc quod est peccasse præcisè sumptum non sufficere ad permanentiam moralem: quia etiam post retractationem & remissionem sive positionem cujuscumque alterius, remanet, & tamen non dicitur moraliter perseverare peccatum. Componimus ergo ipsum cum peccato, ut dicatur moraliter permanere. Pro explicatione ergo notanda est doctrina, quæ communiter traditur, tract. de actibus humanis & habet Oviedus ibi controvers. 1. punct. 6. à num. 110. relatam ex Suarez & aliis pluribus: nempe intentionem virtualem ex formali physicè præteritâ ortam permanere, quamdiu permanet principalis effectus productus ab intentione formali: Verbi gratiâ: Heri decrevi celebrare missam, hodie celebro absque

que aliâ novâ intentione, intẽtio, quã heri habui, usque hodie perseveravit virtualiter, quia usque hodie duravit negatio retractationis, qui est principalis effectus ortus ab illâ intentione formali, quàm heri habui. Doctrinam hanc clare insinuat Scotus 4. dist. 6. q. 6. n. 2. ubi loquendo de martyribus absorptis immensitate pœnarum ait: *Dum durabat passio, durabat semper intentio virtualiter*. Et paulò inferiùs loquendo de permanentiâ intentionis, seù actus præteriti dicit: *Intelligo autem, quòd descendit iste actus absque omni motu voluntatis contrariò interveniente*. Ecce carentiam retractationis. Consistit igitur permanentia virtualis in actu præterito composito cùm existentiâ retractationis, quæ est principalis effectus causatus ab illâ intentione formali.

Eodem modo explico permanentiam moralem peccati, seù actus peccaminosi præteriti, dicendo: Huiusmodi actus permanere moraliter, dùm permanet effectus moralis, qui ab illis incipit procedere; Et cum effectus principalis, qui à carentiâ rectitudinis debitæ moraliter incipit procedere, sit ille reatus ad pœnam positus cum Scoto. Indè est permanentiam moralem carentiæ rectitudinis debitæ tamdiu durare, quamdiu durat reatus. Sic patet differentia inter permanentiam moralem, & virtualem: nam ista durat, dum non retractatur intentio formalis; illa verò etiamsi retractetur, durabit, dùm manet reatus, qui est effectus principaliter ortus. Millia sunt exempla de hoc, sufficiant ista. Primum in votô: Voveo jejunium, durat moraliter in me illa voluntas jejunandi, dùm durat obligatio abstinendi, & durat, licèt retractem voluntatem, quâ vôvi, usque dùm relaxetur obligatio; Et si relaxetur obligatio, verbi gratiâ, à Pontifice, quàmvis non retractem voluntatem, quâ vôvi, non permanet moraliter voluntas jejunandi, licèt permaneat virtualiter. Simile contingit in voluntate Principis condendi leges, quando non cadit sub ejus dominio dispensatio; Et etiam in voluntate contrahendi matrimonium: durant enim consensus moraliter, licèt virtualiter, ob retractationem non permaneant: plures enim nupti retractant consensum, & tamen semper validum perseverat moraliter matrimonium.

13 Dices: Hæc nostra sententia videtur in re coincidere cùm alijs, quæ iam communiter traduntur à recentioribus: Lugo de Pœnitentiâ disp. 7. sect. 5. & alijs: scilicèt consistere permanentiam moralem peccati, si connotet non retractationem, non satisfactionem, non remissionem seu condonationem, Quid ergo noviter addidimus? Pro responsione, in qua adequatè explicabitur difficultas, & constabit, veriorem esse cæteris nostram sententiam. Suppono, quòd saltem Divinitus potest peccatum non esse moraliter imputatum ad pœnam, sed potiùs penitus condonatum, licèt nullo pacto retractetur: ut cum Scoto 4. dist. 14. q. 2. tenent Suarez disp. 9. de Pœnitentiâ sect. 2. Vasquez in c. 2. disp. 207. cap. 3. Lorca disp. 37. de gratiâ, §. *circa secundum*. Curiel. q. 113. art. 3. dubio. 2. §. 2. Oviedus tract. 8. de iustificatione, controversia 2. puncto. 9. ubi docent, posse divinitus remitti quodlibet peccatũ, quin ex parte peccatoris detur motus pœnitentiæ. Ex quo sic argumentor: Quia potest dari albedo à subiecto expulsa, quin expellatur à nigredine, benè deducitur; albedo non est formaliter expulsum quid à nigredine, aut negatio nigredinis, ergo quia potest dari peccatũ habituale expulsum à subiecto, quin detur retractatio vel satisfactio (quòd idem est quantum adhoc) benè concluditur, peccatum habituale formaliter non est non retractatio actus, seu actus non retractatus, vel non satisfactus. Et confirmatur ampliùs: Nam potest Deus non condonare peccatum, etiamsi homo satisfaciat, vel retractet voluntatem anteriorem: præcipuè in sententiâ negante iustitiam propriam inter Deum, & creaturas, quàm satis probabiliter defendit noster Theodorus Smising, de Deo uno disp. de virtutibus in Deo.

Rursus ex dictis constat, permanentiam moralem peccati differre ab actu præterito connotante non retractationẽ, quia hic solùm dicit permanentiam virtualem: quamvis utrae permanentia in hoc conveniat ambæ sint actus præteriti, s tivi, siuè interpretativi (O propter peccatum omis

cèt non sit actus præteritus positivus, est interpretativus) tamen differunt in effectu, cum quo componunt concretum: nam virtualis permanentia significat ut effectum, carentiam retractationis, quæ per accidens se habet ad moralem permanentiam, ut diximus; hæc verò significat reatum, seù deputationem ad pœnam. Et hoc argumentum tenet etiam de satisfactione. Ex quo satisfactum est duplici priori parti obiectionis. Et constat, quo modo peccatum habituale, qui est actus pravus moraliter permanens non possit constitui ex ipso, ut præterito connotante non retractationē, vel non satisfactionem.

14 Sed est ingens difficultas de ipso, ut non remisso, seu non condonato: quia in re videtur esse idem, ac ipsum ut præteritum connotans, seu compositum cum reatu, idest deputatum actualiter ad pœnam, quæ est nostra sententia. Sed tamen Respondetur: Nullatenus esse idem. Et ratio à priori est: quia prius est in peccato esse deputatum ad pœnam debitam, atque adeò esse constitutum in esse habitualis per reatum, quàm esse non remissum, seu non condonatum, ergo per illud prius constituitur in esse talis, non verò per hoc posterius, licèt possit dici, quòd tamquam propria passio sequatur ad prius. Probatur antecedens: quia cum in principijs Scoti justificatio, impij non sit à mera carentia formæ in formam, idest à non iusto in iustum; sed verus motus in genere moris à forma quasi contrariâ in formam, idest ab injusto in iustum, ut indicat 4. dist. 16. q. 2. ad differentiam iustificationis animæ Christi, Deiparæ, Angelorum, & hominum in statu innocentiæ, in quibus fuit transitus solùm à non iusto in iustum; Hinc est, quòd cum peccator transit à peccato non remisso in remissum (præscindimus in præsenti ab infusione gratiæ & investigamus præcisè modum, quo formaliter transit de peccatore in non peccatorem, qualiter posset contingere in statu puræ naturæ; imò in iustum, & amicum, quòd utique sine [illegible]fusione gratiæ posset obtinere,) [illegible]us fit à non remisso positivè, [illegible]rmalissimè est esse deputa[illegible]emissum, seù condonatum: [illegible]s fit in peccato esse deputatum ad pœnam, quàm esse non remissum, seu condonatum, per esse deputatum debet constitui in esse suo formali, potiùs quàm per esse non remissum, seu non condonatum. Quòd exemplo hoc illustratur. Quando fit motus ad albedinem in pariete, non quando paries transit de nō albo in albū, sed quando transit de nigro in album, tunc supponitur nigredo adæquatè constituta, antequam consideretur conceptus carentiæ albedinis, ergo similiter cum homo transit ab iniusto ad iustum, priùs est considerabile in conceptu *iniusti* esse deputatum ad pœnam, quàm non esse condonatā, seu remissam ipsi pœnā.

Constat igitur ex dictis, maculam seù peccatum habituale cōsistere formaliter in permanentiâ morali actus præteriti peccaminosi compositâ, seu connotante, seu potiùs significante, non quidem non retractationem ejus; aut non satisfactionem; nec etiam non remissionem', seu non condonationem; sed significante formaliter reatum, prout hic significat ordinationem, seu deputationem ad pœnam luendam. Unde etiam verificatur assumptum nostrum; nostram scilicet sententiam veriorem esse cæteris, cum quibus nec in re, nec in voce coincidimus; Sed mentem Scoti accuratè, & fideliter pro captu nostro explicavimus.

Argumenta in contrarium solvuntur.

15 OBijcies *primò* contra nostram conclusionem: Hæc causalis est vera: quia peccator est, ordinatur quis ad pœnam; sed ly *quia peccator* significat peccatum habituale, ergo hoc est prius ordinatione ad pœnam, ergo illa deputatio, seu ordinatio passiva non ingreditur in constitutivo peccati habitualis. Et confirmatur, quia dignitas ad pœnam fundatur in culpâ, ergo prior est culpa, quàm dignitas ad pœnam, ergo ut reatus sit dignitas ad pœnam, supponitur culpa adæquatè constituta ante reatum. Respondetur, retorquendo argumentum: In qualibet sententia hæc causalis est vera; quia peccator est, actus præteritus non est retractatus, non remissus, non satisfactus; item quia peccator est, privatu

vatur gratiâ, & permanet moraliter actus præteritus, ergo in nullo ex his consistit peccatum habituale. Ecce in omnium sententia teneri auctores ad solutionem hujus argumenti. Ad quod Respondeo sic in forma: transeat causalis, concedo minorem & distinguo consequens: ergo peccatum habituale inadæquatè sumptum est prius ordinatione ad pœnam, concedo: secundum conceptum adæquatum, nego: licèt enim ista causalis sit vera: Quia Petrus est, existit, & tamen non sequitur, existentiâ non intrare in esse Petri ut extra causas, constituendo Petrum in esse extra causas; sic similiter in nostro casu: tales enim sunt causales per propositiones identicas, licet non per formales. Et per hoc fit etiam satis ad confirmationem.

16 Objicies *secundò*: Qui ponit connotatum ponit totam entitatem rei: verbi gratiâ, qui ponit album ut terminum alterius albedinis, ponit similitudinem. Et qui ponit carentiam alieni suppositi, facit naturam subsistere: ergo ponente Deo reatum in peccato, qui reatus plus est quàm connotatum, poneret Deus peccatum ut habituale formaliter: ergo macula tribueretur Deo. Respondetur: Quod sicut peccatum actuale constituitur adæquatè ex entitate physica actus, ad quam Deus concurrit concursu identificato & immediato, & ex malitia morali, quam in communiori opinione non attingit concursus Divinus, ob quod absolutè hoc concretum peccatum actuale non tribuitur Deo, nec dicitur absolutè, Deum ponere peccatũ actuale. Sic similiter licet pendeat à voluntate Divina & simul à creatura reatus, qui cum malitia moraliter permanente constituit peccatum habituale, quæ malitia in genere moris non est à Deo, ideo nec Deo tribuitur malitia habitualis, nec potest dici causa peccati habitualis. Unde sicut cum distinctione dicitur: Deus est causa peccati, pro materiali sumpto peccato &c. Ita dici posset: Deus est causa peccati habitualis, ut sumitur pro reatu significante deputationem ad pœnam, non verò pro malitia moraliter permanente. Unde in forma, distinguo antecedens. Qui ponit connotatum ponit totam entitatem rei, quando illius, quod res dicit de formali seu principaliter, repugnat quòd ipsi tribuatur causalitas; Vel (melius) si causat, non causat in sensu, quo ipsi imputetur; nego. Quando aliter contingeret concedo. Quare cum malitia formalis tribui nequeat Deo, vel quia illam non causat; vel (melius) si causat, hoc est solùm concursu generali, de quo non est controversia cum hæreticis, nec est sensus exclusus à Tridentino sess. 6. can. 6. Ideo nec peccatum habituale potest dici à Deo: iuxta illud Augustini lib. 83. quæstion. q. 3. *Deo auctore nemo fit deterior*. Deinde Quod ad summum ex hoc argumento concluditur, est, A Deo poni peccatum ut habituale, in quo conceptu habitualitatis nulla deformitas seu formalis malitia involuitur: Hæc enim causata fuit ab homine, & per eundem stat, quòd moraliter permaneat.

Objicies *tertiò*: Peccatum ut habituale est in damnatis, sed in his non est reatus, ergo hic non intrat in constitutione peccati habitualis. Probatur minor: non minus reatus est jus exigentiæ ad pœnam, quàm meritum jus exigentiæ ad gloriam; sed Beati non habent jus quod habebant viatores, ergo nec damnati habent jus ad pœnam, quod habebant viatores, ergo nec remanet idem reatus in damnatis, atque adeo, cum remaneat idem numero peccatum habituale, hoc non constituetur per reatum. Respondetur negando minorem. Ad probationem dico, reatum rigorese significare exigentiam, jus, seu obligationem ad pœnam. Unde sicut exigentia seu jus meriti ad gloriam non variatur per hoc, quòd gloria sit habita vel habenda, sed gloria ipsa dumtaxat est quæ variatur; ita sola pœna est quæ variatur in damnatis, non tamen reatus: nam obligatio semper æque manet. Unde ad probationem concessâ majori nego minorem.

17 Objicies *quartò*: Vi sacramenti pœnitentiæ remittitur omne peccatum habituale: iuxta illud ad Rom. 8. *Nihil damnationis est in his, qui sunt in Christo Iesu*; sed non remittitur obligatio ad pœnam, nisi solùm commutatur de reatu in pœnam æternam in obligationem temporalem, ergo peccatum ut habituale non consti-
tur per reatum. Respondetur
cõmutationem esse remissio
næ æternæ, & sic jam rer

tum, quod dicit peccatum habituale.

Pro quo Notandum *primò*: Comitti hîc sæpè errorem, vel improprium modum loquendi usurpari in acceptione horum nominum: nam quod Deus punit, & condonat vel remittit, est peccatum actuale: Quod autem aufert, tollit, destruit & abluit, est peccatum habituale, quæ est macula. Notandum *secundò*: Quòd reatus consideratur dupliciter, vel ut conjunctus & collatus cum permanentia carentiæ rectitudinis debitæ (quæ est propria significatio ejus: ut pote utrumque significans, ut constat ex Calepino,) vel ut separatus, qualiter impropriè sumitur ab aliquibus, quò modo non constituit peccatum habituale; Qualiter entitas physica actus, vel consideratur, ut conjuncta cum carentia rectitudinis debitæ, & sic ingreditur constitutionem peccati ut actualis; vel ut separata, & hoc pacto non constituit illud. Ex quo intelliges duo: *primùm*: quod licet maneret deputatio ad pœnam æternam, deletâ maculâ vi sacramenti pœnitentiæ, adhuc dici non posset, manere peccatum habituale: quia non maneret conjunctio deputationis cum permanentiâ culpæ: Qualiter licet maneat anima separata, non constituit hominem. *Secundùm*, quòd quamvis in animabus purgatorij maneat obligatio luendi pœnam temporalem, non manet peccatum veniale ut habituale: quia jam deleta est permanentia moralis, & sic conjunctio deputationis cũ ipsa soluta est; propterea q; desinit esse reatus, qui, ut hucusq; diximus, utrũque simul significat. Propter hoc judico coincidere cum nostrâ sententiam Oviedi tractat. 6. controv. 8. puncto 4. asserentis: actum præteritum connotare obligationem satisfaciendi: quia dum durat deputatio ad pœnam, necessarium est durare obligationem satisfaciendi, & luendi pœnam, saltem de potentiâ ordinariâ, secundum quam eo ipso quòd homo satisfaciat vi sacramenti sive aliâ viâ, Deus desinit deputare ipsum ad pœnam.

Objicies *quintò*: Nunquam peccatum mortale transire potest in veniale ex cõmunissimâ opinione; sed reatus ingreditur constitutionem ut habitualis, mortale transi- niale, ergo reatus ingre- &c. probatur minor: Vi contritionis vel sacramenti pœnitentiæ terminati ad peccatum mortale, obligatio ad pœnam æternam transit im pœnam temporalem, ergo jam mortale transiret in veniale. Respondetur: Hoc argumentum habere vim contra Baïum & contra ponentes peccatum habituale in solo reatu, contra nos verò nullam habere vim: cum obligationem ad pœnam singillatim non ponamus, constituere peccatum habituale; sed dicimus reatum compositum cum macula permanente constituere: Undè cum solâ obligatio seu pœna sit quæ transit, non verò macula, quia hæc ut diximus, penitus abluitur seu destruitur, inde est nunquam mortale transire in veniale.

Objicies *sextò*: Effectus rei nequit componi cum ipsa re ad constitutionem concreti; sed reatus est effectus maculæ peccati moraliter permanentis, ergo nequit componi cum maculâ ad constitutionem peccati habitualis. Respondetur distinguendo majorem: effectus rei nequit componi cum re ad constitutionem concreti in lineâ physica transeat, vel omitto. In lineâ morali: nego: Voluntas enim, quâ vovi heri, est causâ obligationis, quam habeo hodie, & tamen obligatio composita cum illâ voluntate moraliter permanente constituit votum. Itâ in nostro casu.

Objicies *septimò*: In instanti in quo quis peccat, habet obligationem luendi pœnam, sed in illo instanti non est peccatum habituale, ergo obligatio luendi pœnam non ingreditur in constitutionem peccati habitualis. Respondetur distinguendo, majorem. In instanti in quo quis peccat, obligatur ad luendam pœnam, composito reatu cum permanentiâ morali actus preteriti: nego: composito cum primo esse actus præsentis, concedo. Unde jam deducitur differentia peccati ut actualis & ut habitualis, qualiter verificatur in intentione virtuali: hæc enim ut distincta ab actuali, nihil amplius dicit, nisi fieri *ut actualis*, & conservari in effectu principali, qui est carentiâ retractationis, *ut virtualis*.

Pro completâ notitiâ veritatis & intelligentiâ nostræ sententiæ. Nota *primò*: relationem in qua diximus ex Scoto consistere reatũ, non esse respectum realem

lem, sed rationis qui consurgit ex exigentia permanentiæ moralis culpæ præteritæ, seu carentiæ rectitudinis debitæ, & deputatione activâ Dei ad tantam pœnam secundum rectitudinem justitiæ Divinæ; Et appellari debet denominatio intrinseca, quia non ficta; Et ejus fundamentum est, hominem peccasse, & Deum secundum suam justitiam sic debere judicare. Nec video, quid de re ipsâ dubitari possit, nisi ex industria velit aliquis eam, nimium investigando, reddere obscuram: ut benè advertit Lugo suprà n. 45. Nota *secundò*. Compatibile esse, quòd licèt una relatio non sit intensior aliâ in se, seu ratione sui, tamen unum peccatum habituale maius sit alio, licet utrumque in prædicta relatione consistat: nam extrema inter quæ versatur reatus suscipiunt magis, & minus in genere moris. (Et est communis doctrina in Metaphysica tractat. de Relatione, ubi dicitur: magis similia esse duo extrema alba, verbi gratiâ, si talia sint in gradibus æqualibus, quàm si sint in inæqualibus;) attamen cum fundamentum, & terminus relationum nullo modo suscipiant magis, & minus, nec ipsæ relationes suscipiunt; Verùm, cum macula moralis, quæ est fundamentum relationis, in qua consistit reatus, in genere moris suscipiat magis, & minus, & similiter pœna quæ est terminus ad quem relationis, inde est reatum etiam dici majorem vel minorem, attentâ gravitate maculæ, & gradibus pœnæ. Sicque bene verificari, unum peccatum habituale esse maius alio: Quòd etiam probatur ex tritâ Metaphysicâ in susceptione magis, & minus, quàm in carentijs quotidie assignamus ratione formarum. Propterea à tractatu de quatuor Novissimis dicitur: pœnam damni, quæ est carentia beatitudinis esse maiorẽ in uno dãnato, quàm in alio.

19 Sed contra præfatam doctrinam Objicies *ultimò*: Reatus per me insurgit in homine, qui peccavit, eo formaliter quia voluntas Divina ordinat illum ad pœnam correspondentem secundum rectam justitiam peccato, ita ut illa ordinatio seu deputatio passiva sit formale constitutivum reatus, ergo Deus causat peccatum habituale. Probatur consequentia: Quia oculus, verbi gratiâ, causat visionem, quæ extrinsecè denominat obiectum visum, oculus est causa denominationis illius extrinsecæ, ergo Deus causat ordinationem activam ad pœnam, ex qua deputatione seu ordinatione extrinsecè denominatur homo, & constituitur reatus, Deus erit causa peccati habitualis. Ad hoc argumentum habes responsionem supra *Obiectione secundâ*: Iuxta quam Fateor, Deum esse causam reatus, ut præcisè significat deputationem ad pœnam, non verò ut significat etiam culpam præteritam moraliter permanentem, quæ est obligatio ad pœnam, prout ab homine; propterea non est causa peccati habitualis: nam quando explicatur per reatum, est considerabilis duplex conceptus, alter, qui ortum habet ab homine, alter qui à Deo, prior est conceptus culpæ, posterior vero deputationis ad pœnam, iuxta assignationem Calepini supra. Nec obstat, quòd aliquis dicat, reatum propriè, non significare nisi obligationem ad pœnam: Quia adhuc in isto posset duplex conceptus distingui, nempè obligationis ad pœnam, prout ortum habet ab homine ex sua culpa, & talis ab homine præcise causatur; & obligationis ad pœnam prout à Deo deputante, seu ordinante ex sua justitia, & talis à Deo quidem solo est.

Urgebis: Qui causat constitutivum rei, totam rem causat; Per me constitutivum peccati habitualis est reatus, ergo me assignante Deum causare istum reatum, debeo fateri causare peccatum habituale. Respondetur: reatum dupliciter considerari posse, vel ut effectum, seu pœnam peccati habitualis, quo modo fateor causari à Deo: pœna enim est effectus culpæ: Et hoc pacto carentiam gratiæ quis negabit etiam causari à Deo. Vel reatus consideratur, ut significat applicationem permanentiæ moralis carentiæ rectitudinis debitæ ad illum, hoc modo absolutè non attribuitur Deo: Qualiter? quia applicatio carentiæ rectitudinis debitæ ad entitatem physicam actus, qui est peccatum actuale, non attribuitur Deo absolutè, & propriè, est falsum peccatum actuale tribui Deo. In forma ad argumentum, nego majorem demus hunc casum: Deus causare animam, & nullo

currere ad unionem cum corpore: Ecce causam constitutivi formalis rei, & tamen ille homo constitutus ex illa, & corpore, non tribuitur Deo ut causæ: quia ad applicationem non concurrit: Hoc in isto casu impossibili applica ad nostrum in præsenti.

20 Inquires *primo. Utrum Peccatum habituale dici possit effectus peccati actualis?* Cardinalis Lugo ubi supra n. 66. distinguens peccatum actuale ab habituali, illud ut partem, hoc ut totum, ait, quòd sicut Angelus ut conservatus, est effectus sui ipsius, ut producti, ita peccatum, ut habituale, est effectus peccati ut actualis.

Non placet: quia secundum nostra principia esse, & conservari sunt idem: Et eodem modo philosophandum est in hoc puncto, sicut in intentione virtuali: Hanc autem Scotus 2. dist. 6. p. 6. n. 2. non ponit fore effectum intentionis actualis, licèt illud aliud requisitum, ut constituatur intentio virtualis, sit effectus intentionis actualis, ut suprà diximus: Et ratio est: quia intentio virtualis est aggregatum ex intentione præteritâ, & carentia retractationis. Unde licèt carentiâ retractationis sit effectus intentionis actualis, tamen hoc totum *intentiõ virtualis* non erit effectus ejus. Sic similiter licèt reatus sit effectus peccati, ut actualis, tamen quia permanentia moralis non est effectus, sed ipsum peccatum ut actuale conservatum in tali effectu, peccatum ut habituale, ut pote quia est aggregatum, dici nequit effectus peccati ut actualis.

21 Inquires *secundò: Utrum possit Deus condonare culpam habitualem, relinquendo in peccatore reatum pœnæ?* Pro Responsione Nota: Quòd reatus pœnæ potest dupliciter sumi, vel ut est effectus peccati actualis, qui compositus, seu connotans permanentiam moralem constituit peccatum habituale: Et hoc modo condonando culpam, semper remittitur reatus: Cuius ratio est, quia mutuò à se ipsis pendent in sui conservatione reatus, & macula, ita ut reatus tamquam à causa pendeat in conservari à macula, & hæc tamquam ab effectu à reatu: Qualiter intentio virtualis, & retractatio mutuò à se ipsis pendent in conservari, ita ut permanentionis præteritæ pendeat tanquam ab effectu à non retractatione, & non retractatio tamquam à causa à permanentiâ intentionis præteritæ. Uel potest sumi reatus ut dicit commutationem debiti pœnæ, quo pacto quotidiè condonat Deus culpam, non remittendo pœnam, sed commutando. Hæc doctrina exemplificatur in voto, cuius obligatio commutatur, & tunc licèt remittatur illa obligatio anterior orta ex voluntate vovendi, tamen manet alia obligatio distincta; Et sic reatus priori modo respicit justitiam punitivam, posteriori vero modo misericordiam.

Secundum hanc doctrinã Respondetur: Quòd nec de potentiâ absolutâ poterit Deus condonare culpã non remittendo reatum, neque è contrà: nam hæc ita sunt connexa, ut unum sequatur ex alio. Quare in casu quo cum peccato mortali Deus conservaret gratiam, maneret homo gratiam illam habens cum reatu ad pœnam; Similiter dic in casu, quo Deus remitteret pœnam, non condonando culpam: nam semper peccator ex maculâ ordinaretur ad pœnam: qualiter licèt non præmiaret Deus hominem, qui habuit meritum de condigno, tamen homo semper maneret cum iure ad præmium. Et Notandum est attentè: quòd aliud est remittere pœnam, aliud reatum pœnæ, illud enim sequitur ex hoc; Tamen idem est remittere culpam, & reatum pœnæ. Sic salvatur dictum Scoti 4. dist. 21. q. 1. nimirum: Secundum Sanctos distingui remissionem culpæ & remissionem pœnæ; attamen non distinguitur remissio culpæ à remissione reatus. Hæc doctrina, si subtiliter ruminetur, est proculdubio verissima: Sed Restat pro exactâ notitiâ omnium quæ totâ hac quæstione diximus, sequens dubium examinare.

22. Inquires *tertiò: Utrum remitti possit Peccatum de potentia absoluta sine ulla mutatione physica peccatoris?* Quòd quidem intelligitur de peccato habituali, seu de macula derelicta ex peccato præterito: nam certum est peccatum actuale, seu actualiter durans non posse remitti sine retractatione peccatoris: Est enim Chymericum dicere: posse Deum remittere peccatum, & hominem permanere actualiter cum affectu voluntario, & formali talis peccati. Respon-

deo

deo igitur *affirmativè*. Et est sententia communis, & tenet Scotus 1. dist. 17. q. 2. n. 29. & 2. dist. 28. n. 7. & 4. dist. 1. q. 6. n. 4. & 7. & dist. 14. q. 1. & dist. 16. q. 2. Alensis Bonavent. Nominales. Medina codice de Pœnitentia, tract. 1. q. 7. & 12. & plures alij citati à nostro Felix tract. de gratia cap. 8. diff. 13. Est contra aliquos, quorum nonnulli requirunt infusionem gratiæ habitualis; Alij verò actũ retractationis ex parte peccatoris; Alij denique aliquam mutationem physicam, sivè in hoc, sivè in illo genere. Fundamentum nostræ assertionis maiori ex parte pendet ex dictis totâ hac quæstione, ubi satis explicavimus constitutivum formale peccati habitualis: Cum enim adæquatè salvetur, & præcisâ privatione gratiæ, & retractatione aut quolibet alio actu ex parte peccatoris, positâ præcisè permanentiâ morali culpę ptęteritæ, connotante, seu habente pro effectu deputationem ad pænam. Hinc est solo actu Dei condonantis culpam remitti omnino, & tolli peccatum habituale, præciso quocumque alio: Si enim Deus desinit deputare peccatorem ad pœnam, desinit etiam permanere moraliter culpa præterita, atque adeò tollitur omninò, seu remittitur peccatum.

Probatur *primò* contrà priores auctores requirentes infusionem gratiæ. Caietan. Valent. & alios: Inter homines qui anteà fuerunt inimici, datur vera reconciliatio, & verè remittitur offensa, absque aliqua qualitate in alterutro producta, ergo multò meliùs poterit hoc fieri à Deo: Plura alia quæ favent, & comprobant hanc partem nostræ assertionis habentur suprà in initio quæstionis. Probatur *secundò* contra asserentes requiri necessariò actum retractationis: Talis actus solum posset requiri ad remissionem culpæ tamquam dispositio; sed quamcumque dispositionem præcipuè in genere moris potest Deus prætermittere, ergo & sine retractatione præviâ remittere peccatum Et confirmatur, quia certum est, posse Deum non condonare culpam, quacumque retractatione positâ ex parte peccatoris, ergo & posset condonare ipsâ non positâ. Consequentia patet: quia si esset dispositio essentialiter requisita, sicut ad positionem formæ deberet ipsa præcedere, ita ad positionem ejus deberet forma necessariò subsequi, sed hoc non est verum, ergo neque illud. Et ex his constat, nullum omnino alium actum requiri ex parte peccatoris: Cum enim peccatum habituale ex dictis consistat in deputatione ad pœnam, compositâ, seu connotatâ à permanentiâ morali culpæ præteritæ, quòd totum tunc auferetur, cum Deus desinit deputare peccatorem ad pœnam: hinc est, posse de potentiâ absolutâ tolli omninò, & remitti peccatum absque ullo actu, aut mutatione aliquâ physicâ ex parte peccatoris, sed tantum morali. Bene verùm est, quòd de potentiâ ordinariâ plura debent apponi ex parte peccatoris ad remissionem suæ culpæ, sed quia Deus in hoc casu prætermitteret quamcumque legem de facto positam, ideò non est mirum, quòd sublato illo, in quo essentialiter consistit peccatum habituale, reliqua prætermittantur, videlicet actus retractationis, & infusio gratiæ, quæ solùm ex lege ordinaria cõcomitantur remissionem culpæ: Ex quo habes, aliud esse inquirere, In quo consistit peccatum habituale? aliud verò quæ sunt quæ de facto concomitantur ipsum?

23 Sed contra Objicies *primò*. Non potest peccatum deleri ab anima nisi de immundâ fiat munda; sed hoc fieri non potest nisi per aliquam mutationem animæ, mediâ aliquâ formâ positivâ absolutâ, [quia ad relationem non datur per se motus ex 5. Physicor.] ergo mediâ gratiâ sanctificante. Respondetur distinguendo. Quia ad remittendum peccatum, culpam vel offensam necessum quidem est, quod anima, cui remittitur, mutetur de culpa ad non culpã (quã mutationem vocant negativam, quia habet pro termino ad quem *non esse culpæ*;) non tamen est necessarium quod mutetur de culpa ad aliquid positivè oppositũ cum culpa, peccato, vel offensa. Igitur si Deus remitteret peccatum sine infusione gratiæ sanctificantis aut alterius doni positivi, sed per meram condonationem offensæ, anima diceretur munda negativè: scilicet quia de ipsa verificaretur, quod erat sine immunditie; non autem diceretur munda positivè, quia non posset verificari

bebat munditiem positivam.

Objicies *secundò*. In peccato deformitas opponitur gratiæ, ut privatio opponitur habitui, sed privatio non potest tolli nisi per positum habitus oppositi, ergo nequit tolli peccatū nisi per positionem gratiæ: maior est D. Augustini dicentis (teste Scoto 4. dist. 1. q. 6. n. 3.) quod culpa, & gratia opponuntur sicut tenebræ, & lux in aere. Respondetur, negando maiorem: Etenim peccatum non est privatio gratiæ, nec habet aliquam physicam oppositionem cum ea, ut iam supra diximus, & habetur communiter: in viâ Scoti tract. de Charitate & de gratiâ; Augustinus autem solùm intendit, quòd de facto, & ex ordinatione Divina semper ad positionē peccati mortalis in anima sequitur exclusio gratiæ sanctificantis, & è contra ad positionem gratiæ sequitur destructio peccati mortalis; sicut ad positionem lucis in aere sequitur destructio tenebrarum, & è contra; Non tamen vult, quòd sicut oppositio reperta inter tenebras, & lucem est privativa, & physica, ita sit etiam oppositio reperta inter peccatum, & gratiam. Est enim per se notum, habitum solùm privativè opponi cum sua carentia, & consequenter quod gratia sanctificans solum opponitur cum carentiâ gratiæ.

Dices: Quòd peccatum mortale habituale est carentia habitus gratiæ sanctificantis. Sed contrà; quia si Deus creasset hominem in puris naturalibus, non infundendo illi gratiā sanctificantem, & aliàs homo ille non peccaret, haberet quidem carentiam gratiæ sine peccato mortali habituali, ergo istud distinctum quid est à carentiâ gratiæ sanctificantis.

Objicies *tertiò*. Culpa non potest deleri, nisi tollatur deordinatio: sed ista non potest tolli nisi per gratiam, ergo neque culpa. Maior probatur *primò*: quia culpa habitualis nihil aliud est, quam ipsummet peccatum, seu deordinatio actualis moraliter perseverans. *Secundò*: Quia dato quòd culpa mortalis habitualis sit quid distinctum à deordinatione, dum ista non
litur, potest propter illam infligi
ena, ergo quia non erat dimissa
: pœna enim sine culpa in-
potest. Respondetur ex
m num. 7. negando mi-
norem. Et ratio mihi est: quòd cum peccatum habituale non sit aliquid physicè afficiens animam peccatricem, sed quid morale, ut constat ex dictis, poterit tolli per aliam moralitatem oppositam scilicet per hoc quòd anima ista terminet actum, quo Deus remitteret culpam: sicut à debitore tollitur debitum, seu obligatio solvendi, per hoc tantùm quòd creditor illi remittat debitum: unde patet: Ad solvendum argumentum abstinendū nobis esse ab examine veritatis maioris propositionis, nec non illorum quæ in ejus probationem assumuntur.

Objicies *quartò*. Si culpa dimittitur, divina offensa dimittitur, ergo peccator Deo reconciliatur, & per consequens Deo fit acceptus; sed hoc fieri nequit sine infusione gratiæ, ergo sine ista peccatum mortale remitti non potest. Et confirmatur, quia si non manet inimicus, manet amicus. Respondetur distinguendo consequens enthimematis: Quia in casu quo auferret peccatum mortale sine infusione gratiæ, peccator reconciliaretur Deo negativè (scilicet quia manebit sine culpa, & offensa, & consequenter non inimicus) non tamen positivè: quia non acceptabitur ad amicitiam Dei per infusionē gratiæ, imò neque per extrinsecam acceptationem (ut suppono) & consequenter non manebit positivè amicus. Unde patet ad confirmationem: Datur enim medium inter positivè amicum, & positivè inimicum scilicet abstrahere ab utroque: sicut inter album positivè, seu nigrum, datur medium scilicet subiectum sine albedine, & nigredine. Hac enim ratione si Deus creasset hominem, & non infudisset ei gratiam sanctificantem, & aliàs homo ille non peccaret mortaliter, non esset positivè amicus, nec positivè inimicus. Et idem dicendum est in præsenti casu quo Deus remitteret culpam mortalem sine infusione gratiæ sanctificantis.

24 Objicies *quintò*: Quamdiù peccatum est voluntarium est irremissibile; sed quousque retractetur est voluntarium, ergo si non retractatur, nequit à Deo remitti. Respondetur: quòd si hoc esset verum, nec per infusionem gratiæ solam, nisi etiam concomitaretur actus retractationis, posset deleri, & remitti peccatum. Quòd optimè

mè probat, & prosequitur Suarez lib. 7. de Gratia cap. 23. n. 10. Unde consequentiùs loquuntur contrariè opinantes, si utrumque requirant. Sed neganda est minor: nam transacto actu, solùm manet denominatio actus præteriti, videlicet quòd fuerit voluntarius; non tamen manet actualiter, aut virtualiter voluntarius: Ad hoc enim requiritur necessariò aliqua consideratio, & voluntas actualis, quę virtualiter aliam contineat, quæ quidem in præsenti non invenitur: nam eo ipso quòd quis cesset ab actuali peccato, incipit ipsum peccatum esse non voluntarium: esto non possit dici involuntarium, donec retractetur. Imo ut bene notat Suarez ibidem, nunquam peccatum semel voluntarium, potest fieri involuntarium elicitivè, sed ad summum obiectivè, quatenus potest esse obiectum subsequentis displicentiæ. Tunc autem illa denominatio obiectiva recepta ab actu, licèt de potentiâ ordinaria constituat dispositionem ad remissionem culpæ, non tamen ita essentialem, quin Deus de potentia absoluta possit prætermittere illam.

Obijcies *sextò*: Macula habitualis ex parte consistit in aversione à Deo, & conversione ad creaturam; sed hoc non tollitur nisi per actum contrarium nempè retractationem, ergo talis necessariò requiritur. Probatur minor: nam talis macula est extrinseca denominatio quæ fundatur in actu præterito, ergo si iste actus non aufertur per retractationem, nec talis macula auferri potest. Respondetur negando antecedens, nam ut constat ex dictis totâ hac quæstione, transacto actu peccati, in quo quidem imbibitur illa aversio actualis à Deo, solùm manet in peccatore rario injuriæ, ob quam dignus est odio Dei, & obligatus manet ad pœnam: Quòd totum aufertur per voluntatem Dei condonantis offensam. Item si requireretur retractatio, ut dicunt contrarij tamquam formaliter opposita cũ aversione ingrediente rationem formalẽ maculæ, sequeretur, aliquid peccati tolli formaliter per actum hominis, & aliquando naturalem, si retractatio esset naturalis. Quòd est contra Scripturam tribuentem soli Deo perfectam & integram remissionem culpæ.

25 Obijcies *septimò*, Non potest homo transire ab statu maculæ ad statum munditiei, & carentiæ peccati sine alicuius personæ mutatione; sed non per mutationem Dei, ergo ipsius peccatoris, ergo ut tollatur peccatum requiritur aliqua mutatio realis in eo. Et confirmatur: quia non potest peccatum remitti à Deo, nisi deponat odium, & diligere incipiat, quẽ odio habebat; sed hæc dilectio terminari debet ad obiectum re verâ, & non tantùm apparenter bonum, ergo necesse est ut ille qui erat malus, fiat bonus, quod sine mutatione intelligi non potest. Respondetur: Quòd cum transacto actu peccati nihil physicum maneat in homine, sed solùm quid morale, optimè potest tolli à Deo peccatum per solam mutationem moralem in homine: nam sicut homo remittendo alteri offensam, vel debitum facit, ut ille qui anteà erat ei offensus, vel debitor, iam non sit, sine ulla mutatione physica ejus, cui fit remissio: Sic posset facere Deus; hac interveniente differentiâ, quòd homo ut remittat alteri, habet novum actum voluntatis, quo mutatur, Deus autem sine mutatione potest ex æternitate habere decretum, seu determinationem voluntatis pro tali tempore: Quidquid enim potest humana voluntas rectè velle per plures actus, & mutationem eorum, potest divina voluntas excellentiori modo velle ex æternitate simpliciſſimo actu, cum respectu, vel terminatione liberâ (quid quid illa sit) ad diversa tempora. Et potest esse exemplum in casu, quo Deus alicui remitteret obligationem voti, ubi sine ulla mutatione physicâ fieret de debitore, & obligato non debitor, & non obligatus.

Dices cum Vasquez: Necessarium esse quòd Deus revelet homini illam voluntatem suam; tunc autem daretur mutatio physica ex parte hominis scilicet actus cognitionis. Sed contra: Illa revelatio non tollit debitum, sed supponit ablatum: Non enim fit mutatio revelationis per voluntatem remittendi, sed per novum actum voluntatis nostro modo intelligendi, atque adeo sistendo præcisè in priori actu, ille habetur sine mutatione Dei aut hominis; Nec est necessa[illegible] per se, ut tollatur debitum, illa [illegible] velatio, potens est enim Deus [illegible] hoc facere, non expectat[illegible]

vel acceptatione hominis. Illa ergo revelatio non est per se ad hoc necessaria, sed solùm ne homo ex conscientia erronea adhuc putet se debitorem. Item si hoc idem concedatur in nostro casu, id ipsum est quod nostra sententia intendit: nimirum ad remittendum peccatum sufficere voluntatem divinam sine mutatione physica peccatoris, quâ formaliter destruatur peccatum; licèt requiratur aliqua revelatio vel nova notitia, quâ homini constet, se esse liberum à vinculo peccati, ne ex conscientia erronea adhuc putet se esse in peccato. Nec talis revelatio esset necessaria, si fingamus, peccatorem incidisse in amentiam perpetuam, & Deum velle illi remittere peccatum nullam aliam intrinsecam gratiam illi concedendo: quia tunc nec ille esset capax revelationis, nec illa esset utilis ad aliquem effectum moralem.

Ad confirmationem Respondeo ex dictis: posse Deum deponere odium, etiamsi qualitatem aliquam, vel actionẽ illi non conferat. Quoad illud verò *diligere incipiat* distinguendũ est: quia non solum est dilectio voluntas conferendi bonum, sed etiam auferendi malum aliquod; quia carere malo inter bona computatur, quæ merito diligi & desiderari possunt. Igitur ut Deus remittat peccatum, necesse est ut diligat: tamen de potentia absoluta non est necessarium ut diligat positivè, sed satis est ut diligat auferendo malum, & hoc modo diligit in nostro casu, unde fertur non in objectum apparens, sed in verè bonum objectum & proportionatum tali amori, id est in objectum vere carens malo illo, licet non habeat specialem bonitatem positivam; Et hæc est mutatio moralis, quæ fit in tali objecto, dum ex peccatore fit non peccator.

QUÆSTIO II.

In quo consistat Formalis ratio entis supernaturalis.

PRÆMITTO *primò*, supernaturalitatem ut ex ipso nomine constat esse rationem alicujus entis supra naturam, & difficultatem consistere explicando, quæ natura sit supra quam concipitur esse ens supernaturale, scilicet excedat vires effectivas naturæ seu Agentis quod naturaliter producit? An vires materiales seu subiecti recipientis? An utrũq;? Rursus an iste conceptus excludens naturam sit relativus vel absolutus, positivus vel negativus? Nec in præsenti examinamus, quæ sit supernaturalitas quoad substantiam, vel quoad modum (de hoc enim inferiùs) sed solùm in communi quatenus abstrahit abhis differentijs.

Præmitto *secundò*, illos auctores qui docent supernaturalitatem esse conceptum rei, aut formæ eminentioris ordinis, non satisfacere quæstioni propositæ, sivé hanc eminentiam declarent respectu omnium substantiarum existentium, & accidentium ipsis connaturalium: ut Coninch disp. 4. de Actibus supernaturalibus; Sive dicant esse supra exigentiam omnium substantiarum etiam possibilium: ut plures recentiores cum Caietano 1. p. q. 12. ad art. 4. (cuius sententiæ falsitas ex dicendis in calce quæstionis apparebit.) Sive tandem affirment supernaturalitatẽ excedere omnes substantias existentes, & cum eis connexas physicè, vel intentionaliter: ut tenet Ripalda de ente supernaturali disp. 3. sect. 2. Hi enim modi explicandi supernaturalitatem, licèt aliquid veri contineant, non sunt ad rem nostræ quæstionis, in qua supponimus esse aliquam rationem eminentem, & superioris ordinis. Et inquirimus unde dignoscatur hic excessus, & perfectio entis supernaturalis? Quia verò in re difficili, nec satis comperta plures sunt sententiæ, priùs quàm nostram aperiamus, necessariò abjiciendæ sunt, si non omnes (esset enim infiniti negotij) saltem præcipuæ, & magis communes.

1 Sit ergo prima conclusio. *Supernaturalitas nequit consistere in aliquo cõceptu negativo.* Hanc conclusionem statuimus contra aliquos, qui apud Anton. Perez. certam. 4. cap. 3. asserunt, supernaturalitatem nihil aliud esse quàm negationem entis naturalis, intelligentes nomine naturæ potentiam subiectivam, sivè creativam non potentem concurrere naturali virtute ad recipiendum tales formas supernaturales, sed quòd solùm eas recipiat per potentiã obedientialem. Et hoc est secundum istos supernaturalitatem importare negationem naturæ.

ræ. Sed abſtrahendo modo ab illa difficultate de potentia receptiva formarum ſupernaturalium. Quam certum eſt in doctrina Scoti eſſe naturalem ex q.1. Prologi n.21. nec in ſubjecto reſpectu actus ullam reperiri ſupernaturalitatem. Quidquid ſit inquam de hoc. Dictam opinionem inſufficienter explicare ſupernaturalitatem per conceptum negativum, probatur *primò* ſic: Quia eſſe ſupernaturale dicit perfectionem ſupra ens naturale, ſeu ens ordinis naturalis ſaltem in aliquo ſenſu; ſed nulla perfectio convenit per negationẽ præciſe, ergo. *Secundò* iſta negatio dependentiæ à natura oritur ex perfectione aliqua ipſius formæ ſupernaturalis, ergo eſſe ſupra naturã non ſolum dicit negationem, ſed entitatem poſitivam, à qua talis negatio dimanat. Conſequentia eſt evidens, & antecedens probatur. Quiâ quærenti: Cur charitas, verbi gratiâ, vel lumen gloriæ non recipiantur in potentia ſubiectiva naturali ſed obedientiali? Neceſſariò reddenda eſt aliqua ratio, ſcilicet quia charitas, & huiuſmodi formæ ſunt adeo perfectæ in aliquo ſenſu, ut nulla creatura poſſit naturaliter concurrere ad illarum fieri ſecundum naturalem potentiam, ergo conceptus ſupernaturalitatis non plenè explicatur per negationem, niſi aliud addatur, & explicetur illa perfectio, propter quam ineſt talis negatio.

Dices: Perſonalitatem conſiſtere in negatione, ut probalius eſt in ſententia Scoti 3. diſt.1.quæſt.1. Et nihilominus perſonalitas eſt perfectio naturæ intellectualis, ergo idem dici poteſt de ſupernaturalitate. Reſpondetur *primò* ex Scoto ibidem n.10.negationem, quæ non dicit repugnantiam, qualis eſt illa, in qua conſiſtit perſonalitas creata non dicere neceſſariò entitatem poſitivam, ad quam ſequatur; ſecus verò ſi dicat repugnantiam, qualem dicit perſonalitas Divina. Supernaturalitas autem dicit negationem dependentiæ à natura: quia repugnat ſibi, quatenus ſupernaturale eſt, dependere à natura; propterea competit ſibi hæc negatio ratione alicuius poſitivæ perfectionis. Et de hac inquirendum eſt ultrà. Reſpõdetur *ſecundò*, perſonalitatem formaliter, & in recto non dicere perfectionem, ſed ſolùm denotare perfectionem in natura quæ exigit independentiam à ſubiecto, & ſuppoſito. Unde admiſſa paritate, ſi dicatur iſtam negationem exigi ab ente ſupernaturali, reſtabit examinanda radix talis negationis: Cur ſcilicet hæc forma petat independentiam à potentia naturali; illa vero non?

2 Secunda Concluſio. *Supernaturalitas non conſiſtit in aliquo reſpectu ad Deum ut Trinum.* Eſt contra Zumellũ 1. 2. quæſt.110. art.4. diſp.5. parte 2. Qui non ſatis explicat, qualiter entia ſupernaturalia reſpiciant Deum, an ut cauſam efficientem an ut ſubiectum terminativum? Propterea, Granados tractat. 4. de Gratia diſp. 8. n. 48. explicat talia entia reſpicere Trinitatem ut cauſam exemplarem: nam eminentia, & perfectio huiuſmodi entitatum modo quodam perfectiſſimo aſſimilatur Trinitati. Probatur ergo *primò* concluſio ex Scoto pluribus in locis præſertim collat. 19. & 22. & in reportatis 1. diſt. 33. q.1. & in Oxomienſ. diſt.13. n. 20. Habitus virtutum Theologicarum, & actus procedentes ab eiſdem terminãtur intrinſecè, & formaliter ad Deum ſub conceptu præciſo Deitatis, ergo non poteſt conſtitui ſupernaturalitas per ordinem intrinſecum ad Trinitatem. *Secundò* in ſententiâ ſatis communi actu naturali fidei aſſentit hæreticus myſterio Trinitatis, actu etiam ſupernaturali, & Theologico credit Fidelis Deum eſſe unum, & tamen iſte actus non terminabitur ad Trinitatem, ſed ad Deum ſub ratione unius.

Dices, in tali caſu reſpicere Trinitatem mediatè. Sed contra quia hâc ratione omnes actus reſpicientes Deum ut Unum dicendi eſſent ſupernaturales: quia etiam reſpiciunt mediatè Trinitatem. Deinde probatur *tertiò* concluſio: Quia plures virtutes morales, quæ in opinione Thomiſtarum ſunt ſupernaturales, reſpiciunt aliquid extra Deum, & ſaltem Deum non ut Trinum: ut de ſe patet: nam temperantia, verbi gratia, quem ordinem intrinſecũ poteſt habere ad Trinitatem?

Quòd *ſi ſecundò* dicas: Supernaturalitatem reſpicere Deum Trinum ut efficientem. Hoc dici non poteſt pertinere ad rationem entis ſupernaturalis: quia quicumque effectus in toto rigore naturales producuntur à tota Trinitate: cum ex communi T[illegible] logorum ſententia opera Trin[illegible]

extrà sint indivisa. Nec explicatio Granados aliquid iuvat: magis enim assimilatur Trinitati homo conditus ad imaginem, & similitudinem Dei, & personarum, quàm quod vis accidens supernaturale, quod non dicitur factum secundum hanc similitudinẽ; ergo si aliunde non explicetur entitas supernaturalis, prædicta expositio erit insufficiens.

Et si *tertiò* dicas, Deum ut Trinum non verò ut Unum dicendum esse supernaturale, cuius ratio est: quia ut Unus cognoscitur naturaliter, ut patet ex demonstrationibus Philosophorum, non verò ut Trinus. Respondetur negando assumptum: si enim supernaturalitas accipitur propriè, & univocè, non reperitur in Deo nec ut Uno, nec ut Trino; ut infrà dicemus; Si verò intelligatur, Deum excedere tam in essendo, quàm in esse intelligibili omnem perfectionem, & vires entis naturalis, non minùs convenit naturæ Divinæ ut Uni, quàm ut existit in tribus. Ad probationem dico: ex tendentia actus non inferri supernaturalitatem obiecti, ut exemplo hæretici ostendimus; Philosophi autem, ideo non sunt assequuti mysterium Trinitatis: quia cum illorum discursus à rebus creatis procederet, nullum habuerunt medium, quò personarum distinctionẽ demonstrarent, propter operum ad extra indivisionẽ. Quòd intellige de cognitione distincta, & perfecta; nam Sapientes Gentilium ad aliqualem huius mysterij notitiam perveniisse, satis constat.

3 Tertia conclusio: *Supernaturalitas non consistit formaliter in solo respectu ad Deum ut Unum, aut ut actum purum*: Ut explicant aliqui recentiores: ut P. Albertinus apud Ripaldam disp. 4. sect. 2. Probatur: Quia Deus ut unus non terminat solos respectus, seu tendentiam actuum supernaturalium: Diligimus enim Deum præcisa ratione personarum, amore tamen, tam naturali, ut Philosophos dilexisse verisimile est, quàm supernaturali: ut ex charitate diligunt justi, siuè ex speciali auxilio: dilectione tamquam dispositione proximâ ad justificationem, ergo solo respectu intrinseco ad Deum ut unum nequit formaliter cõstitui ens supernaturale. Nec, Deum ut unum specificare supernaturalitatem non ut auctorem naturalem, sed ut supernaturalem. Sed contra *primò*: quia Deus in se secundum præcisam rationem Deitatis nec est ens naturale nec supernaturale; sed solùm dicitur auctor naturæ & auctor supernaturalis prout hos vel illos effectus causat, ergo penes ordinem ad Deum ut sic non potest intelligi formalitas supernaturalitatis. *Secundò*: Admisso gratis, Deum esse in se formaliter supernaturalem, non constitueretur ens supernaturale per ordinem intrinsecum ad tale objectum: nam communiter Scotistæ & plures etiam recentiores, quos refert Ripald. sup. n. 10. & ipsemet insinuat ibid. & n. 11. sustinẽt objectum supernaturale, qualecumque sit attingibile esse actu naturali, ergo tali respectu nequit supernaturale constitui, in casu, quo Deus & supernaturalitas actu naturali attingerentur: nam tam intrinsecum ordinem diceret iste actus ad objectum illud ut terminativum, quàm diceret alius actus supernaturalis: cum omnes actus idemtificent sibi respectum ad suum objectum terminativum.

4 Quarta conclusio. *Supernaturalitas non consistit in participatione Divinæ essentiæ aut attributorũ ejus ut in se sunt.* Hæc conclusio sic absolutè proposita militat primò contra Joan. Vincent. relectione de gratia Christi q. 1. Curiel. q. 110. art. 1. dub. 1. & alios recentiores, qui ponunt supernaturalitatem in eo, quòd entia supernaturalia participent essentiam divinam & attributa prout sunt in se, naturalia verò prout sunt in alio: *secundò* militat contra Herice 1. p. d. 48. p. 3. asserentem supernaturalitatem explicandam esse per connexionem cum vnione immediata Dei ut est in se, sive unio sit physica; qualis est hypostatica, sivè intentionalis: ut visio, & amor beatificus. Probatur conclusio, & impugnatur simul uterque modus dicendi: Quia ista participatio, connexio aut unio non potest esse per identitatem: solus enim Deus ob suam infinitatem identificat sibi perfectiones attributales & omnia quæ sunt in ipso; Nec potest esse substantialis: hæc enim est hypostatica, & repugnat actui aut habitui penes ordinem ad subjectum, nec denique potest intelligi per specialẽ aliquã participationẽ: quia sicut Deus, cuiusq; attributa participantur ab ente supernaturali, ita etiam ab en-

te

te naturali. Nec valet dicere perfectiori modo participari ab ente ſupernaturali, quàm à naturali: quia contrà eſt, quòd plura ſunt entia naturalia, quæ perfectiùs participent divinum eſſe, quàm ſupernaturalia, quod commune eſt & certum in via Scoti, & modò facilè oſtendo: nam participare divinum eſſe nihil aliud eſt, quàm creaturam aſſimilari creatori, undè quæ perfectiùs aſſimilatur, perfectiùs & plenius participat, ſed quælibet ſubſtantia naturalis & maximè ſpiritualis perfectiùs aſſimilatur creatori, quàm accidentia ſupernaturalia, ergo perfectiùs etiam participat divinum eſſe, ergo in hujuſmodi reſpectu aut connexione participationis nequit conſiſtere ſupernaturalitas.

5 Quinta concluſio. *Supernaturalitas non conſiſtit formaliter in eo quod forma ſupernaturalis præciſe indebita ſit cuivis entitati potentiali.* Eſt contra plures recentiores, Ripaldam diſp. 5. ſect. 2. & alios. Probatur. Quia plures ſunt formæ naturales, quæ non ſunt debitę alicui naturæ. Et è converſo plures ſupernaturales quæ debentur alicui entitati creatæ, ergo ſupernaturalitas aut naturalitas non conſtituitur formaliter ratione debiti aut indebiti alicui creatæ naturæ, aut creabili. probatur antecedens, quoad primam partem: quia ex infrà dicendis ſpecies abſtractiva repreſentans myſterium Trinitatis non eſt ſupernaturalis, & tamen eſt indebita naturæ Angelorum, ergo non conſtituitur ſupernaturalitas per eſſe indebitum. Rurſus aliqua dona ſeu habitus indidit Deus primo Parenti ab inſtanti ſuæ creationis: ut probabilior tenet opinio; & tamen iſti habitus non ſunt ſupernaturales, quantumcumque eſſent indebiti naturæ, ergo, &c.

Dices: His habitibus perfici naturam in eſſe naturali, id eſt ſecundum potentiam & inclinationem naturalem, non verò ſecundum potentiam obedientialem, ſecundum quam perficitur formis ſupernaturalibus, ergo debentur ipſi. Reſpondeo, non quia forma eſt perfectiva naturæ ſecundum potentiam naturalem, eſſe debitam ipſi: nam in ſententia Scoti quæſt. 1. prologi §. ad quæſt. & eſt certum in ejus ſchola tract. de Beatitud. & de viſione: natura rationalis naturaliter inclinatur ad actus & habitus & quaſcumque alias formas ſupernaturales, & tamen non debentur ipſi. Solùm ergo dicimus eſſe debita naturæ, quæ ad ejus conſervationem neceſſario ſpectant: ut qualitates conſervativæ viventium, & ea quæ requiruntur, ut agentia exire poſſint in ſuas operationes, qualis eſt divinus concurſus. Nec admittendum eſt in ſchola Scotica illud de potentia obedientiali in ordine ad formas: quia iſta ſecundum Scotum ſuprà, ſumitur in ordine ad agens, quod ſolùm & non aliud poſſit producere & inducere talem formam; in ordine verò ad formas potentia dicitur naturalis vel violenta vel neutra.

Secunda pars noſtri antecedentis ſcilicet dari plures formas ſupernaturales debitas alicui entitati creatæ perſpicuis exemplis oſtendi poteſt: præcipuè in ſententia Thomiſtar. nam virtutes morales ſecundum ipſos ſunt ſupernaturales & per ſe infuſæ, item habitus debitos eſſe naturæ Chriſti Domini prout unitæ verbo, non ſolùm debito congruentiæ, ut nos aſſerimus, ſed connaturalitatis communiter defendunt Thomiſtæ. Item in omnium ſententia concurſus ſupernaturalis generalis debetur cuicumque potentiæ in actu primò ſupernaturaliter conſtitutæ; Et tamen id non obſtat quominus talis concurſus Dei dicatur & ſit ſupernaturalis, ergo ſupernaturalitas non conſtituitur præciſe per rationem indebiti cuicumque creaturæ. Et ulteriùs confirmatur: quia eſſe formam debitam vel non debitam potiùs pertinet ad ordinem gratiæ aut ad moralitatem formarum, quàm ad formalitatem ſupernaturalitatis: ergo excellentia & ſuperioritas entis ſupernaturalis non ſumenda eſt per rationem indebiti penes potentiam ſubjectivam vel receptivam, ſed ex alio capite quod jam aſſigno.

6 Sexta concluſio. *Supernaturalitas conſtituitur formaliter penes ordinem ad agens ſupernaturaliter productivum.* In hac concluſione ſic univerſaliter propoſita conve niunt omnes Scotiſtæ, Lyqu Tartaretus, Baſſol. Rada, I

in prolog. disp. 3. Pilosus 1. p. disp. 23. art. 11. n. 3. & alij quibus subscribunt extra nostram scholam. Suar. Ægid. de præsent. Lorca, & alij plures. Colligitur apertè nostra conclusio ex Scoto q. 1. prologi. §. *ad quæstionem*, ubi perspicuis verbis docet, eam dicendam esse entitatem supernaturalem quæ respicit tale agens, quòd non est naturaliter impressivum, seu productivum talis formæ, id est quod solum est supernaturaliter. Quid autem intelligat Scotus per agens supernaturale? Non est apud omnes compertum.

Sed ni fallor, expressissima mens Scoti est, agens supernaturale esse illud, *quod excedit virtutem productivam, & dispositivam totius naturæ, seu omnis creaturæ.* Unde cum sola dona gratiæ, ut talia, ita excedant naturam, sola illa sunt propriè supernaturalia, nam licèt de potentia absoluta possint infundi à Deo in creatura rationali sine prævia dispositione, tamen ex lege ordinaria, & pacto divinæ providentiæ requiruntur dispositiones ex parte creaturæ, ad quas sicut, & ad formam justificantem non sufficit tota natura. Itaque sicut formę naturales, & quæ sunt debitæ debito creationis requirunt dispositiones, ad quas ponendas sufficit ipsa natura; ita habitus, & formæ iustificantes requirunt dispositiones sibi ex pacto divino intra ordinem gratiæ correspondentes; Et quia ad has sicut, & ad ipsas formas justificantes producendas non sufficit tota natura, ideò talia dona, & habitus sunt supernaturales. *Quare in respectu ad agens ita supernaturaliter causativum, quòd excedat vires productivas, & dispositivas totius naturæ, seu creaturæ consistit formaliter supernaturalitas.* Ita insinuat Scotus 4. d. 43. q. 4. n. 2. & 3. ubi duplicem ponit naturalitatẽ pertinentem ad principium activum, unam, quæ opponitur libero, alteram quæ opponitur supernaturali, & primo modo omnia agentia ex necessitate naturæ docet esse naturalia. Secundo modo appellat naturalia omnia agentia creata, & solum agens increatum supernaturale; Neque ex hoc inferri potest, quemcumque effectum, qui respicit Deum ut causam ...omodocumq; esse supernaturalem: ...quamvis in se, (præcipuè qua... ...producens ad extra) sit agens voluntarium increatum, non tamen omnes creaturæ eum sic immediatam, & unicam causam exigunt. Solùm igitur dicimus entia supernaturalia illa, quæ ex naturâ suâ ita petunt produci immediatè à solo Deo, quòd à nulla causa creata produci possint, & hoc ex duplici capite, & quia creatura non valet ipsa producere, & quia nec dispositiones ad ipsa prærequisitas valet apponere. Ex quo iam apparet quid denotetur per cõceptũ *supernaturam*, seu quæ natura excludatur, seu transcendatur per supernaturalitatem. Hãc doctrinã partim deduxi ex nostro Poncio, cursu Theologico dis. 26. n. 6.

Probatur *primò* Conclusio: ex insufficientia reliquarũ opinionum, quibus rejectis ad hunc modum dicendi, quem adduximus, ut firmiorem, & intelligibiliorem, deveniendum est: *Secundò*: Quia supernaturale dicit entitatem quamdam superiorem, & excedentem naturas creatas ordine naturali; sed hic excessus non consistit in prædicatis essentialibus talis entitatis: nam quævis substantia naturalis perfectior est in entitate quolibet accidenti quantumvis supernaturali, ergo non consistit in prædicatis intrinsecis hæc superioritas aut excessus. Nec etiam potest constitui per ordinem ad subiectum: tum quia plures formæ supernaturales, præcipuè in sententia Thomistar. educuntur de potentia subiecti, ergo subiectum materialiter concurrit ad earum productionem non minùs, quàm ad productionem formarum naturalium; Tum etiam quia id, quod est respicere subiectum, cui formæ non debentur (ut iam diximus) non pertinet ad conceptum supernaturalitatis, sed ad conceptum gratiæ. Quæ duo cum non distinguat opinio communissima recentiorum, quã tenet Ripald. disp. 4. sect. 3. & alij constituentes supernaturalitatem in cõnexione quidditativa, cum gratia sanctificante, sivè sit connexio physica siuè intentionalis; sivè immediata, sivè mediata, sivè antecedens, sivè consequens, quomodocumq; ergo explicent, nullatenus evacuant difficultatem: quia cum reliquarum formarum supernaturalitatem ex ordine ad gtatiam desumant, videtur sub dubio relinqui, in quo consistat ipsius gratiæ supernaturalitas.

Ad

Ad quod reſpondet Ripalda ibid. n. 32. gratiam connexam eſſe ſibi ipſi, connexione logica aut metaphyſica. ſide ſibi ipſi cõnexa ſibi ipſi tribuit rationẽ ſupernaturalitatis. Sed certè hoc voluntariè dicitur, & quâ facilitate aſſeritur eâdem negatur; Tamen, ut video, poſt multa verba quæ ad hoc explicandum accumulat, ultimò refundit ſupernaturalitatem gratiæ in excellentiorem participationem Divinæ naturæ, dicens (igitur gratia ſanctificans ſe ipsâ immediatè ratione excellentiæ participantis Divinam naturam, &c. ad ordinem ſupernaturalem pertinere apprehenditur.) Sed iam eſt ſufficienter refutatum ſuprà concluſ. 4. de quo videndus Scotus 4. d. 10. q. 8. n. 5.

7 Obijcies *primò* contra noſtram concluſionem: Quia ex ea ſequitur, ſpeciem illam intellectualem, quâ Angelus cognovit abſtractivè myſterium Trinitatis eſſe ſupernaturalem: Siquidem eſt entitas ab intrinſeco exigens produci à ſolo Deo ſupernaturaliter efficiente, probatur: quia natura nec valet talem ſpeciem producere, nec ad illam diſponere, ergo non eſt minùs ſupernaturalis, quàm quilibet habitus, ſeu forma ſanctificans. Reſpondeo *primò*: Speciem illam infuſam à Deo Angelis, ex mente Scoti 2. d. 3. q. 9. n. 7. eſſe naturalem, & ſupernaturalem, naturalem quidem: quia pertinet ad ordinem naturæ: nam eâ perficitur Angelus in ſtatu purè naturali; ſupernaturalem verò: quia per ſe producitur ab agente increato ſe ſolo ipſam cauſante. *Dicitur quod forma naturalis, diſtinguendo contrà merè ſupernaturales, ſcilicet gratiæ, & gloriæ*, inquit Scotus, id eſt naturalis ut diſtincta ab ordine gratiæ, & gloriæ. Reſpondeo *ſecundò*: licet natura non valeat ipſam producere, valere tamen ad eam diſponere: qualiter ad animam rationalem valet diſponere, licet non poſſit eam producere: nam ut ibidem dicit Scotus: *Non videtur negandum, quin poſſit habere Angelus naturaliter cognitionem eius*: ſcilicet Trinitatis, *abſtractivam*: quippè habitam per talem ſpeciem.

Dices: Ergo iſta ſpecies non eſt minus debita naturæ Angelorum, ac anima rationalis ad diſpoſitionem materiæ, quod eſt contra Scotum ibidem. Reſpondeo negando conſequentiam: Quia ad animam eſt diſpoſitio phyſica exigens ipſam debito creationis; Ad iſtam vero ſpeciem natura angelica ſolùm habet diſpoſitionem proportionatam, ſeu proportionem ex ſe, qualem ad alias perfectiones ſibi datas in ſua prima creatione, licet non neceſſariò ſequantur naturam ejus. Et quia non requiritur alia diſpoſitio ad iſtam ſpeciem, neq; ex natura ejus, neq; ex aliquo pacto aut ordinatione Divina, & hanc poteſt ponere natura ex ſe, licet non valeat ipſam ſpeciem producere, hinc deficit à ratione ſupernatutalis.

Inſtabis, ex hoc ſequi nec habitum fidei aut charitatis eſſe ſupernaturales. Probatur: quia etiam ad illos natura eſt diſpoſita: non enim mediante aliâ formâ ſupernaturali diſponente, recipiuntur in anima: aliàs eſſet proceſſus in infinitũ: Reſpondeo negando ſequelã ad probationem dico, licet nõ requiratur diſpoſitio phyca, prærequiri tamen moralẽ ex ordinatione, & lege divina; & cum hanc non poſſit homo ex viribus naturæ, ſed ſolùm ex auxilio, & gratia Dei apponere, hinc eſt, quòd talis habitus, & forma iuſtificans eſt ſupernaturalis: non enim poteſt homo ex ſe ſine ſpeciali auxilio elicere actus ſupernaturales, qui tamquam diſpoſitiones debent præceſſiſſe, & moraliter permanent in infuſione gratiæ.

8 Obijcies *ſecundò*: Ordo ſeu reſpectus ad cauſam efficientem eſt extrinſecus, & prædicamentalis, ergo nequit entitas ſupernaturalis intrinſecè conſtitui tali reſpectu ad Deum ut producentem. Hoc argumentum facilem haberet ſolutionem in ſententia Thomiſtarum qui præter relationem prædicamentalem ponunt aliam ſecundum dici identificatam cum ipſo effectu: quibus nonnulli Scotiſtæ ſubſcribunt; ſed planè contra Doctorem. Nam cum certum ſit in eius ſententia, hunc ignem, verbi gratiâ, eũdem numero, qui ab aliquo agente producitur, potuiſſe ab alio produci, ſequitur, iſtum effectum non determinare ab intrinſeco agens, & conſequenter nec reſpicere illud reſpicientiâ intrinſecâ, patet conſequentia: nam ſi ab alio agente idem effect[illegible] produceretur, alio reſpectu ill[illegible] ſpiceret: variatis enim term[illegible]

riantur relationes, ergo relatio effectus ad causam non est eadem realiter cum suo fundamento: cum nulla maior ratio concludendi distinctionem realem possit excogitari, quàm separabilitas extremorum. Respondeo ergo, in sententia Scoti, tunc aliquam relationem, utpote dependentiæ, identificari cum subjecto, quando subjectum per locum intrinsecum nequit esse sine termino. Unde 2. d. 1. q. 4. vel 5. n. 21. docet creaturam referri ad creatorem relatione quadam intrinseca, & ipsi identificata: quia creatura per locum intrinsecum nequit esse independens à creatore; Et eadem ratione probat ibidem cognitionem divinam non dicere intrinsecum Deo. Quare cum entia supernaturalia taliter producantur, ut à nulla causa creata possint produci, hinc fit huiusmodi dependentiam non esse extrinsecam, sed intrinsecam, ac per consequens conceptum supernaturalitatis intrinsecum esse.

9 Objicies *tertiò*: Si omne supernaturale respiceret Deum ut causam efficientem, ergo ut causam creativam, ergo non solum excluditur per conceptum supernaturalitatis causa efficiens creata, sed etiam materialis: nam creatio est ex nullo præsupposito subjecto. Respondeo concedendo consequentiam, nam subjectum non concurrit ad productionem harũ entitatum supernaturalium. Dices: ergo falso asserimus, solùm per ordinem ad efficiens constitui supernaturale, & tantùm excludere causam efficientem creatam. Respondeo duplicem esse dependentiam formæ à subjecto aliam in fieri, & conservari, aliam ad ipsum tamquam ad receptivũ. Cum autem forma supernaturalis, & respiciat efficiens increatum, & subjectum informationis, supernaturalitas intrinseca in primo respectu præcise consistit, qui convenit ei secundum specialem rationem, quâ supernaturalis est; non verò in secundo, quo respicit subjectum: nam iste non convenit ipsi quatenus supernaturalis, sed secundum rationem communem formæ. In re tamen sicut supernaturale excludit causam efficientem creatam, ita & causam materialem con[illegible]rrentem, non ad ejus receptionem [illegible] ejus productionem, ut educa[illegible]sa; Item, & causam materialem ex viribus naturæ dispositam, in quo ab alijs rebus, quæ etiam per creationem producuntur, distinguitur.

10 Sed quid de natura Angelica? Respondeo: (præterquam quod pertinet ad ordinem naturæ) quòd sicut ad animam rationalem, valet natura disponere, ita dato quòd aliquæ dispositiones requirerentur ad naturæ Angelicæ productionem, possent apponi à creatura, propter quod non induit rationem supernaturalis, quam habent formæ sanctificantes, ad quas nullo pacto valet creatura disponere. Et ex hoc potest assignari sufficiens differentia inter entia quæ possint dici supernaturalia (largo modo) in ordine naturæ, & supernaturalia in toto rigore, scilicet quæ talia sunt in ordine gratiæ.

11 Inquires *primò Quotuplex sit supernaturalitas*? Respondeo Communem consensum Theologorum duplex supernaturale cognoscere, aliud secundum substantiam, aliud secundum modum. Et eadem divisio colligitur apertè ex Scot. q. 1. prologi n. 22. Per supernaturale *secundum substantiam* intelligitur illud ens, quod secundum intrinsecam suã rationem pertinet ad ordinem supernaturalem, sive supernaturalitas consistat in hoc, sive in illo, iuxta varias opiniones suprà relatas. Supernaturale vero *quoad modum* appellatur illud quod non secundum intrinseca prædicata, sed secundum aliquem modum sui exigit produci supernaturaliter: quâ ratione visum redditum cæco appellamus supernaturalem quoad modum: nam visus quatenus visus, non exigit supernaturaliter produci, sed quatenus restituendus: sola enim restitutio excedit vires agentium creatorum, seu naturalium.

Tamen hæc communis divisio, à qua discedendum non est, non apparet ita facilis explicatu in nostra sententia: Cum enim asseramus supernaturalitatem constitui intrinsecè per ordinem ad agens supernaturale, nullum videtur relinqui supernaturale quoad modum, quod exrinsecè respiciat agens supernaturale: nam restitutio visus quatenus est productio ejus post corruptionẽ, tam intrinsecè respicit agens supernaturale, quàm fides, spes, & charitas. Unde ergo, si

hæc

hæc vera ſunt, diſtinguemus ſupernaturale quoad ſubſtantiam à ſupernaturali quoad modum? Reſpondeo relictis alijs ſolutionibus, in eo diſtingui, quòd ſupernaturale quoad ſubſtantiam ſecundum intrinſeca ſua prædicata identificat ſibi reſpectum ad agens increatum, propterea Scotus infra citandus, & q. 1. prolog. citatus docet, fidem, ſpem, & charitatem eſſe ſupernaturales quoad ſubſtantiam: quia exigunt ab intrinſeco produci à Solo Deo; viſus autem reſtitutus cæco non ſecundum prædicata viſus, ſed ſecundum illum modum reſtitutionis, quatenus ſcilicet ſupponit deſtructionem ſui, reſpicit agens ſupernaturale, atque adeo ſolùm quoad modum, & extrinſecè dicitur ſupernaturalis; non quia ſupernaturalitas extrinſecè conveniat modo illi, ſed quia iſte modus eſt extrinſecus, & per accidens evenit tali enti, & præciſo illo modo manet intra ordinem naturæ, & nullo modo habet exigentiam ad produci à ſolo Deo.

12 Sed obijcies *primò*: Scot. 4. d. 10. q. 8. n. 9. ubi ait: Per naturale, & ſupernaturale non diſtingui naturam alicuius in ſe, ſed tantùm in comparatione ad agens, ergo apertè videtur excludere ſupernaturalitatem quoad ſubſtantiam. Reſpondeo: Doctorem in verbis citatis nihil aliud velle, quã id quòd docuit 3. d. 13. q. 4. n. 13. ſupernaturalitatem non reddere formã aliquam perfectiorem intrinſecè „& ſecundum rationem ſuam abſolutam: nam quælibet ſubſtãtia naturalis perfectior eſt quoad eſſentiam quocumque accidenti ſupernaturali; ſed tantùm attendi conceptum ſupernaturalitatis per reſpectum ad agens ſupernaturaliter cauſativum modo explicato, cum quo tamen ſtat formam ex ratione ſua propria, & intrinſeca petere agens ſupernaturale, in quo conſiſtit ſupernaturalitas quoad ſubſtantiam. Et eſt optima inſtantia in materia prima, quam nemo dicet, eo quòd per creationem petat produci à ſolo Deo, eſſe perfectiorem formâ aut compoſito: Quia ut ex Auguſt. de Trinit. cap. 9. docet Scotus q. 8. citatâ: habitudo ad agens aliud, & aliud non neceſſariò concludit aliquid eſſe aliud, & aliud in ſe nec ſecundum entitatem abſolutam.

13 Obijcies *ſecundò*: Ex doctrina Scoti pluribus in locis, aliquid amplius videri tribuendum ſupernaturalitati quoad ſubſtantiam, quàm ordinem ad agens increatum ſupernaturaliter cauſativum: nam 4. d. 6. q. 10. n. 15. docet ſupernaturales potentias; & habitus pertinere ad ſecundam ſpeciem qualitatis, & quòd ſecundum rationem ſupernaturalitatis dicendæ ſunt huiuſmodi formæ qualitates, & diſtingui à naturalibus per differentiam aliquam abſolutam conſtituentem eas in eſſe ſupernaturali. Item adduci poſſunt ad hoc idem probandum loca illa in quibus tribuitur habitibus infuſis excellentia ſupra acquiſitos: ut perficere potentiam in eſſe quodam ſupernaturali, quod habet. 3. d. 23. n. 15. Deinde voluntatem vt informatam donis gratuitis eſſe ſupernaturalem 3 d. 17. n. 3. Charitatem eſſe formam Deiformem, quam habens ſpecialiter diligitur à Deo: & alibi ſæpe. Et denique fidem eſſe participationem luminis divini, & alibi ſimilia.

Sed hæc Scoti teſtimonia, quæ meo iudicio concludunt contra negantes ſupernaturalitatem quoad ſubſtantiam, noſtræ ſententiæ nullo modo repugnant, nec etiam probant conceptum ſupernaturalitatis eſſe abſolutum. Concedo ergo ad argumentum, ipſam ſubſtantiam, & entitatem abſolutam formarũ infuſarum differre à non infuſis per aliquid ratione cuius petat efficientiam agentis ſupernaturalis, ſed dicimus ſupernaturalitatem ipſam formalem in reſpectu aſſignato conſiſtere: Sicut negare non poſſumus rationem creaturæ ſitam eſſe formaliter in reſpectu ad primam cauſam efficientem, & rationem entis increati in negatione talis reſpectus; Et nihilominus ens increatum, & ens creatum fundamentaliter ſumpta habent aliquid propter quod alterum identificat ſibi talem reſpectũ, alterum verò negationem illius, ſed quouſque talis reſpectus, vel negatio exprimatur, non concipitur formalis ratio creati, vel increati. Sic ſupernaturale conſtituitur formaliter per reſpectum ad agens increatum tamquam unicum, & immediatum principium ſui.

Ex quo Reſpondeo ad primam auctoritatem, Habitum ſupernatural verè eſſe qualitatem: nam re[illegible]

ille ad agens supponit formam constitutam in aliquo genere determinato; non tamen intelligi esse naturalem, vel supernaturalem formaliter, quousque in ordine ad agens comparetur. Ad alias auctoritates coniunctim propositas. Respondeo omnia illa verificari de habitu, seu formâ supernaturali secundum totum quod de facto includit; aliûde tamen supernaturalitas sumitur, & aliunde cætera prædicata. Participare ergo lumen divinum, esse deiformem, perficere in esse supernaturali, & huiusmodi si ut sonant accipiantur, non solùm involvunt rationem supernaturalis, sed rationem meriti, quam Schola nostra ex acceptatione Divina expescit. Si autem prædictæ loquutiones solùm intelligantur quasi fundamentaliter, & designent perfectionem ipsam formæ Divinum esse participantis, nullam per hoc præcise exprimunt supernaturalitatem: nam participare perfectiones Divinas, & lumen, commune est formis naturalibus, & supernaturalibus: ut constat ex supra dictis conclus. 4.

De Substantia Supernaturali.

14 INquires *secundò*: *Utrum Repugnet in universum dari per Divinam potentiam substantiam supernaturalem?* Hanc difficultatem propono sub his terminis in communi, ut eâ expeditâ ad duas alias sibi connexas descensum faciamus: Hac enim ratione distinctiùs, & clariùs procedemus: quia non est idem: Inquirere an possit dari substantia supernaturalis creata? Et an ista substantia esset ita perfecta, ut æquaret perfectionem alterius substantiæ, & habitus supernaturalis simul sumptæ? Item neque est idem inquirere an sit possibilis substantia supernaturalis creata, & an tali substantiæ deberentur habitus supernaturales? Sicut neque examinare an tales habitus supernaturales per se infusi redderent huiusmodi substantiam impeccabilem. Nam omnia ista quæ sub unico titulo solent disputari, diversis omnino rationibus, & fundamentis vel impugnantur vel probantur, quare singulas seorsim discutere valde conducet ad pleniorem rei intelligentiam.

Nostra sententia constituente supernaturalitatem in respectu ad agens increatum supernaturaliter causativum, intelligendo per *supernaturaliter causativum* illud, quod excedit virtutem tam productivam, quàm dispositivam naturæ, ita quòd illa sit entitas supernaturalis, ad quam nulla creatura potest disponere, nec ejus productionem attingere. Facilis est resolutio difficultatis. *Ad quam* Respondeo *affirmativè*. Et fundamentum est. Quia sicut de facto producit Deus formas accidentales supernaturales videlicet habitus, & formas sanctificantes creaturam rationalem, ad quarum productionem nulla creatura valet attingere, nec ex se disponere, ita posset producere aliquam formam substantialem, ad cuius productionem nulla creatura posset attingere, sicut neque ad productionem animæ rationalis attingit; item neq; dispositiones ad ejus productionem apponere, ex quo verè, & proprié haberet rationem supernaturalis. Quod itidem proportionabiliter est dicendum de substantia compositâ videlicet quòd ideo esset supernaturalis: quia necessariò, & intrinsecè exigeret produci à solo Deo supernaturaliter causante, ex eo quod nulla creatura posset talem substantiam efficere, nec reperiretur agens creatum potens dispositiones sivè physicas, sivè morales ad ejus productionem requisitas apponere. Nec video quâ ratione supernaturale ut sic, respiciat subiectum, ex quo contrahatur ad solum accidens: nam ratio supernaturalitatis non tollit perfectionem entis, cui adiungitur, imo quodammodo arguit illam. Nec etiam video: Quâ consequentiâ Fælix tom. 2. Tentativæ Complut. tract. de Visione cap. 1. diff. 3. n. 6. constituens cum Scoto supernaturalitatem in ordine ad agens negat substantiam supernaturalem, ex eo quòd non est natura supra quam sit, id est cui non sit debita: videtur enim ponere cum Thomistis supernaturalitatem entis in hoc, quod non sit debitum. Sed hoc gratis admisso, posset Responderi, talem substantiam esse indebitam toti universo: quia nec deberetur titulo perfectionis connaturalis, & competentis sibi ab initio creationis, nec alio titulo proveniente ex pacto aut promissione. Hâc igitur difficultate sic in communi resolutâ, ad duas alias

ei

ei connexas, & de quibus communis eſt controverſia, procedamus.

15 Prima eſt: *Vtrùm poſſit dari ſubſtantia ita perfecta, quæ unitivè contineat perfectionem habituum ſupernaturalium?* Et meo iudicio hæc difficultas etiam habet locum in habitibus acquiſitis: nam licet potentia contineat eos eminenter, ut pote quæ medijs ſuis actibus generat illos, non tamen ſequitur ex hoc continere illos unitivè, ita ut poſſet idem efficere ex eodem conatu ſine habitu acquiſito ac cum illo; Sed quidquid ſit de hoc, diſputatio noſtra de habitibus ſupernaturalibus procedit: An ſcilicet poſſit Deus creare ſubſtantiam ita perfectã quæ ſecundum ſua intrinſeca prædicata contineat perfectionem habitus ſupernaturalis, ſeu per ſe infuſi?

Reſpondetur negativè: Et eſt communis ſententia inter Scotiſtas, quam tenet expreſſe Scotus 2. d. 23. n. 9. & 4. d. 49. q. 11. in fine, & collat. 11. §. *contra: Charitas*. Smiſing. de Deo Uno tract. 2. diſp. 6. n. 37. Rada 3. p. controverſ. 9. art 2. Monte Piloſus 1. p. diſp. 23. art. 10. & 11. Fælix ſuprà, & alij: Fundamentum non poteſt luculentiùs proponi quàm verbis Doctoris 2. ſupra ubi ſic ait: *Illud quod habet de ratione ſua formali, quòd ſit perficiens alterum, & alterum ſit ſuſceptivum illius, & de ratione ſua eſt perfectibile ab illo. Hæc in quantum huiuſmodi ſunt diverſa primò, in tantum quòd unum quantumcumque creſcat in perfectione ſubſtantiali, & eſſentiali in ſuo genere, ſit alterum eſſentialiter, vel contineat illud unitivè: ſicut patet de materia, & forma, ſubſtantia, & accidenti: nam ſtante limitatione ſubiecti impoſſibile erit ipſum includere perfectionem ſuã eſſentialiter, & unitivè: puta ſi potentia materiæ ſit potentia receptiva formæ, quãtũcũq; creſcat huiuſmodi potẽtia in perfectione talis potẽtiæ, nunquã continebit unitivè formã; nec ſubiectum ſive ſubſtantia accidens: ſed quantumcumque creſcerent huiuſmodi perfectibilia, tantùm creſcerent in capacitate & potentia, niſi poneretur ſubſtantia creata formaliter infinita ſicut Deus: tunc enim unitivè contineret ſuas perfectiones, & eſſet eadem eis ſicut Deus, quod eſt impoſſibile, ipſam ſcilicet eſſe infinitam.* Hæc Scotus. Ex quibus manifeſtè colligitur ratio implicationis, ob quam repugnat aliquam potentiam creatam aut creabilem tantæ eſſe perfectionis, ut unitivè contineat perfectionem propriam habitus præſertim ſupernaturalis: ad hoc enim requiritur infinitas ſimpliciter, & abſque ulla limitatione; potentia autem creata quantumcumque intenſa tantùm eſt perfecta intra latitudinem potentiæ, ergo, &c.

16 Obijcies *primò*, Scotus 1. d. 17. q. 2. §. *ad argumenta pro opinione*, & alibi ſæpe docet, poſſe Deum creare naturam ita perfectam, ut in puris naturalibus poſſit producere intenſiorem actum, quàm alia potentia ſimul cum habitu, ergo huiuſmodi natura contineret in ſe perfectionem propriam habitus. Reſpondeo negando conſequentiam: aliud enim eſt poſſe dari potentiam productivam actus intenſioris ſine habitu, quàm aliam cum habitu; aliud verò iſtam potentiam perfectiorem continere unitivè perfectionem habitus, quò poteſt habituari, & perfici. Dico ergo, quamtumvis perfecta ſit potentia, & quantumcumque intenſe poſſit operari ſine habitu, ita ut attingat perfectionem habitus in ſummo, nunquam tamen unitivè continere virtutem, & perfectionem habitus; nam iſte non ſolum datur ad intenſiùs operandum, ſed etiam ad operandum connaturaliùs, & faciliùs, & in rei veritate ideo datur ad intenſionem actus, non ut potentia poſſit ſimpliciter intenſe operari, ſed ut ex minori conatu potentia habituata poſſit intenſiùs operari, quàm alia ſine habitu ex æquali conatu. Quâ ratione ſi potentia in puris naturalibus actum ſummè intenſum produceret, non tamen eadem facilitate, delectabilitate, vel connaturalitate, quam per ſe præſtaret habitus, & ita non contineret unitivè perfectionem ejus: cuius ſignum eſt; quia adhuc in tali caſu eſt capax habitus, ergo ut recipiat aliquam perfectionem, quam ex naturâ ſua non continet.

Dices, Deus unitivè continet perfectionem habitus, & nihilominus in probabili ſententia Scotiſtarum dantur in ipſo perfectiones per modum habituum, ergo ex eo quòd iſta potentia eſſet habitualis, non bene infertur, non continere unitivè fectionem habitus. Reſpondeo,

mè colligi, ex eo quòd potentia sit capax perfectionis habitualis extrinsecæ, sive infusæ, sive acquisitę; at natura Divina ideo continet unitivè perfectiones habituum: quia licet ipsis formaliter perficiatur, pullulant tamen ab ejus essentia, cui realiter identificantur; potentia autem creata, cum non sit infinita, nec potest ex se ipsa quasi producere perfectiones habituales, nec illas sibi identificare.

Obijcies *secundò*: Perfectio actus creati finita est, & limitata, ergo infinita Dei potentia poterit producere aliquam creaturam, quæ contineat unitivè totam perfectionem habitus, & potentiæ. Respondeo negando consequentiã, nec enim quidquid est finitũ, eo ipsoproduci potest ut vnitive contentum in alio: Sicut nõ potest Deus creare materiam primam, quæ in se habeat perfectiones alicuius formæ, quamvis formæ perfectio finita sit: Dicimus ergo perfectiones habitus, & potentiæ esse determinati generis, nec posse coniungi in aliqua una entitate limitata: quia repugnat unum genus esse aliud, & quamtumvis creseceret potentia in esse potentię, nõ attingeret perfectionẽ propriã habitus, nec è contra, ut dictũ est.

17 Secunda difficultas est: *Utrùm possit dari substantia supernaturalis, cui debeantur habitus per se infusi, seu supernaturales?* Pro cuius resolutione, Suppono *primò*: Nulli creaturæ esse debitam gratiam secundum esse morale, seu secundum quod inducit jus ad præmium: id enim gratiæ naturæ repugnat, ideo namque gratia dicitur, quia gratis, & absque ullo debito confertur; Et nulla creatura secundum esse proprium potest obligare divinam omnipotentiam, ut aliquid producat. Quæritur ergo de isto habitu gratiæ, & alijs per se infusis, seu supernaturalibus secundum esse physicum, & quasi materiale: Utrum tali substantiæ deberentur, eo modo quo frigiditas aquæ, & igni calor debentur?

Suppono *secundò*: Impossibilem esse adhuc de potentia Dei absoluta substantiam ex natura sua, & ab intrinseco impeccabilem. Sic Scotus 2. d. 23. Et est communis sententia P.P. & Theologorum, adeo ut Scotus fateatur se illam amplecti propter auctoritates, quas vide ad longum apud Ripaldam disp. 23. Fundamentũ Scoti est: Quia omnis voluntas potest appetere commodum: nam hoc competit appetitui sequenti apprehensionem, ergo & proprium commodum, eo modo, quo sibi majus commodum est; Tunc sic: omnis voluntas, in qua non coniungitur necessariò appetere commodum, & rectè appetere, potest appetere rectè, & non rectè; sed in nulla voluntate creata possunt coniugi ista necessariò: quia nulla voluntas potest recte appetere, ex hoc solùm quòd appetit, nisi voluntas prima, ergo quælibet volunras creata potest appetere commodum quatenus non ordinatum à Deo, & consequenter peccare. Minor huius syllogismi est certa: quia nulla voluntas est regula sui ipsius, nec identificat sibi rectitudinem, nisi voluntas Divina. Vide Doctorem, & expende vim huius discursus, qui verè convincit, quidquid dicat Vasquez 1. p. disp. 231. cap. 4. Scotum insufficienter hanc veritatem probasse. His suppositis.

18 *Respondetur affirmativè*: Et est resolutio communis apud recentiores longè Doctissimos, quos refert, & sequitur Ripalda supra sect. 1. & 3. Et quamvis negativa plures habeat authores, ratione non convincit, nec antiquorum authoritate; imo nostræ sententiæ favent Durandus, Gabriel. Occamus, Baconius, licet talem substantiam impeccabilem concedant, quod nos negamus. Fundamentum unicum, & efficax nostræ sententiæ est: Quòd ut aliquid negetur omnino potentiæ Divinæ, debet involvere evidentem contradictionem, quæ in hac re etiam ex testimonio adversariorum nunquam satis adhuc ostensa est. Tota ergo difficultas consistit in contradictionibus apparentibus dissolvendis, quare, & solida nostræ sententiæ confirmatio ex responsione argumentorum pendet.

19 Obijcies ergo *primò*: Si daretur talis substantia, implicationem esse deberi illi habitus: potius enim sequeretur, nullos esse habitus propriè dictos de genere qualitatis respectu illius: nam intellectus talis naturæ esset lumen gloriæ, & voluntas ejus esset ipsa charitas, ergo non darentur alij habitus præter istos: assumptum probatur: quia lumen gloriæ est quo poten-

potentia conſtituitur in actu primo ad operandum ſupernaturaliter, & charitas quà voluntas; ſed intellectus, & voluntas huius ſubſtantiæ eſſent ſupernaturales,& potẽtes in actu primo ſupernaturaliter operari, ergo eſſent ipſum lumen, & ipſa charitas, nec darentur ulli habitus potentijs iſtis debiti. Reſpondeo negando aſſumptum, quod non ſufficienter probatur: Et oſtendo ſic *primò*: Quia ſicut ex eo quòd voluntas mea poſſit producere viribus naturæ actum charitatis naturalem, non ſequitur continere unitive virtutem habitus acquiſiti charitatis, ſic ſubſtantia iſta, ſi daretur, poſſet ſupernaturaliter attingere Deum per viſionem, & amorem; Et tamen non ſequeretur, ejus potentias eſſe ſubſtantialiter lumen, & charitatem, aut continere unitivè perfectionem horum habituum. *Secundò:* Quia talis voluntas ſupernaturalis, ſi daretur, eſſet indifferens ad producendos plures actus circa obiecta diverſarum virtutum, ergo non eſſet dicenda charitas: patet conſequentia nam charitas eſt principium determinatum inclinans ſolùm vel reſpiciens Deum ut diligibilis eſt ſuper omnia, & ut eſt in ſe, ergo talis voluntas non poteſt dici charitas: cum plura alia obiecta præter ipſum Deum ſub alijs rationibus reſpiceret. Quare hoc inconveniens, quod colligunt adverſarij, non apparet tam evidenter ſequi.

Contra: Inſtabis. Proprium eſt charitatis tendere ſupernaturaliter in Deum, ut eſt in ſe, ſed talis voluntas hoc modo reſpiceret Deum, ergo licet non eſſet dicenda charitas ob rationem aſſignatam, eſſet quid perfectius charitate, nec charitas habitualis illi deberetur, ſed potius eſſet ſuperflua. Reſpondeo, voluntatem iſtã poſſe ſupernaturaliter diligere Deum, ut eſt in ſe, nec tamen eſſe charitatem probatum eſt; ſicut nec noſtra voluntas eſt aliqua ex virtutibus moralibus, etiamſi poſſit ſine habitibus tendere in earum obiecta; Et ſicut habitus acquiſiti non ſuperfluunt in potentijs naturalibus, imò multum iuvant, ut potentiæ operentur delectabiliùs, & intenſiùs. Sic in noſtro caſu quamvis prædictæ potentiæ poſſent ſupernaturaliter attingere obiecta habituum ſupernaturalium, ponerentur nihilominus in illis, non ut poſſint operari ſimpliciter ſupernaturaliter, ſed ut intenſiùs cum æquali conatu, & ut indeterminatio potentiarum ſpecialiter inclinaretur per habitus ad ſpecialia obiecta: Sicut ex doctrina communi idem traditur de habitibus acquiſitis.

20 Objcies *ſecundò*: Hæc ſubſtantia ſupernaturalis poſſet ſuis actibus proprijs acquirere habitus ſupernaturales, & quibus operetur faciliùs, & intenſiùs in ordine ſupernaturali, ergo non eſſent ei debiti habitus ſupernaturales per ſe infuſi à ſolo Deo producibiles per creationem. Reſpondeo conceſſo antecedenti negando conſequentiam: Et ratio eſt quia iſti habitus per ſe infuſi eſſent perfectioris naturæ, quàm acquiſiti, & ideo compatibiles in eodẽ ſubiecto. Quòd aliquibus exemplis poteſt declarari. Et *primò* in ſententia Thomiſtarum ponentium virtutes morales infuſas in homine habente ſimul acquiſitas, ergo ſimiliter abſque ulla implicatione poterunt dari in eadem voluntate duæ charitates, verbi gratia, alia ſupernaturalis, & per ſe infuſa, & ideò perfectior, alia verò acquiſita, & inferioris ordinis, utraque tamen ſupernaturalis. *Secundò*: Quia etſi Chriſtus Dominus potuiſſet acquirere ſcientiam omnium cognoſcibilium, ipſi tamen conceditur alia ſcientia per ſe infuſa, ergo idem in noſtro caſu. *Tertiò*: Quia plures authores probabiliter aſſerunt ex actibus ſupernaturalibus generari habitum, qui ſupernaturalis eſt: ergo ſi de facto non implicat duplex habitus ſupernaturalis, alius per ſe infuſus, alius per ſe acquiſitus, multò minus de potentia Dei abſoluta.

Obijcies *tertiò*: Quia ſequeretur, talem ſubſtantiam continere unitivè perfectionem habitus, quod poſſibile eſſe nuper negavimus. Probatur aſſumptum: nam huiuſmodi ſubſtantia poſſet attingere ſupernaturaliter obiectum charitatis, & luminis, ergo potentiæ talis ſubſtantiæ unitivè continerent perfectionem habituũ ſupernaturaliũ. Reſp. neg. aſſumptum: quia licet potentiæ ſubſtantiæ ſupernaturalis continerent rationẽ ſupernaturalitatis, non tamen ſpecialẽ inclinationẽ in obiectũ charitatis, ſicut & idem dicitur de potentia naturali reſpectu habitus acquiſiti. Unde licet talis ſubſtantia viribus proprijs poſſet attingere

gere, quantum est ex se objectum luminis, & charitatis, non tamen ita intense, & connaturaliter sine habitu, ac cum ipso ex æquali conatu, ergo semper deficeret ei perfectio propria habitus, cum quo augentur vires potentiæ, secundum quod intensior ab ea elicitur actus, & cum minori conatu.

21 Objicies *quartò*: Et hoc est præcipuum argumentum cui innititur contraria sententia. Sequi ex nostrâ, possibilem esse substantiam impeccabilem per naturam: nam principium supernaturale non potest influere in peccatum, seu in defectum, ergo si implicat, ut diximus, natura impeccabilis creata, etiam implicabit substantia supernaturalis. Confirmatur, seu explicatur amplius: nam substantia ista operaretur secundum inclinationem habituum supernaturalium, & per se infusorum; sed isti habitus non inclinant, neque inclinare possunt in peccatum, ergo talis substantia per naturam esset impeccabilis. Respondeo substantiam quamlibet creatam non esse regulam sui ipsius, & posse deficere à rectitudine, ut dictum est; supernaturalitas autem præcise non reddit naturam impeccabilem, cuius signum est, quòd Doctores valde laborant in explicando, unde proveniat impeccabilitas, & nullus docet, eam esse supernaturalitatem in Deo. Item si supernaturalitas redderet naturam impeccabilem, ergo voluntas nostra informata virtutibus Theologicis supernaturalibus, saltem extrinsecè esset impeccabilis, quod nullus concedet, immò plures affirmant ex mente D. Augustini: Actus harum virtutum vitiari posse, ergo supernaturalitas non opponitur peccabilitati.

Sed contra *primò*: Si habitus chatitatis deberetur tali voluntati, ergo voluntas non posset privari charitate, ergo neque peccare: quia peccatum, & gratia, quæ eadem est cum charitate opponuntur. Respondeo *primò*: aliud esse formam deberi subjecto connaturaliter: aliud verò ipsi necessariò inesse: plura enim debentur substantijs, quæ sæpe ab ipsis separantur: ut frigiditas ab aqua: ergo posset voluntas supernaturalis aliquando carere gratiâ per peccatum commissum, etiamsi illi connaturaliter esset debita. Respondeo *secundò*: Peccatum, & gratiam, cum tantùm demeritoriè opponantur, posse simul esse de potentia absoluta: ut communiter in nostra schola defenditur; ergo quamvis concederemus gratiam non posse separari ab anima, id tamen ex natura rei non faceret voluntatem impeccabilem.

Contra *secundò*: Nulla substantia expellit viribus proprijs formam, quâ perficitur: ut constat in aqua, quæ non potest efficere calorem expulsivũ propriæ, & debitæ frigiditatis, ergo si propter peccatum expellitur charitas, saltem de lege ordinaria non posset voluntas supernaturalis peccare: privaretur enim formâ debitâ, charitate scilicet. Respondeo: in hoc distingui voluntatem à reliquis potentijs, quòd nulla major perfectio potest tribui ipsi, quàm propria libertas ejusque usus. Unde licet affectu commodi, & per modum naturæ non possit tendere in aliquod destructivum perfectionis propriæ; potest tamen affectu justitiæ amare aliquod bonum apparens, & delectabile etiam cum periculo amittendi tantam perfectionẽ, quantam ei confert charitas.

Contra *tertiò*. Supernaturalitas formaliter respicit objectum consonum rationi, ergo substantia supernaturalis non posset operari circa objectum dissonum. Respondeo supernaturalitatẽ ut sic abstrahere ab objecto bono aut malo moraliter; Quòd si habitus supernaturales, qui de facto infunduntur, inclinant in objectum bonũ, non ideo est quia supernaturales sunt, sed quatenus virtutes. Quare si voluntas esset supernaturalis maneret nihilominus indifferens, sicut modo est, & posset operari tam circa bonũ quàm circa malum. Idem dico de naturalitate oppositâ supernaturalitati: nam naturale ut sic non inclinat ad peccatum (aliàs habitus virtutum acquisitarum inclinarent ad malum) sed est indifferens, & potest recipere utrãq; differentiam bonitatis scilicet, & malitiæ. Sicut ergo libertas addita enti naturali, nec bona est, nec mala formaliter, sed principium actus liberi, propterea que potest exercere, & non exercere rectitudinem, sic similiter addita enti supernaturali; atque adeo hæc indifferentia tam naturali enti quàm supernaturali competit.

Con-

Contra *quartò*: Ex eo quod actus Fidei ſupernaturalis vitiari poſſit, nõ ſequitur potentiam ſupernaturalẽ influere in peccatum: nam habitus ſupernaturalis non cauſat defectum, ſed voluntas deficiens, eò quod non apponat aliquam circumſtantiam debitam actui, vel apponat contrariam; ergo ſi voluntas eſſet ſupernaturalis non magis poſſet influere in peccatum, quàm habitus fidei. Reſpondeo: nec habitũ, nec voluntatẽ naturalem influere directè in malum morale: nam totum illud phyſicum quod cauſat voluntas peccans fit cum cõcurſu cauſæ primæ; Et tamen quia hæc actio quatenus ab homine compatitur defectum debitæ circumſtantiæ, dicimus voluntatem naturalem poſſe peccare: ergo ſi habitus fidei concurrit ad actum, aliàs defectuoſum ex circumſtantia, etiam voluntas ſupernaturalis poſſet operari effectum, qui haberet annexam malitiam; Hæc autem malitia non poteſt attribui habitui ſupernaturali, qui eſt principiũ determinatum, bene tamen voluntati, quæ pro ſuo libito poteſt operari non ſecundnm inclinationem habitus. Et in hoc refunditur ultimatè diſparitas habitus, & potentiæ ſupernaturalium. Et in noſtrâ ſententiâ negante actus ſupernaturales quoad inferius, melius intelligitur in eis capacitas defectus.

22 Obijcies *quintò*: Talem ſubſtantiam futuram filium Dei naturalem ad diſtinctionem filij adoptivi, ergo non minus repugnat Deum illam creare, quàm habere aliũ filium ſibi ęqualem: aſſumptum probatur, quia haberet ex ſua natura ius ad hęreditatem, & non ex indulgentia aut beneficio extrinſeco: cũ gratia adoptionis eſſet illi connaturalis. Reſpondeo, hoc argumentum illos urgere poſſe, qui filiationem faciunt effectum formalem gratiæ; Quamvis, & ipſi etiam iuxta ſua principia ſine magna difficultate ſatisfaciant, & aſſignent diſparitatem, de quo videndus Ripalda diſp. 23. citatâ ſect. 18. Nos autem qui cum Scoto præter gratiam habitualem ponimus actum Divinæ voluntatis gratuitò adoptantis, unde in iuſtis oritur denominatio extrinſeca, in qua conſiſtit formaliter filiatio, facilius Reſpondemus, quòd licet ſubſtantiæ ſupernaturali detur gratia, & hæc ſit illi connaturalis, non tamen adoptio, niſi novum pactum intercedat, novuſque actus voluntatis Divinæ, juſque que ad hæreditatem tribuentis.

De actibus Supernaturalibus.

22 INquires *tertiò*: *Quam ſupernaturalitatem habeant actus procedentes ab habitibus ſupernaturalibus, & per ſe infuſis?* Suppono habitus per ſe infuſos ſub quo nomine hîc intelligimus, verbi gratiâ, fidem, ſpem, charitatem, & lumen gloriæ eſſe ſupernaturales quoad ſubſtantiam, quod & conſtat ex decurſu quæſtionis, & eſt omnino certum apud Theologos; cum habeant ex natura ſua intrinſeca id quod requiritur ad ſupernaturalitatem ſecundum diverſas opiniones, & in noſtrâ reſpiciant agens ſupernaturale ut unicum productivum ſui, modo ſupra explicato, ita ut infundi non ſit illis accidentarium, ſed ita eſſentiale, ut nullatenus poſſint aliter produci. Eſt doctrina indubitata Scoti paſſim, & expreſſe 3. d. 27. n. 21. ubi hæc habet: *Ad quartum dico, quòd non poteſt acquiri ex actibus aliquis habitus ejuſdem ſpeciei cum charitate, licet poſſit acquiri aliqua amicitia tendens in Deum ſub eadem ratione objecti, & etiam per actũ ſimilem, quia ſuper omnia diligendo: quæcumque enim natura quæ non poteſt eſſe ab aliquo efficiente ejuſdem ſpeciei cum efficiente alterius, non eſt ejuſdem ſpeciei cum illa alia, ſicut eſt in propoſito.* Ex quibus cõſtat falſo Uaſquez, Turrianum, & alios, cum Caietano impoſuiſſe Scoto, quòd negaſſet tales habitus eſſe ſupernaturales quoad ſubſtantiam.

Eſt tamen advertendum, non propterea ſubſtantiam, & eſſentiam hujuſmodi habituum conſiſtere in reſpectu ad agens ſupernaturale: cum ipſi ſint qualitates abſolutæ: Aliud enim eſt hunc reſpectum eſſe identificatum realiter illis, aliud verò eſſe de eorum eſſentia: nam ut dicit Scotus 4. d. 12. q. 1. n. 14. *Reſpectus aliquis licet ſit idem fundamento, ſicut dictum eſt de reſpectu creaturæ ad Deum, non tamen eſt de quidditate ejus: quia tunc nulla eſſentia creaturæ eſſet abſoluta*; Quia tamen iſte reſpectus eſt illis identificatus realiter, & taliter intrinſecus, quòd non poſſint n'

ab agente supernaturaliter effectivo produci, hinc dicimus esse supernaturales quoad substantiam: Ideoque, & differre specie, & essentiali perfectione ab habitibus naturalibus, quod constat ex verbis Scoti supra in 3. & d.23.n.19 ubi sic dicit. *Ad aliud concedo quòd fides infusa est perfectior habitus simpliciter quocũque habitu acquisito, eo quòd ratione suæ perfectionis nõ potest causari nisi à Deo in ratione causæ.* Hoc igitur supposito ut certo, inquirimus de actibus ab eis procedentibus, quam supernaturalitatem habeant? Ad quod ulteriùs præmitto, in actu supernaturali posse considerari, & physicam entitatem actus scilicet id quod habet ex suis principijs intrinsecis, & moralem æstimationem, quæ provenit ex acceptatione Divina, per quam actus sunt meritorij, & ipsis ex justitia debetur præmium. Prius igitur decidemus de ipsis secundum esse physicum, quia circa hoc est præcipuè nostra controversia; postea verò intra solutiones argumentorum de ipsis in esse morali nonnihil dicemus.

24 Respondetur ergo *primò*: *Actus procedentes ab habitibus supernaturalibus: ut fide, spe, &c. non esse supernaturales quoad substantiam.* Hęc sententia receptissima fuit apud antiquos auctores, ut fatentur ipsi adversarij. Eam tenet expresse Guillielmus Parisiensis, Durãd Gabriel. Palud. Almayn. Occam. Capreolus. Bassol. Cajetan. & tribuitur D. Thom. 2.2. q. 171. art. 2. ad 3. quorum loca vide apud Ripald. disp. 44. sect. 1. ubi ex professo expendit authoritates D. Thomæ & etiam Scoti, ac aliorum, quibus hæc opinio tribuitur; quàm plures etiam recentiores tam scriptis, quàm voce defendunt. Quantùm ad Scotum pro utraque parte vidi ipsum referentes: Aliqui ut Fælix 2. Tom. Tentat. Complutens. tract. de gratia cap. 5. diff. 3. adducunt pro nostra sententia aliqua loca Scoti, quæ nullatenus ad hoc deserviunt. *Primò* adducitur 4. d.6.q.10.n.14. ubi hæc habet: *Naturalitas, & supernaturalitas non sunt conditiones nisi per comparationem ad agens; talis autem comparatio non variat aliquid quantùm ad esse in genere. Secundò* citatur in eodem 4. d.10. q.8. n.9. ubi dicit: *Naturale, & supernaturale non distinguunt naturam alicuius in se, sed tantùm in comparatione ad agens: Ideo enim dicitur aliquid supernaturale, quia à supernaturali agente, &c.* Sed certè mirum est, satis Doctum Scotistam, & in Scoto aliàs versatissimum mentem ejus his in locis non calluisse, quæ mediocri attentione ad litteram clarè conspicitur. In priore ergo loco mens Doctoris est, rationem supernaturalis non prohibere, quominus tale ens ponatur in prædicamento, & sit propriè, & verè qualitas: ut constat ex illis verbis: *Quantùm ad esse in genere: quia aliquid ponitur in genere secundum suam propriam quidditatem formalem, &c.* In posteriori loco probat, rationem supernaturalis non extrahere formam seu ens, quod taliter est supernaturale, à ratione entis creati, & cognoscibilis ab intellectu creato, id est, non quia sit ens solùm supernaturaliter producibile, est solùm supernaturaliter cognoscibile: agebat enim ibi de corpore Christi domini in Eucharistia, quod non quia taliter supernaturaliter præsens, extrahitur à ratione entis creati, & cognoscibilis ab intellectu creato. Inutiliter ergo adducuntur hujusmodi auctoritates ad probandum, ens naturale, & supernaturale non distingui specie, & naturâ, aliàs concluderet etiam habitus supernaturales, & per se infusos non distingui specie à naturalibus, & acquisitis. Aliter ergo oportet probare nostram sententiã ex Scoto. Pro quo.

Advertendum est, Punctum nostræ probationis consistere in hoc, quòd sicut in habitu supernaturali datur respectus ad agens supernaturaliter causativum ità intrinsecus, quòd impossibile sit alium habitum eumdem specie, & naturâ produci, & non à tali agente supernaturali, propter quod est supernaturalis quoad substantiam iuxta superius dicta; In actibus autem ab habitibus supernaturalibus, & per se infusis procedentibus, respectus ad ipsosmet habitus tãquam ad principia productiva sui sit taliter extrinsecus, quod possibile sit alium actum eumdem in specie, & naturâ produci à potentiâ nuda sine habitu: Sicut, & coniunctio animæ cum corpore quæ fit in resurrectione eadem in specie, & naturâ fit à causis creatis, & naturalibus in generatione

tione hominis, propter quod etiam eſt ſupernaturalis ſolùm quoad modum, non verò quoad ſubſtantiam.

25 Iam ergo probatur ex Scoto 1. d. 17. q. 2. n. 34. *Et ad tertium dico, quòd actus iſte non creatur, Et taliter poteſt dici, quòd actus non eſt propriè ſupernaturalis.* Ubi ex duplici capite inſinuat huiuſmodi actus nõ eſſe propriè ſupernaturales: *primò* quia non exigunt intrinſecè produci à ſolo agente increato, ſed ad eorum productionem concurrit aliqua cauſa creata activa. *Secundò quia etſi habitus præſuppoſitus* (inquit Scotus) *ſit à cauſa ſupernaturali immediatè, tamen iſte poſitus in eſſe eſt cauſa naturalis reſpectu ſui actus, & ideo actus qui producitur per talem habitum non eſt propriè ſupernaturalis: ita enim naturaliter poteſt ſe habere ad actum ſuum forma, quæ ſupernaturaliter producitur, ſicut ſe habet ad actum ſuum forma, quæ eſt merè naturalis, ita ut differentia in productione formarum nõ cauſet nec cõcludat diſtinctionẽ earũ in comparatione ad ſuos effectus.* Quid clarius? Ergo ex Scoto actus productus ab habitu per ſe infuſo, ſeu ſupernaturali non eſt diſtinctus in ſpecie ab actu producto per habitum naturalem & acquiſitum, ſive per potentiam nudam ſine habitu, quæ eſt cauſa naturalis: nam quod habitus ſit ſupernaturaliter productus, vel naturaliter acquiſitus non concludit diſtinctionem in actibus; ſed hoc eſt non eſſe ſupernaturales quoad ſubſtantiam; ergo, &c. probatur minor: Ideo habitus per ſe infuſus eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam, quia tam intrinſece exigit produci à ſolo agente ſupernaturaliter cauſativo, quòd impoſſibile ſit, alium eumdem in ſpecie produci, & non ab illo; Sed poſſibile eſt produci actum à potentia naturali nuda ab omni comprincipio ſupernaturali eumdem in ſpecie cum actu producto ab habitu ſupernaturali, ergo huiuſmodi actus non ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam: minor probatur ex Scoto quodlibet 17. ubi inquirens. An actus dilectionis naturalis, & actus dilectionis meritoriæ ſint eiuſdem ſpeciei? Reſpondet n. 6. non differre ſpecie quantum ad phyſicam entitatem; ſed ſic eſt quòd actus meritorius eſt ſupernaturalis: quia iuxta inclinationem charitatis elicitus, ergo actus naturalis, & ſupernaturalis (intellige circa idem obiectũ, & ſub eodem motivo) neq; differunt ſpecie, neque ſecundum ſubſtantiã, ergo nullus eſt actus ſupernaturalis, qui ſit talis quoad ſubſtantiam.

26 Dices, Ex hac auctoritate Scoti allegata ex 1. d. 17. ſolùm inferri actũ ſupernaturalem tam naturaliter elici ab habitu ſupernaturali, quàm actum naturalem à potentia nuda, ſeu alia cauſa naturali; non verò unum non eſſe ſpecie diverſum ab alio, ſtat enim bene tam naturaliter hominem generare hominem, quàm leonem leonem, & nihilominus leonem, & hominem differre ſpecie; ergo ſimiliter in noſtro caſu. Sed contrà, quia plus colligitur ex verbis Doctoris: ut patet ex contextu. Imò ex hac eadem poſitione infero ego meam conſequentiam. Si enim uterque actus cõvenit (ut ſupponimus) in obiecto, in motivo, & alijs rationibus ex parte objecti, & ſolùm differunt in reſpectu ad agens, quod quidem reſpectu actus ſupernaturalis tam naturaliter ſe habet, ſicut cauſa naturalis reſpectu ſui, ex Doctore, ergo actus ſupernaturalis non reſpicit habitum tãquam principium ſui ſupernaturaliter cauſativum, id eſt excedens virtutem productivam, & diſpoſitivam naturæ. Exemplum hominis, & leonis non eſt ad rem: quia iſti non diſtinguuntur per reſpectus ad ſuas cauſas, ſed per differentias intrinſecas, & eſſentiales; Hic autem inveſtigamus diſtinctionem ſpecificam actuum penes ſupernaturalitatem, quæ conſtituitur per reſpectum ad agens. Cum igitur actus ſupernaturalis non reſpiciat ſecundum ſuam ſubſtantiam habitum; ideſt ita intrinſecè, & indeſpenſabiliter, ſicut ipſe habitus reſpicit Deum ut unicum principium ſui ſupernaturaliter cauſativum: Si quidem ut conſtat ex Doctore, quodlib. citat. datur actus dilectionis naturalis ejuſdem ſpeciei, & perfectionis ſubſtantialis cum actu dilectionis meritoriæ, & ſupernaturalis: Hinc eſt, non eſſe ſupernaturalem intrinſecè, & quoad ſubſtantiam, ſed ſolùm quoad aliquem modum, de quo inferiùs dicam.

Et confirmatur: Quia potentia cum habitu, verbi gratiâ, voluntas cum habitu charitatis elicit actum, ergo

pote

potentia naturalis continet in virtute talem actum (maximè in sententia Scoti inter recentiores etiam iam receptissima: Quòd habitus supernaturalis non sit tota ratio agendi) ergo actus continetur in virtute potentiæ ut quilibet effectus in sua causa. Sed supernaturale quoad substantiam solum continetur in virtute agentis supernaturaliter causativi, & non in virtute alterius causæ creatæ iuxta superiùs dicta, ergo tales actus non sunt supernaturales quoad substantiam.

27 Contrariam sententiam defendunt ex antiquis Alex. Alens. S. Bonavent. Henricus. Ricard. Aureolus, & alij. Recentiores verò communiter, quos refert Ripalda ubi suprà. Qui obijciunt nobis, *primò* auctoritates quàm plurimas P.P. & Concilior. summopere commendantium supernaturalitatem actuum, quibus justificamur, meremur, & ordinamur ad gloriam. Nam ex Concilijs Milevitano, & Arausicano colligitur esse simpliciter necessarium auxilium supernaturale ad actus virtutum Theologicarum; Sed si sint hi actus supernaturales, non quoad substantiam, auxilium non esset simpliciter necessariũ, ergo. Respondeo: P.P. & Concilia solùm intendere omne opus bonum meritorium provenire à gratia Dei, quod in nostra sententia apertè salvatur: nam ut dicemus inferiùs, tota moralitas istorum actuum, quatenus accepti sunt Deo, ipsum immediatè respicit, & ab eo principaliter habet esse. Quod autem in esse physico sint supernaturales quoad substantiam, vel quoad modum, nihil omnino cõducit ad definitiones Conciliorum. Immò nostra sententia potius colligitur ex ijsdem Concilijs, & ex Trident. sess. 6. canon. 3. nam quoties requirunt auxilium, non loquuntur absolutè, sed addunt ad credendum *sicut oportet*, qui est *modus* actus credendi, & non *substantia*. Item per supernaturalitatem secũdum modum meliùs videtur salvari, quod ipsa Concilia tam constanter suadent, videlicet libertatem nostram compati cum Divina gratia, & bona opera nostra non esse ex gratia sola, sed ex gratia Dei nobiscum. Quare authores qui nõstram opinionem impugnando usque ad censuras procedunt, ab smet adversarijs paulò modestioribus contemnuntur, nec opus est huiusmodi judicijs satisfacere. Vide, si vacat, Ripaldam loco citato.

Obijcies *secundò*: Ex doctrina Scoti receptissima, habitus per se infusi concurrunt ad substantiam actuum, sic docet 1. d. 17. q. 2. n. 21. & 3. d. 27. n. 19. & d. 23. n. 14. sed tales habitus sunt supernaturales quoad substantiã, ergo, actus procedentes ab ipsis. Respondeo negando consequentiam nam aliud est habitum concurrere ad substantiam actus: aliud verò actum secundum substantiam petere intrinsecè procedere à tali habitu: ut constat ex supradictis: Fatemur quidem habitus supernaturales, quoad substantiam tales, concurrere ad substantiam actuum, negamus tamen horum actuum substantiam ita pendere ab habitibus supernaturalibus, quòd à potentia nuda produci non possint. Quare valde Notandum est, quoties Scotus affirmat habitus naturales, vel supernaturales concurrere ad substantiam actuum, advertere, non posse potentiam æquali conatu facere sine habitu, quod facit cum habitu: patet ex dist. 17. cit. ergo supponit Doctor potentiam nudam posse cum maiori conatu quod informata habitu potest cum minori.

Dices quicumque actus supernaturalis ex sua specifica ratione petit principium supernaturale, ergo est supernaturale quoad substantiã. Respondeo *primò*: ex Scoto quodlib. 17. n. 13. distinguendo antecedens petit principium supernaturale partiale: concedo antecedens: totale, nego antecedens: ergo est supernaturale quoad substantiam, nego consequentiã: quia ex dictis supernaturale quoad substantiam pendet intrinsecè ab agente excedente omnes vires naturæ, ita quod nullo pacto possit natura in talem entitatem influere. Respondeo *secundò*: negando absolutè antecedens iuxta solutionem argumenti præcedentis: nam ut inquit Scotus ibidem: *Nec est per se requisita charitas non solum ad substantiam actus, sed nec ad actum in quantum meritorius, sed tantùm requiritur ut quoddam prævium, ad hoc quod actus sit acceptabilis.* Ex quo cõcludit actus procedentes à charitate naturali, & supernaturali esse eiusdem speciei.

Instabis: Actus meritorius, ut meritorius

ritorius eſt ſupernaturalis; ſed ut meritorius reſpicit charitatem, ergo per ordinem ad illam conſtituitur ſupernaturalis, quantumvis ab illa procedat contingenter. Reſpondeo: Verum eſſe actum meritorium reſpicere charitatem de facto, non tamen ex natura rei, ſed ex inſtitutione Divina: ut habet Scotus in fine quodlib. citati, & alibi ſæpe. Hic verò actus quamvis per ſe non reſpiciat, quatenus meritorius, phyſicam entitatem charitatis, reſpicit tamen Deum ut acceptantẽ. Unde ratio meriti formaliter ſumpti ſupernaturalis eſt ſecundum ſubſtantiam: quia ab intrinſeco reſpicit Deum ut cauſam acceptantem immediatè in ordine gratiæ.

28 Objicies *tertiò*: Si actus ſupernaturalis non petit ab intrinſeco procedere ab habitu, verbi gratiâ, charitatis ſupernaturalis, ergo actus charitatis meritorius, & ſupernaturalis poteſt procedere ab habitu charitatis per ſe acquiſito, imo à potentia ſine habitu ullo. Reſpondeo: totam ſubſtantiam phyſicam actus meritorij, & ſupernaturalis poſſe procedere (ut ſæpe dixi) à potentia ſola, vel cum habitu acquiſito; hic autem actus ut ſic non erit meritorius, niſi Divinitus extraordinariè acceptetur, nam ratio meriti, quæ formaliter conſiſtit in acceptatione, annexa eſt de facto actibus procedentibus à charitate aut ab alio ſuſtinente vicem illius. Quare Scotus dicta diſt. 27. n. 29. docet: quantùm ad iſtam circunſtantiam, quæ eſt actũ eſſe acceptatum à Deo, principaliùs procedere ab habitu charitatis quàm à voluntate: quia tota ejus moralitas, quatenus reſpiciens meritum, ſupponitur produci à potentia cum charitate, & hæc eſt tota ratio congruitatis, quare acceptetur de facto in ordine ad præmium; Ideò inferiùs n. 22. concedit concluſionem argumenti principalis, quæ erat, actũ procedentem à charitate (intellige ſeclusâ ratione meriti) poſſe procedere à potentiâ nudâ. Nec valet dicere, Scotum loqui de potentiâ ſine habitu, non tamen ſine aliquo ſuſtinente vicem illius. Nam contra eſt, quòd ſi Deus ſpecialiter ſuppleret defectum charitatis, iam actu eſſet meritorius, ergo cum loquatur de actu non meritorio, certũ eſt ſentire, potentiã poſſe elicere illum abſque ſpeciali auxilio.

Objicies *quartò*: cum Monteſino diſp. 27. q. 3. Obiecta horum actuum ſunt ſupernaturalia, ergo & ipſi actus ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiã. Reſpondeo, conceſſo antecedenti negando conſequentiam: nam etiam ab actu naturali attingitur objectum ſupernaturale, & ſub eadem ratione, quâ attingitur à ſupernaturali. Unde colligo ſupernaturalem ſolùm differre in modo tendendi à naturali: videlicet quia eo attingitur objectum ut oportet, & ſupernaturaliter, quod eſt ſolùm differre in modo, non verò in ſubſtantia.

Objicies *quintò*, cum Vaſquez. 1. 2. diſp. 185. cap. 2. n. 7. Si actus ſecundum ſubſtantiam non peteret procedere à charitate, & idem de alijs virtutibus per ſe infuſis, ergo ſuperfluè ponuntur tales habitus: probatur: nõ ponitur ad ſubſtantiam: nam iuxta noſtram ſententiam ad illam ſufficit potentia nuda; nec etiam ad aliquem modum: quia non apparet qualis ſit: ergo. Reſpondeo hoc argumento etiam probari poſſe, non dari habitus per ſe acquiſitos: nam potentia abſque habitu acquiſito poteſt abſolutè attingere idem objectum, & elicere actum ejuſdem intenſionis. Igitur licèt habitus ſupernaturalis nõ ſit ſimpliciter neceſſarius ad actum ſecundum ſubſtantiam, neceſſarius tamen eſt, ut potentia cum minori conatu poſſit intenſiùs operari: ut docet Scotus locis ſupra citatis de habitibus acquiſitis, & infuſis: nam quoad hoc nulla eſt differentia; Sed habitus ſupernaturales dantur ulteriùs, ut potentiæ operentur ſupernaturaliter in ordine gratiæ: nam actus procedentes à fide, ſpe, & charitate ordinantur ex inſtitutione Divinâ de congruo, aut de condigno ad ſanctitatem, & juſtitiam, & non ordinarentur de lege communi, niſi elicerentur ex affectu talium virtutum. Eſt denique in iſtis actibus aliquis modus perfectionis ipſis habitibus ſupernaturalibus correſpondens, iam explicandus.

29 Reſpondeo *ſecundò*: *Iſtos actus eſſe ſupernaturales quoad modum.* De hac concluſione nulla eſt controverſia: nam ſine temeritate negari non poteſt, actus gratiæ, & gloriæ eſſe ſupernaturales; ſed non ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam, ut p

bavimus, ergo secundum aliquem modum. Omnes igitur conveniunt in concedendo aliquem modum supernaturalitatis, quem tamen unusquisque juxta sua principia explicat; sed rejectis pluribus, quos vide apud nostrum Fælix, loco suprà citato, & rejecto etiam, quem ipse ibi proponit, in hoc quòd dicit, hunc modum esse quamdam differentiam individualem actus: Quia non consonat bonæ metaphysicæ, exigere actum secundum suam differentiam individualem principium supernaturale, & non secundum differentiam specificam, & genericam: nam nisi effectus secundum suam rationem specificam exigat determinatam causam, quodlibet efficiens est illi extrinsecum: Unde omnes Scotistæ (& habet ipse Fælix tract. de habitibus cap. 3. diff. 4. n. 5. in fine) asserimns cum Doctore eumdem numero effectum productum ab una causa posse produci ab alia etiam specie diversâ: ut hunc calorem ab igne, & à sole, ergo isti actus secundùm differentiam numericam non determinât sibi efficientiam habitus, atque adeò actus isti, licet procedant ab habitu, possent ijdem numero procedere à potentia sine habitu.

Dico ergo, modum supernaturalitatis in actibus esse respectum quemdam ad habitum supernaturalem iuxtà cuius inclinationem eliciuntur, per quem etiam mediatè respiciunt agens propriè supernaturale, & increatum, quòd, ut actus eliceretur iuxta huiusmodi inclinationem, immediatè habitum produxit. Probatur, quia supernaturale, ut diximus, respicit agens, ergo si ponamus respectum in actu ad causam constitutam in esse supernaturali, scilicet ad potentiam informatam habitu, hoc sufficiet, ut actus sit secundùm modum supernaturalis. Et suaderi potest exemplis: nam in sententia probabili libertas quæ requiritur ad meritum est tantùm relatio ad potentiam indifferentem. Item secundùm plures Theologos actus virtutum moralium imperati à charitate solùm dicunt quemdam respectum ad Deum illos acceptantem in ordine ad præmium, & hoc sufficit ut actus isti dicantur meritorij; ergo etiã sufficiet ad supernaturalitatem in esse sico (de quo hîc loquimur prout distincta à supernaturalitate morali proveniente à Deo acceptante) respectus ad principium constitutum in esse supernaturali.

Dices, ex dictis supra in probatione præcedentis conclusionis, ex Scoto 1. d. 17. habitus supernaturalis, ut positus in esse est causa naturalis respectu sui actus; ergo per respectum ad illum nequit actus habere supernaturalitatem, nedum quoad modum. Respondeo: Verùm esse, quando habitus causat actum, esse causam solùm naturalem quoad substantiã, ita quòd substantia, & essentia actus supernaturalis non excedit vires actus naturæ, ut ibidem diximus: tamen actus semel productus ab habitu dicit respectum ad ipsũ tãquam ad causam, quæ in entitate sua est quid supernaturale; propterea actus productus ab habitu iuxta inclinationem ejus: verbi gratia, *secundum inclinationem charitatis* (inquit Scotus quodlibet 17. n. 9. in fine) *habet propriam bonitatem, imò esse secundum illam inclinationem est habere propriam bonitatem charitativam.* (Et idem dicito de alijs virtutibus per se infusis) Itaque per hoc quod actus supernaturalis producatur hîc, & nunc iuxta inclinationem habitus per se infusi, à quo procedit, participat quamdam perfectionẽ modalem, quæ consistit in respectu ad talem habitum; Et hoc est elici actus *sicut oportet*, quòd expositur à Concilijs, quia ex pacto, & ordinatione Divina solùm isti sunt meritorij.

30 Objcies *primò*: Actus supernaturalis dependet quoad suam substantiam ab habitu; sed hoc esset falsum, si à potentia sine habitu idem secundum substantiam posset produci, ergo dependet per se ab illo, quoad suã substantiam, atq; adeo non est tantũ supernaturalis quoad modum, sed etiam quoad substantiam: probatur minor, quia tunc non per se, sed per accidens dependeret ab habitu. Respondeo concessa maiori: negando minorem, & ejus probationem: quia dependere per se ab aliquo non est idẽ in proposito ac dependere essentialiter: nam dependere per se nihil aliud dicit, quàm actum recipere esse mediante vero influxu habitus, sive à potentia nudâ produci possit, sive à potentia simul, & habitu; at verò dependere essentialiter addit, quòd actus

ex

ex intrinſecâ ſuâ naturâ poſtulet produci neceſſariò ab habitu, ita ut ſine illo nunquam produci poſſit à potentiâ nudâ. Unde cum infertur, quòd tunc per accidens produceretur ab habitu, quia poſſet produci à potentiâ nudâ, dico quod eſt æquivocatio in illo termino *per accidens*: quia iam non ſumitur ut opponitur cauſæ per ſe, ſed ut opponitur cauſæ ſimpliciter neceſſariæ: verè ergo habitus eſt cauſa per ſe actus influens phyſicè in ſubſtantiam ejus, tamen non eſt cauſa ſimpliciter neceſſaria ejus: cum poſſit idem ſecundum ſpeciem, & numerum produci à potentiâ nudâ cum maiori conatu: ut conſtat ex hucuſque dictis.

31 Et ex hoc habes, preciſam, & formalem differentiam ſupernaturàlitatis in actu, & in habitu: nam quia habitus neceſſariò, & indiſpenſabiliter exigit produci ab agente ſupernaturali videlicet Deo, propter quod, & habet identificatum ſibi realiter reſpectum ad tale agens, ideo eſt ſupernaturalis intrinſecè, & quoad ſubſtantiam; actus autem, cum non exigat neceſſariò produci ab habitu ſupernaturali, nec habet reſpectum ad illum ſibi realiter identificatum, ideò non eſt ſupernaturalis intrinſecè, & quoad ſubſtantiam, ſed ſolùm quoad modum, qui conſiſtit in reſpectu, quem dicit ad habitum, quando ab ipſo producitur iuxtâ inclinationem ejus. Et adverte hanc differentiam ſufficere, prætermiſſa aliâ non minori, videlicet, quòd etiam ſi actus tam neceſſariò exigeret produci ab habitu, ſicut habitus à Deo, adhuc non eſſet ſupernaturalis quoad ſubſtantiam: cum non excedat productio ejus vires totius naturæ: ſiquidem etiam à potentia, quæ eſt cauſa naturalis, phyſicè, & realiter producitur.

Objcies *ſecundò*: Scotum 3. d. 23. n. 6. ubi dicit: *Quia quod Deus aſſerit, ſupernaturaliter revelat, ideò fides aſſentiens tali revelato, quia aſſentit veracitati revelantis, eſt habitus ſupernaturalis*; ſed actus etiam aſſentit veracitati revelantis, ergo tam ſupernaturalis eſt actus, quam habitus. Reſpondeo: hinc ſolùm colligi actũ, & habitum habere quamdam ſupernaturalitatem extrinſecam, & objectivam, quæ etiam in habitibus, & actibus omnino naturalibus reperiri poteſt; non verò intrinſecam, & propriam, quæ à cauſa efficiente (ut diximus) inveſtigatur.

Objcies *tertiò*, etiam ex Scoto q. 1. prologi. n. 22. aliter eſſe ſupernaturalem geometriam infuſam à Deo, aliter notitiâ huius propoſitionis, & Catholicæ veritatis: *Deus eſt Trinus, & Unus*; ſed prima infuſio eſt ſupernaturalis quoad modum: ergo ſecunda eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam. Reſpondeo: ibi Scotum ſolùm intendere geometriam infuſam non aliter eſſe ſupernaturalem, quàm ex parte cauſæ primæ producentis effectum, quem cauſa ſecũda propria virtute attingere poteſt; Et hanc veritatem Deus eſt Trinus, & Unus eſſe ſupernaturalem etiam ex parte objecti, cuius propoſitio non eſt intra ſpheram potentiæ creatæ: cum libera ſit, & voluntariè fiat à Deo. Unde tamen non deducitur ſupernaturalitas quoad ſubſtantiam, licet modus ille propoſitionis ſit intrinſecus relationi: nam objectum adhuc ſupernaturaliter propoſitum poteſt attingi actu naturali: ut inferiùs dicemus.

Objcies *quartò*: Reſtitutio viſus cæco eſt ſupernaturalis quoad modum ex dictis ſuprà, ergo actus elicitus ab habitu ſupernaturali eſt ſupernaturalis quoad ſubſtantiam: patet conſequentia, quia diverſo modo eſt ſupernaturalis unus ac alter. Reſpondeo utrumque eſſe ſupernaturalem ſolùm quoad modum: quia ſicut variatis circumſtantijs productio viſus in generato eſt effectus cauſæ creatæ, ſic etiam variatis circumſtantijs, & operante potentiâ cum maiori conatu, vel cum habitu acquiſito, poſſet idem actus ſecundum ſubſtantiam, & eſſentiam produci à ſolis viribus naturalibus, propterea ſupernaturalitas utrobique eſt ſolùm quoad modum. Item in reſtitutione viſus eſt ſolùm in fieri ſupernaturalitas; actus verò ſupernaturales ſunt, & in fieri, & in facto eſſe. Et denique alterum eſt in ordine naturæ, alterum verò in ordine gratiæ.

32 Objcies *quintò*, Viſio beatifica petit neceſſariò, & indiſpenſabiliter alterum principium increatum, & liberè producens ſcilicet objectum, ergo actus iſte eſt ſecundùm ſubſtantiam ſupernaturalis. Et confirmat *primò*: quia actus iſte nequit pro(

ab aliqua causa creata substituente vices objecti beatifici: Si enim posset objectum beatificum repræsentari in aliqua specie impressâ creatâ, ut communiter affirmant Scotistæ, hujusmodi species substitueret vices objecti liberi, & liberè repræsentantis, ergo semper remanet aliqua causalitas ipsius objecti, & ideò visio erit supernaturalis, ac si ab ipso objecto immediatè procederet. Confirmatur *secundò*: quia objectum ità concurrit ad substantiam actus, ut eo ablato, actus esset impossibilis, in quo differt concursus objecti à concursu habitus, qui etsi quando concurrit cum potentia, concurrat ad substantiam actus, tamen talis concursus non est necessarius ab intrinseco, ut diximus; atqui actus visionis beatificæ ità dependet ab objecto supernaturali, ut nec Divinitus talis actus sine ejus concursu objectivo produci possit: sunt enim objectum, & potentia causæ per se, & essentialiter requisitæ ad causandum actum intellectus: ergo iste actus erit secundum substantiam supernaturalis. Respondeo *primò*: ad supernaturalitatem secundum substantiam requiri actum, seu formam supernaturaliter produci, ità ut nativâ virtute, seu modo naturali entitas ejusdem speciei produci non possit. Quare cum circa objectum beatificum non solùm detur supernaturalis visio, sed naturalis etiam possit dari: ut communiter tenent Scotistæ tract. de visione cum Doctore pluribus in locis, benè fit actum visionis beatificæ non esse in substantia supernaturalem: objectum enim beatificum secundum eãdem formalissimam rationem est terminativum utriusque visionis, ergo non adest ratio cur hujusmodi visiones specie distinguantur, atque adeò neque quòd ob concursum objecti visio beatifica supernaturalis secundum substantiam ponatur.

33 Sed quia hæc solutio videtur non adæquatè satisfacere: *Primò*, quia non stat neque est hactenus sufficienter examinatum, visionem naturalem fore ejusdem, vel diversæ speciei cum supernaturali. *Secundò*, quia nũquam potest negari concursus supernaturalis objecti beatifici, quem necessariò, & indispensabiliter exigit visio beati- respectu cujus debet dici super- ralis quoad substantiam: Ideò responderi potest: *secundò*, iuxtâ differentiam assignatam inter supernaturalitatem actus, & habitus suprà numero 31. Actum visionis beatificæ non esse secundum substantiam supernaturalem: quia ad hoc requiritur respectus ad principium undequaque increatum, & excedens in productione talis entitatis vires totius naturæ: ergo cum potentia concurrens cum obiecto beatifico sit comprincipium naturale, & creatum, nunquã talis visio erit supernaturalis quoad substantiam. Porrò quamvis objectum concurrat ad substantiam actus concursu effectivo, & insupplebili ab aliqua causa creata, hoc tamen non sufficit ad supernaturalitatem quoad substantiam, quæ non constituitur per ordinem ad objectum, sed ad causam propriam. Unde licet objectum beatificum secundum rationem motivã, quæ est voluntas Divina, efficiat actũ, ita ut illum non possit efficere aliqua causa creata; tamen sicut per accidens est ad rationẽ objecti beatifici, quòd sit objectum liberum, & non movens per modum naturæ (sicut etiam accideret in visione naturali, quam admittit Scotus) sic ista supernaturalitas accidit actui, ac per consequens non erit ab intrinseco, seu quoad substantiam supernaturalis: Nihil enim reperitur in illo quoad substantiam quod non contineatur in virtute potentiæ creatæ, si objectum semel ostendatur; Effectus autem quoad substantiam supernaturalis nequit contineri in virtute causæ creatæ, neque quoad productionem sui, neque quoad dispositiones ad ipsum requisitas, sed petit ab intrinseco principium omnino supernaturale excedens virtutem tàm dispositivam quàm productivam naturæ, ut constat ex dictis supra num. 6.

An objecta formalia habituum supernaturalium attingantur actu naturali?

NOta, diversum esse objectum materiale à formali omnium habituum supernaturalium, quales sunt fides, spes, charitas: verbi gratiâ, fidei objectum materiale est omne credibile per ipsam, formale verò est prima veritas in dicendo; Difficultas est de *formali*: nam circa materialia sine contro-

controverſia affirmatur fere ab omnibus Theologis poſſe dari actus, qui non ſint ſuprnaturales, ſed merè naturales ex viribus naturæ, & ſine ulla gratiâ eliciti: optimè enim poterit quis credere fide humanâ, Chriſtum Crucifixum, quia quis fide dignus dixit; nec ad hoc eſt neceſſarius habitus ſupernaturalis aut ullum auxilium gratiæ: cum huic aſſenſui poſſit ſubeſſe falſum ex parte rationis formalis credendi: eſt enim teſtimoniũ humanum quod eſt fallibile. Et quia ſpecialiores difficultates ſolent occurrere circa fidem, de objecto formali ipſius diſputabimus, advertendo, omnia quæ de ipſo dicemus, cum proportione applicãda eſſe objectis formalibus ſpei, & charitatis. Erit igitur difficultas de objecto materiali fidei propter objectum formale: *Vtrùm ſcilicet quis poſſit credere actu naturali Deum eſſe Trinum, quia Deus dixit?* Et nota quod hujuſmodi actus, (ſi detur) ſicut, & habitus acquiſitus ex actibus ſupernaturalibus, qui in viâ Scoti de facto datur, debeat ſine formidine appellari Theologicus, de quo nonnulla attingemus in calce Quæſtionis.

34 *Concluſio eſt affirmativa*: Valde communis inter recentiores, & expreſſa Scoti 3. diſt. 26. n. 15. & diſt. 27. n. 21. & quodlibet. 14. n. 7. & 1. diſt. 17. q. 2. n. 33. Auctores tam pro noſtra quàm pro contraria ſententia vide apud noſtrum Fælix, tract. de gratia cap. 5. difficult. 4. n. 2. & 3. & Ripaldam de ente ſupernaturali diſp. 45 ſect. 5. Probatur *primò*: auctoritatibus Conciliorum, & Patrum, quas adverſarij adducere ſolent contra nos: nam in eis dicitur; Sine gratia non poſſe hominem credere, ſperare, & diligere *prout oportet* ad juſtificationem, vel æternam ſalutem. Sic Concilium Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 5. & canone 3. Arauſicanum canone 6. Auguſtinus lib. de grat. & liber. arbitr. cap. 17. de Gratia Chriſti c. 27. de Bono perſeverantiæ c. 26. & alibi pluries. Circa quæ teſtimonia multi iam obſervarunt, illam limitationem *prout oportet* ſemper eſſe ſubintelligendam, quãvis expreſſe non apponatur: quia cum prædicta decreta ſtatuantur contra Pelagianos, tantùm intendunt ſalvare neceſſitatem Divinæ gratiæ, quę optimè ſalvatur, ponendo actus impoſſibiles viribus naturæ, non tamen circa alia objecta formalia, quàm naturales. Dictæ ergo auctoritates ſic expenduntur pro noſtra ſententia: Concilia negant, poſſe nos credere *prout oportet*, ergo ſupponunt, poſſe à nobis elici actus fidei Theologicæ, licet non ſalutares nec meritorios. Quam illationem (vere ait Ripalda num. 29.) approbari ab omnibus Theologis: nã Concilia definiunt, auxilium gratiæ requiri ad actus virtutum moralium prout oportet, ſicut ad actus Theologicos. Et hinc inferunt Theologi, circa objecta moralia elici viribus naturæ actus virtuoſos abſque gratia, quamvis non *prout oportet*, ergo idem affirmandum eſt de objectis Theologicis.

Probatur *ſecundò*: Objectum fidei tam materiale quàm formale claditur ſub objecto adæquato noſtri intellectus, quod eſt ens verum in tota ſua latitudine, ergo poteſt attingi virtute naturali intellectus abſque aliquo habitu, vel auxilio ſpeciali ſuperaddito. Antecedens ſuppono ex Metaphyſica, & in noſtro curſu Philoſophico in lib. de Anima diſp. 5. q. 5. Probat Scotus 1. diſt. 3. q. 3. num. 8. Et breviter oſtendi poteſt: Quia nulla potentia poteſt exercere actus extra ſuum objectum adæquatum; Intellectus autẽ de facto tendit in objecta fidei, ergo continetur ſub ejus obiecto adæquato; Nec obſtat, tendere ut elevatum: Quia objectum habitus non poteſt latiùs patere quàm objectum potentiæ. Difficultas ergo eſt circa conſequentiam, quam ſic probo: Potentia capax habituum in aliquo priori reſpicit habitudine tranſcendentali primum objectum, à quo extrinſecè ſpecificatur, antequam reſpiciat habitus, quibus poteſt iuvari: ergo abſque illis eſt proportionata ad attingenda omnia contenta ſub tali objecto primo: patet conſequentia: quia nulla aliâ ratione objecta naturalia poſſunt attingi à ſola potentia, quamvis ad ſimiles actus poſſint etiam concurrere habitus acquiſiti, niſi quia potentia reſpicit talia ſub unico objecto adæquato, antequam habeat habitus, quibus perficitur.

36 Dices: In ordine ad objecta ſupernaturalia non dari reſpectum tranſcendentalem in intellectu, & conſequenter nec proportionem, niſi c

currat simul principium supernaturale inhærens, quod est habitus, aut extrinsecum, quod est auxilium loco ejus. Sed contrà supernaturalitas sumitur ab aliqua ratione, quæ latiùs patet quàm ratio objecti, sive sit ordo ad agens, ut nos diximus suprà, sive quid aliud iuxta varias opiniones ibi relatas: quia multæ formæ sunt supernaturales, quæ nulla objecta respiciunt: ut unio hypostatica, Præsentia Christi Domini in Eucharistia, & Gratia habitualis in opinione Thomistarum, ergo objectum ut objectum quantumvis excellens non est supernaturale, nisi quatenus ejus præsentia non potest haberi viribus naturæ, sed per liberam Dei voluntatem supernaturaliter applicantem, & revelantem. Et hoc modo salvantur omnia decreta Conciliorum docentium, hominem proprijs viribus non posse attingere res fidei cũ Scoto quodlibet. 14. num. 10. Et nullam aliam esse supernaturalitatem ex eo colligi videtur, quòd deberet constitui in excessu aliquo entitativo perfectionis alicuius cognoscibilis respectu intellectus creati; sed nullius huiusmodi excessus etiam infinitus facit objectum supernaturale quoad attingentiam; Imò infinitum formaliter cognoscitur per actũ naturalem: nam Deum esse potentiæ, & virtutis infinitæ est veritas naturaliter demonstrabilis, ut constat ex Scoto 1. dist. 2. q. 2. n. 25. ergo, &c.

Dices iterùm: Ex eo quòd Deus sub ratione infiniti sit naturaliter motivus nostri intellectus, quatenus potest fieri præsens per aliquam speciem acquisitam, colligi etiam posse attingi viribus naturæ; ergo è converso ex eo quòd sub ratione revelantis, aut Unius, & Trini non potest fieri hoc modo præsens, colligitur similiter non posse attingi actu naturali, etiamsi ostendatur. Respondeo: Neutram causalem esse veram in sensu formali: multa enim objecta non possumus facere præsentia in ratione proximè intelligibilium, quæ tamen, si ostendantur, attingentur naturaliter: ut natura Angelica, substantia sub propria ratione, cogitationes aliorum hominum, & alia huiusmodi. Sicut autem ubi negatio est causa negationis, etiam affirmatio est causa affirmationis; ità quando negatio non est causa negationis, nec affirmatio potest esse causa affirmationis. Si igitur ex negatione possibilitatis ad faciendum objectũ præsens non infertur negatio attingentiæ naturalis; nec ex affirmatione talis possibilitatis colligetur per formalem consequentiam affirmatio ejusdem attingentiæ: Et ratio à priori est: quia præsẽtia objecti in se, vel in aliqua specie est tantùm conditio ut intellectus exerceat suos actus; Et ex positione, vel ablatione conditionis nihil potest concludi circa activitatem intrinsecã potentiæ: Sicut ex eo quòd ignis non potest sibi approximare lignum distans, non infertur, non acturum naturaliter in ipsum, si approximetur.

36 Instabis: Saltem ex eo quod objecta fidei non sint naturaliter cognoscibilia defectu præsentiæ in esse intelligibili, colligi maiorem eorum perfectionem secundum se, & entitativè, ergo cum hæc perfectio sit supra omnem naturam, erunt supernaturalia in ratione objecti: antecedens patet, quia ex eo colligi solet in hac materia maior certitudo fidei præ assensibus naturalibus, quia nititur principijs superioris ordinis. Respondeo: Si hæc instantia aliquid probaret, probatet etiam, nec objectum materiale fidei posse cognosci actu naturali, quod est aperte falsum: Quid enim obstat quòminùs ego credam homini fide digno dicenti, Deum esse Incarnatum? atqui hæc veritas minus assequibilis est per principia naturalia, quàm Deum non posse fallere nec falli. Unde meo judicio evidenter infertur, maiorem perfectionem objecti, quæ colligitur ex eo, quòd non possit fieri præsens viribus naturæ, non arguere ejusdem objecti supernaturalitatem quoad attingentiam. Certitudinem autem fidei non oriri præcisè ex objecto motivo formali, ultrà quòd sic communiter asseritur tract. de Fide, constat ex eo quòd aliâs cum motivum attingatur formaliter, perciperet qui credit, se esse certiorem per fidem Divinam, quàm humanam: Cuius oppositum constat experientiâ: ut observat Scotus quodlibet. 17. num. 11. Connexio ergo actus fidei cum Divina veracitate est in qua consistit ejus certitudo, & supernaturalitas, quæ connexio non dimanat à Deo ut objecto, sed ut

ab

ab agente libero, & ſuper omnem naturam infundente habitum fidei, vel coadiuvante intellectum per auxilium ſpeciale: nec enim ſunt vires in tota natura ad producendum aſſenſum obſcurum undequaque infallibilem, & ideò requiritur fides, quæ cum ſit participatio Divini luminis, poſtulat objectum verum in re. Itaq; habemus duplicem ſupernaturalitatẽ, primam ex parte objecti quoad ejus præſentationem, ſecundam ex parte potentiæ elevatæ; neutra autem ſumitur ex ratione formali objectivâ, quæ ſemper permanet proportionata, ut attingatur in ſe actu naturali non neceſſariò, & ſimpliciter connexo cum ipſa quantùm eſt ex ſe.

Sed contrà hoc Objicies *primò* pro oppoſita ſententia Verba Apoſtoli 1. ad Theſſalonicenſ. 2 *Accepiſtis illud non ut Verbum hominum, ſed ut Verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidiſtis.* Ubi ex eo quòd fideles crediderunt Verbo Dei, colligit, Deum in ipſis eſſe operatum ſcilicet ſpeciali modo; Quæ illatio nulla eſſet, ſi poſſet credi propter Divinum teſtimonium fide acquiſita, & naturali. Reſpondeo *primò*: locum eſſe intelligendum de fide utili ad ſalutem. Reſpondeo *ſecundò*, eſſe intelligendum de aſſenſu neceſſariò connexo cum teſtimonio Divino in re exiſtenti, & non tantùm exiſtimato, quòd denotatur per illam particulam *verè*: nam fides acquiſita licet credat Verbo Dei, non tamen ut eſt verè Verbum Dei: quòd re verâ non eſt. Prior expoſitio eſt ſolidior, & ſufficiens, poſterior ſubtilis, & probabilis.

37 Objicies *ſecundò*: Si nullum objectum entirativè, & ſecundùm ſe eſt ſupernaturale intellectui noſtro: ergo poteſt intellectus ſuis viribus tendere in Deum viſione intuitivâ, dummodo oſtendatur. Quòd videtur damnatum in Concilio Viẽnenſi, ut habetur *Clementina ad noſtram de hæreticis*, ubi definitur: Hanc propoſitionem eſſe hæreticam: *Anima humana non indiget lumine gloriæ ad videndum Deum.* Reſpondeo: Sequelam expreſſe concedi à Scoto quæſt. 21. de Anima *ad primum principale.* Tenet eam conſequenter ad principia Scoti Monte Piloſus 1. p. diſp. 23. art. 6. n. 9. & meliùs art. 9. n. 6. Nec eſt illo modo formidãda à Scoti diſcipulis, quid quid dicat Cavellus in annotat. ad dictam quæſt. 21. & Soſſa tom. 1. difficult. 23. §. 3. n. 23. Nam prædicta definitio ſolùm loquitur de facto. In quo ſenſu fatemur, animam indigere lumine gloriæ habituali ad eliciendam viſionem beatam omnibus modis perfectiſſimam. Auctoritates verò Scoti à prædictis auctoribus adductæ nihil aliud docent quàm intellectum creatum non eſſe ſufficienter activum ex ſe ad viſionem claram Dei, nimirum defectu præſentiæ objecti, ut ipſe ſe explicat quodlibet. 14. à nu. 10. nam activitas proxima potentiæ non ſolùm attenditur penes virtutem intrinſecam, ſed penes omnia requiſita, & conditiones: ut docet Scotus 4. diſt. 19. n. 12. & diſt. 49. q. 6. n. 11. Conditionem verò potentiæ objecti beatifici in ſe non poteſt intellectus apponere, etiam concurrentibus omnibus cauſis naturalibus. Si autem Petas, Ad quid confertur lumen gloriæ? Reſpondeo: Ad decorem, & ornatum animæ, ad producendum actum intenſiorem, item ut productio ſit connaturalis ab intellectu habente principium inhærens; Deinde ut actus ſit Deo acceptus: nec enim eſt inconveniens, Deum acceptare actum circa finem ſicut circa media, quia decrevit non complacere niſi in actibus elicitis cum omnimoda perfectione poſſibili, exceptâ intenſione, quæ commenſuratur cum uniuſcujuſque meritis.

38 Objicies *tertiò*: Aſſenſum fidei infuſæ differre ſpecie ab aſſenſu fidei acquiſitæ: ergo non verſantur circa idem objectum formale: quia diſtinctio actuum ex objectis formalibus ſumenda eſt: antecedens probatur à Scoto quodlibet. 17. citato: quia actus neceſſariò verus, & certus differt ſpecie ab actu qui non eſt talis neceſſariò: nam ex hoc capite diſtinguuntur eſſentialiter virtutes intellectuales ab opinione, ſuſpicione, & alijs aſſenſibus, qui non ſunt virtutes ex 6. Ethicor. cap. 3. Ad hoc argumentum Reſponderent Scotiſtæ, qui ponunt actus ſupernaturales eſſe tales quoad ſubſtantiam, admittendo antecedens (ſicut & etiam admittit P. Fælix, ubi ſuprà nu. 11. quamvis inconſequenter ad ſententiam, quam immediatè ante defenderat, difficult. præcedenti: ſi enim actus eſt ſupernaturalis quo-

ad substantiam : ergo non possit eumdem secundum speciem, & substantiam producere potentia nuda, licet cum maiori conatu, quem eadem potentia cum habitu supernaturali) admitterent (inquam) antecedens, & negarent consequentiam : quia licet actus nequeant non esse distincti, si objecta formalia, seu motiva sint distincta ; non tamen si motivum sit unicum, & idem, debent actus esse necessariò ijdem: quia distinctio specifica eorum non solùm sumitur ex motivo, sed ex connexione necessaria actus cum ipso, & modo speciali tendendi : qualiter communiter dicitur de motu recto, & obliquo circa eumdem terminum. Ego autem consequenter ad sententiam meam admittentem actus esse solùm supernaturales quoad modum; Respondeo negando antecedens : Ad probationem dico cum Scoto quodlib. 17. n. 11.& 12. cognitionem necessariò certam à re, vel ab objecto, vel ab aliqua per se causâ distingui specie ab incerta, non tamen illam cuius certitudo sumitur ab aliquo extrinseco, cuiusmodi est assensus fidei: *Cuius certitudo* (verba sunt Scoti) *est ex quadam comparatione ad quoddam extrinsecum infallibile, cui actus ille conformatur, non est autem ex ipsa intrinseca perfectione actus : quia æquè perfectus esset quantum ad quodlibet intrinsecum sibi, si æque intensè eliceretur præcisè secundùm fidē acquisitam.* Nec ex hoc sequitur, certitudinem fidei infusę non convenire ipsi intrinsecè, & necessariò: quia licet motivū fidei dicatur extrinsecū, ut pote sūptū non ex evidentia rei in se, sed ex testimonio dicentis, tamen fidei ut tali intrinsecum est habere huiusmodi motivum, & consequenter certitudo infallibilis ab eo participata intrinsecè convenit ipsi. Stat igitur certitudo actus fidei infusæ in connexione necessaria cum motivo scilicet veracitate Divina applicata præcisè per veram revelationem, non per veram vel apparentem: Qualiter contingit in actu fidei acquisitæ vel naturalis. Ubi adverte, fidem acquisitam, verbi gratiâ, in hæretico, non esse unam simplicem qualitatem, sed esse plures habitus partiales circa diversos articulos quos credit : Quamvis igitur non sit virtus intellectualis, & inclinet in verū quantùm ad omnes habitus, bene tamen quantùm ad aliquos, illos scilicet quibus inclinatur ad credendum veritatibus fidei: generatus est enim talis habitus ex actibus infallibilibus ; Et idē omnino asseritur communiter de prudentia, tract. de virtutibus. Quare in hoc consistit diversitas certitudinis fidei infusæ ab acquisita, quòd infusa nullum possit habere actum qui nō sit verus, & certus infallibiliter, utpote necessariò connexus cum revelatione vera præcisè, acquisita verò possit habere aliquos actus falsos: quia non secundum omnes sui partes elicit actus necessariò connexos cum revelatione vera, sed vel cum vera, vel cum apparenti. Vide circa hoc singularem doctrinam in meo cursu Philosophico disp. 5. in Logica n. 22.

39 Sed dices : Scotus 3. dist. 23. n. 15. docet : Quod fide acquisitâ nullus credit alicui, nisi quem scit posse fallere : & falli. Deinde ait : Necessarium esse ponere fidem infusam propter firmitatē, & certitudinem assensus, quia hanc non potest habere fides acquisita. *Unde* (inquit) *oportet ponere fidem infusam propter firmum assensum ut respiciat Deum pro objecto primo* ; ergo sentit Scotus, nullatenus posse dari fidem acquisitam, & naturalem, quæ sit infallibilis, & nitatur testimonio Divino. Respondeo : *primò :* Scotum loqui de fide acquisita, quæ communiter invenitur in nobis : hæc enim est fides humana fundata in testimonio fallibili humano. Hac ratione loquutus est etiam quodlibet. 14. nu. 7. ubi inquit : *Fides acquisita communiter nititur assertioni alicuius testis, qui possit deficere.* Et statim subiungit. *Et dixi communiter : quia Deo immediatè revelanti posset quis credere credulitate acquisitâ* : Ecce quo modo expresse advertit Scotus, posse dari fidem acquisitam, quæ immediatè nitatur in Divina auctoritate. Ex quibus habetur, quod talis fides esset certa, & infallibilis. Unde quando dist. 23. in 3. citatâ dicit, ponendam esse fidem infusam propter certitudinem, & firmum assensum, loquebatur non absolutè, sed comparatione fidei humanæ nitentis testimonio humano, de qua, ut dixi, ibi erat sermo: ut constat ex textu, legatur ibi, & quodlibet. 14. citato. Respondeo *secundò:* Quòd si loquatur Scotus de Fide

de acquiſita Divina, ſolùm voluit dicere fidem infuſam eſſe ponendam propter firmitatem, & certitudinem, non utcumque: quia hæc in fide Divina acquiſita reperitur, ſed propter certitudinem, & firmitatem adæquate infallibilem, & undequaquè indefectibilem. Quam ſolutionem ut intelligas, Adverte; Quod licet aſſenſus quo hæreticus credit Verbum Incarnatum, item, & Cathecumenus, & quilibet alius, ſi eliciat actum ſine auxilio, aut habitu ſupernaturali propter Divinam auctoritatem hoc myſterium revelantem; Quamvis (inquam) talis aſſenſus in actu exercito, vel in ſenſu compoſito ſit infallibiliter certus: ut pote innitens Divina auctoritate; Quòd, & inſinuat Scotus ibi diſt. 23. n. 16. dicens: *Quòd quando quis actualiter credit* (intellige fide Divina ſecundum expoſitionem quam ſequimur) *ſive per fidem infuſam ſive per acquiſitam, non poteſt dubitare vel non aſſentire*; Tamen in actu ſignato, ſeu in ſenſu diviſo (ut ita dicam) non eſt ita infallibiliter certus; nam licet de facto connexus ſit cum motivo infallibili, tamen quantum eſt ex ſuis priucipijs potuit non connecti: non enim elicitus eſt ab habitu, vel auxilio ſupplente vicem ejus, cui repugnet inclinare in actum, qui non ſit neceſſariò connexus cum objecto vero. Ad ſupplendum ergo hunc defectum, & ut undequaq infallibilis ſit noſter actus credendi veritatibus fidei, explicari poteſt, quod dicat Scotus: oportere ponere habitum infuſum; Quòd ſi ibidem dixerit: habitum fidei non poni propter certitudinem actus, debet intelligi de certitudine, quam nos poſſumus cognoſcere ineſſe ulli actui noſtro in particulari conſiderato.

Propterea addo: Quòd regulariter loquendo, hæritici etiamſi credant propter Divinum teſtimonium, tamen illud non attingunt aſſenſu certo, & infallibili adhuc naturali, ſed tantummodo fallibili. Quod ſic probo & explico, quia idem motivum diverſimodè applicatum, facit diverſificari actus, qui tale motivum reſpiciunt: Unde fit, quòd bonitas increata propoſita nobis per cognitionem claram, & obſcuram diverſificat actus amoris. Sic dicam: auctoritas revelans diverſimodè propoſita cauſabit diſtinctos aſſenſus. Quare ſi percipiatur apprehenſione certa, & ſupernaturali cauſabit aſſenſum ſupernaturalem; ſi autem apprehenſio ſit certa, & naturalis cauſabit aſſenſum certum, & naturalem; Si vero apprehenſio ſit falſa: ut ſi ignoranti proponeretur à parrocho: Spiritum Sanctum Incarnatum eſſe, tunc aſſenſus eſſet naturalis, & falſus: niteretur enim Divino teſtimonio non vero, ſed exiſtimato, vel putativo. Denique ſi proponeretur verum teſtimonium Dei, hoc tamen per cognitionem non veram, ſed per fallibilem, & incertam, quatenus niteretur in propria exiſtimatione, & iudicio, & non in motivis, & ſignis quæ inducere poſſunt certum, & prudentiale judicium, tunc aſſenſus eſſet naturalis, & fallibilis, non materialiter, ſi aſſentiretur vero motivo, ſed formaliter: quia eo ipſo quòd motivum non applicatur debito modo, virtus illius ſuſpenſa manet, ut cauſet modo infallibili, & certo, unde tantum cauſabit incertè, & fallibiliter. Et hoc modo regulariter loquendo applicatur Divinum teſtimonium ab hæreticis ad credendum propter ipſum: applicatur enim per cognitionem multoties falſam, & nitentem propriâ ratiocinatione ortâ ex pravo affectu, & fundata in excœcatione, & ſuperbia, unde fallibili modo attingunt illud. Adverte tamen: quòd ſi motivum certò, & debitè applicatur; ita quòd omnia requiſita ex parte objecti concurrant, aſſenſus naturalis, qui tunc certus, & infallibilis exiſtit, non diſtinguetur ſpecie ab aſſenſu fidei infuſæ: quia iſte ſolùm addit reſpectum ad habitum per ſe infuſum, quo conſtituitur ſupernaturalis ſolùm quoad modum, & eſt elicitus *ut oportet*; (ut exigitur à Concilijs ut conducat ad ſalutem) ſed iſte reſpectus non eſt ipſi identificatus, qualiter reſpectus in habitu infuſo ad Deum: Et hæc eſt differentia ſupernaturalitatis habitus à ſupernatnralitate actus: ut conſtat ex ſuperius dictis.

Confirmatur, ſeu probatur *tertiò* Concluſio: Quia ſi quis Catholicus credens fide Divina, Deum eſſe Trinum, & Unum, peccaret contra fidem non credendo alicui alteri propoſitioni, quæ eſſet de fide, ut verbi gratia, dari Sacramentum altaris, etiã

hoc proponeretur sibi sufficienter tãquam revelatum, is secundum sententiam communem perderet fidem infusam; sed ille ipse quantùm ad omnem experientiam suam propriam posset credere eodem modo, & ob eamdem rationem mysterium Trinitatis, quo ante; Et tamen non crederet illud nisi fide naturali: quia perdidit infusam, ut supponitur: ergo fide naturali potest tendere, & de facto tenderet in mysterium Trinitatis propter veracitatem Divinam. Probatur hoc non solâ experientiâ, sed etiã ab inconvenienti maximo: quia aliàs ex diversitate quam experiretur in modo, quo jam credit, & antea credidit, posset cognoscere per experientiam suam propriam, quòd perdidit fidem infusam; & si eam postea reciperet, posset per experientiam cognoscere, quòd eam haberet, quòd est absurdum, & contra omnes.

40 Confirmatur ultimò Conclusio, & roboratur hoc assumptum ab inconvenienti: Quia si actu naturali non posset attingi illud ipsum terminativum, & motivum formale, in quod tendit virtus infusa, seu habitus supernaturalis, posset quis cognoscere se habere charitatem supernaturalem, & gratiam sanctificantem, & consequenter se esse in statu gratiæ; sed hoc non debet admitti: quia de fide est, absque revelatione particulari neminem id posse cognoscere: iuxta illud Ecclesiast. 9. *Nescit homò, An odio, vel amore dignus sit*: ergo nulla diversitas admittenda est ex parte objectorum: probatur major, quia justus amans Deum amore supernaturali propter bonitatem ipsius, percipit objectum motivum, & terminativum sui actus; Et hic idẽ postquam incidit in peccatum mortale, & confitetur, ac putat se iterum recuperavisse gratiam perditam, quam tamen propter aliquem defectum, vel suum, vel Sacerdotis absolventis non recuperat, potest iterum amare Deũ; sed non amore supernaturali propter defectum gratiæ, & charitatis supernaturalis. In hoc casu aut ipse sentit aliquam differentiam ex parte motivi, & terminativi amoris, quem jam habet, & quem habuit antè, aut non sentit? Si non sentit, ergo uterque actus habet idem omnino motivum; & sentit, ergo ex illa diversitate potest colligere, quòd non sit in statu gratiæ, sicut fuit ante lapsum; Et rursus si postea disponat se meliùs, & recipiat gratiam, & amet iterum Deũ, poterit ex diversitate actus cognoscere, quòd tunc sit in statu gratiæ, sicut fuit ante lapsum, quia sentiet se habere talem actum amoris qualem tunc habuit, non qualem habuit post lapsum, quando elicuit actum amoris naturalis, & consequenter cognoscet se esse in statu gratiæ.

Hunc discursum ait Ripalda ubi supra num. 13. esse infirmum: nam frequenter occurrunt motiva humana, & Divina, ita ut difficillimum, & fere impossibile sit, discernere certò rationem, quâ actu movemur. Sed contrà: quia experientia cognoscimus, & sine nimia fatigatione attentionis experimur, nos ferri dilectione in Deum, prout eum fide concipimus, non secundum aliquam rationem aut motivum naturale, sed quatenus summè bonus, beatificans, & Redemptor est, & largitor donorum gratiæ; Et discernimus ex parte objecti, an timore pœnæ, vel sola Dei bonitate moveamur ad amorem, vel contritionem; Experimur etiam propositum non peccandi, etiamsi quodlibet commodum interveniat; & præferendi Divinum amorem omnibus alijs: ergo experientiâ manifestâ potest nobis constare, esse nos in statu gratiæ, si objecta formalia habituum supernaturalium non nisi solis actibus supernaturalibus attingi possint.

Contra hanc doctrinam opponitur P. Lugo tom. de Fide disp. 1. sect. 9. num 186. dicendo: Non satis cohærere cũ modo loquendi Scripturæ, & Sanctorum Patrum, qui de ijs affectibus, de ea fide, dilectione ac pœnitentia quam experimur, loquuntur, & dicunt, illam Deo placere, & vitam æternam mereri. Quis enim (inquit) credat, actus pœnitentiæ, contritionis, dilectionis Dei ferventissimos, quos Sanctus Franciscus per totam vitam expertus est in se, inutiles fuisse ad salutem, & meritum, solùmque meruisse per alios actus occultos? Sed salvâ pace tanti Doctoris meo iudicio ipse non percepit vim nostræ rationis, & inconveniens quod ex opposita sententia deducimus: Non enim est, quia actus supernaturales non possemus cognoscere nisi alio lumine

mine ſupernaturali, ut ipſe bene impugnat nu. 191. Sed quia poſſet quis certò ſcire, quando eliciat actus ſupernaturales, & meritorios; Nec hoc adverſatur modo loquendi Scripturæ, & Sanctorum Patrum, qui licet doceant: qui ſint actus placentes Deo, & qualiter elici, & dirigi debeant, non tamen nos experiri ipſos in nobis: quia licet conemur, & quantùm eſt ex nobis tales actus eliciamus, & ob motiva ſupernaturalia (ut nobis præcipitur) operemur, non tamen cognoſcimus, an hoc fiat *ut oportet*: quia ignoramus, an Deus concomitetur, & operetur ſupernaturaliter in nobis tale opus; Nec Beatiſſimus Pater meus Franciſcus: ut pote humillimus omnium Sanctorum diceret, experiri in ſe actus Deo placentes, ſed conari ad habendum illos, & aliquos elicere, & in Deum ultimum finem dirigere, non tamen aſſereret, ſe per ipſos Deo placere. Aliud igitur eſt, elici à nobis de facto actus ſupernaturales, quando ob motiva ſupernaturalia operamur; Aliud vero nos ipſos in nobis experiri, & certo cognoſcere, quando eliciuntur. Nec loca Scripturæ quæ ad hoc perſuadendum ibi adducit, aliquid probant, ſi iuxtâ præfatam explicationem expendãtur.

Obijcies *quartò*: Si Fides utilis ad ſalutem non diſtingueretur ab acquiſita, & naturali ex parte motivi, non eſſet in poteſtate hominis conari ad credendum *ut oportet*: quia non habet in ſua poteſtate lumen, vel auxilium Divinum, ergo, &c. Reſpondeo: Hanc objectionem in omni ſententia eſſe ſolvendam: quia quantumcumque fides infuſa differret ex parte motivi ab acquiſita, & naturali; adhuc eſſet neceſſarium principium ſupernaturale ad credendũ *prout oportet*, quòd eatenus eſt in poteſtate hominis, quatenus facit quòd in ſe eſt, ut Deus illud miſericorditer largiatur. Quæ difficultas propriè ſpectat ad tract. de Gratia, & Prædeſtinatione.

41 Obijcies *quintò*: Virtus ſupernaturalis reſpicit objectũ ſub ratione ſupernaturalis; & naturalis ſub ratione naturalis: ergo eſt diverſitas ex parte objecti inter utramque. Reſpondeo ad hoc argumentum, quo prolixe ſolent vexari ingenia; Utramque virtutem poſſe tendere in idem objectum ſecundum eamdem rationem quamcumque, quæ proponitur objectivè, & quàm percipit potentia; Nec verùm eſt quòd actus naturalis tendat in objectum ſub ratione naturalitatis, quaſi deberet potentia per actum cognoſcere illam rationem naturalitatis, aut quaſi deberet illa ratio proponi potentiæ, ut habeat talem actum, & idem dico de actu ſupernaturali reſpectu ſupernaturalitatis objecti; Verum quidem eſt, quod actus naturalis poſſet dici non tendere in objectum, niſi ſub ratione naturalitatis, & idem eſt de actu ſupernaturali reſpectu ſupernaturalitatis, quatenus per hoc denotatur, quòd niſi objectum eſſet attingibile naturaliter, ſeu per actum naturalem, non poſſet actus naturalis tendere in ipſum, & niſi idem objectum poſſet ex natura ſua attingi per actum ſupernaturalem, talis actus non tenderet in ipſum. Et iuxta hoc poteſt concedi, quòd in eodem objecto ſint diverſæ rationes formales: nimirum attingibilitas per actum naturalem, & attingibilitas per actum ſupernaturalem; Et poteſt conſequenter concedi, quòd uterque actus feratur in ipſum ſub diverſâ ratione formali, quam vocant *ſub qua*; Sed hæc diverſitas objecti formalis non negatur ab ullo, nec poteſt eſſe in controverſia, & nullo modo facit ad rem: nam non conſideratur à potentia, quando credit aut amat, ſive naturaliter, ſive ſupernaturaliter; nec eſt motivum ipſius, nec ullo modo proponitur ipſi, nec deſervit etiam ad ſpecificationem actuũ aut habituum: Quia non poteſt cognoſci quòd actus fidei, verbi gratia, feratur in objectum ſub ratione naturali, niſi prius cognoſcatur quòd ipſemet actus ſit naturalis; nec ſub ratione ſupernaturali, niſi cognoſcatur prius, quòd actus quo tendit in ipſũ, ſit ſupernaturalis: Quòd totum eſt evidens. Unde in forma diſtinguo antecedens: Sub ratione naturalis, & ſupernaturalis, quatenus illa ſit ratio formalis *ſub qua*, aut talis ut ſi non haberetur ex parte objecti actus talis non poſſet tendere in illud. Concedo antecedens; Quatenus illa ratio ſit formalis quæ, aut ratio motiva, aut ratio quę debeat à potentia percipi in objecto terminativo, nego antecedens; Et ſimiliter diſtinguo conſequens;

Et nego etiam quòd in sensu in quo concedi debet consequentia faciat aliquid contra conclusionem.

42 Ex dictis infertur: *Virtutes per se infusas non distingui ab acquisitis* (quas secundum sententiam Scoti acquirimus ex repetione actuum supernaturalium) *per ordinem ad objectum sive motivum, sive terminativũ quod, aut quo, ita ut ex diversitate aliqua, quam habeant ipsarũ objecta ab objectis aquisitarum possit aliquis cognoscere, quòd sint diversæ speciei ab acquisitis.* Colligitur expressè ex doctrina Scoti 3. dist 26. num. 15. ubi hæc habet verba; *Respondeo: Tres conditiones ponuntur pertinere ad virtutem Theologicam, prima est respicere Deum pro primo objecto, Secunda, habere pro regula primam regulam humanorum actuum, non autem regulam acquisitam. Tertia, immediatè infundi à Deo sicut à causa efficiente. Si omnes tres requirantur ad virtutem Theologicam, patet quòd fides, & charitas acquisitæ non sunt virtutes Theologicæ, nec spes acquisita: quia deficiunt in tertia conditione; Si prima sufficiat, vel etiam prima cum secunda, sic spes acquisita potest poni virtus Theologica, quia est circa Deum immediatè.* Et paulò inferiùs: *Quòd si illæ conditiones non sufficiant, oportet dicere consequenter quòd Theologia non sit habitus Theologicus, & tunc oportet multum restringere habitum Theologicum:* Ubi adverte: Aliud esse, considerare hos habitus in ratione virtutum, aliud in ratione habituum: Quæ dicit Scotus, sunt de ipsis in ratione virtutum: Quod & statim probabimus; sed in ratione habituum, certum est distingui essentialiter: Nam habitus per se infusus exigit indispensabiliter, & necessariò produci à solo Deo, secus verò acquisitus, qui pendet physicè ex nostris actibus: in hoc enim posuimus suprà supernaturalitatem quoad substantiam in habitibus per se infusis; Et licet respectus iste ad supernaturale agens, quem dicit habitus per se infusus, non sit differentia essentialis ejus, quippe quæ nos latet pro hoc statu, est tamen signum sufficiens ad colligendam distinctionem essentialem habitus per se infusi à quocumque alio non per se infuso. (Notanter dixi, quòd soli habitus acquisiti acquirantur *physicè* nostris actibus, non verò per se infusi: quia non est necesse quòd non acquirantur aut possint acquiri per actus nostros meritoriè, ita scilicet ut propter actus aliquis possit mereri à Deo, ut infunderentur, sicut de facto propter actus meremur augmentum earũ virtutum infusarum.) Et hæc est tertia conditio secundum quam dicit Doctor: non oportere, quod secundum illam distinguantur: aliàs Thomistæ deberent fateri, virtutes morales quas ipsi ponunt per se infusas, esse Theologicas virtutes. Igitur virtutes Theologicę per se infusæ, & virtutes Theologicæ acquisitæ sunt ejusdem rationis in ratione virtutis, & solùm entitativè, & quasi materialiter in genere qualitatis differunt, scilicet in ratione habitus: Hæc posterior pars iam explicata, & probata est, quoad priorem probatur ex verbis Scoti: Ratio formalis virtutis, ut virtus est, consistit in relatione ad objectum, & regulam; sed ex dictis iuxta mentem Scoti fides, charitas, & spes acquisitæ habent idem objectum Theologicum, & eamdem regulam intrinsecè, ac virtutes infusæ: ergo non distinguuntur in ratione virtutis.

Sed Objicies *primò* Scotum 4. dist. 45. q. 2. num. 6. in fine dicentem: *Esto concedatur de virtutibus, infusam & acquisitã differre specie, non tamen conceditur de specie infusa, & acquisita: quia virtus infusa habebit aliam regulam propriam quàm acquisita, & ex alietate regulæ poterit poni alia virtus specie: quia virtus dependet à regula, cui conformatur.* Respondeo: Hoc dicere Scotum ex sententia Sancti Thomæ contra quẽ arguebat probans, non esse necessarias in anima separata species infusas ad intelligendum, manentibus in illa speciebus acquisitis; Non verò ex sententia propria: aliàs quæst. 3. Prologi non probaret, Deum sub ratione Deitatis esse adæquatum objectum Theologiæ acquisitæ, suppositâ Divinâ revelatione.

43 Objicies *secundò:* Ex Scoto supra 3. dist. 26. num. 16. Regula spei acquisitæ est fides acquisita, & non veritas Divina: Idem potest dici de charitate, ergo non sunt ejusdem rationis: probatur antecedens, nam spes, & charitas infusa habent regulam: Divinam veritatem per fidem pro-

propoſitam, ergo, &c. Reſpondet Scotus: *Quòd etſi Fides acquiſita non ſit in ſe prima regula, tamen in ſe reſpicit primam regulam, & ita omnis virtus habens eam pro regula, non habet prudentiam naturalem pro regula, ſed primam veritatem, etſi non in ratione habitus, tamen in ratione objecti regulantis.* Senſus reſponſionis eſt: Quòd quia ſpes acquiſita habuit eſſe mediantibus actibus ſupernaturalibus ſpei infuſæ habentibus pro regula fidem infuſam, ideò ſpes acquiſita habet hanc eamdem regulam, ratione ſcilicet objecti Theologici.

Dices ultimò: Impropriè nos vocare virtutes acquiſitas *Theologicas*: Nam virtus Theologica debet eſſe forma divini, & ſupernaturalis ordinis; atqui virtutes acquiſitæ non ſunt huiuſmodi, ergo, &c. Reſpondeo: Quòd ſi per formam divini ordinis intelligatur forma à ſolo Deo infuſa, eſt multùm reſtringere nomen hábitus Theologici, ut dicebat Scotus. Si verò intelligatur forma perficiens hominem immediatè in ordine ad Deum, & etiam innixa Divinæ regulæ infallibili, utique charitas, ſpes, & fides acquiſitæ ſunt virtutes Theologicæ. Quòd conſtat ex dictis; Et quia pendent ab infuſis, mediantibus earũ actibus ſupernaturalibus infallibiliter rectis: Ex quo, & ipſæ virtutes acquiſitæ inclinant ad conſimiles actus.

44 Inquires: *Vtrum circa objecta virtutum naturalium poſſint elici actus ordinis ſupernaturalis?* Reſpondeo affirmativè: Et conſtat ex dictis: Si enim circa motivum ſupernaturale poteſt eſſe actus naturalis: ergo potiori ratione circa motivum naturale poterit eſſe actus ſupernaturalis. Conſequentia probatur: quia maior repugnantia videtur eſſe in eo quòd potentia inferior ſuis viribus relicta attingat motivum altioris ordinis, quàm quòd potentia ſuperior, vel potentia aliàs ad altiorem ordinem elevata perfectiori modo attingat veritatem aliquam naturalem ex motivo naturali, quòd aliàs ſolis viribus naturæ attingere valet.

Dices: Motivum virtutis naturalis non poſſe movere vltra ſphęram ſuã, ergo non ad actum ſupernaturalem. Reſpondeo: Quòd ſi hoc valeret, propter eãdem rationem eſſet negandum, quòd motivum ſupernaturale moveat ad actum naturalem. Quòd ſi dicas: Eſſe diſparem rationem: nam bene ſtat, quòd motivum movens ad actum perfectũ, ſit etiam ſufficiens ad imperfectum; ſecus tamen eſt in noſtro caſu: nam motivum movens iuxta ſuam naturam ad actum imperfectum, & quod aliàs adæquatur, & proportionatur cum tali motivo, non eſt ſufficiens ad actũ perfectiſſimum: aliàs actus naturalis eſſet adæquatus, & inadæquatus eũ ſphæra ſui motivi, quòd videtur implicare. Reſpondeo: Quòd cum ſupernaturalitas actus nõ ſumatur ex motivo ſed ex parte principij: ut conſtat ex dictis: hinc eſt quòd etiamſi motivum ſit naturale, dummodo principium elevetur, poterit attingere illud ſupernaturaliter; quòd autem actus naturalis ſit adæquatus, & proportionatus cum natura motivi naturalis, non tollit, quominus actus ſupernaturalis attingat illud idem motivum altiori modo, ac natura ipſius exigit.

Vtrum ex actibus ſupernaturalibus produci poſſit aliquis habitus per ſe acquiſitus, qui ſit aliquo modo ſupernaturalis.

45 SUpponendum eſt cum communi ſententia, quàm tradit Scotus 4. diſt. 6. q. 10. num. 16. in fine, & ſæpe alibi: habitus per ſe infuſos non tribuere potentijs facilitatem in operando. Cuius fundamentum eſt, quòd facilitas ea ratione generatur, quia potentia operando circa productionem habitus, aſſuefit. Quare ſi Deus infunderet habitum geometriæ, ille non redderet potentiam facilem ad operandum: non enim cauſaretur ex actuum frequentatione, quòd requiritur, ut potentia acquirat facilitatem; ſed habitus per ſe infuſi non generantur ex actibus, nec poſſunt aliter produci, quàm per infuſionem, ergo dicendum eſt, non reddere potentiam facilem ad operandum. Deinde ſi habitus per ſe infuſi præſtarent facilitatem potentiæ, quò habitus eſſent intenſiores, eò faciliorem redderent potentiam, quod eſt contra experientiam: nam contingit ſæpiùs, eum, qui intenſiori charitate informatur, impediriùs, & difficiliù

producere, seu elicere actum charitatis, quàm alium minus intensæ, non aliâ ratione, nisi quia hic magis assuetus est in exercitio talium actuum, quàm ille, ergo habitus per se infusi nullam omnino præstant facilitatem.

Dices: Habitus per se infusi inclinant potentiam, ergo quò fuerint intensiores, potentia erit magis inclinata; sed hæc maior inclinatio est maior intensio, & facilitas in ordine ad operationem: quia ut sæpe docet Scotus potentia habituata potest cum æquali conatu perfectius operari, quàm si tali habitu careret, ergo gaudet facilitate aliqua in suis operationibus orta ab habitibus infusis. Respondeo: operari intense non esse idem quòd operari faciliter: Est enim facilitas, seu delectabilitas distinctum quid à gradibus intrinsecis actus, & consistit in hoc, quòd potentia acquisierit ex frequentatione actuum modum quemdam concomitantem actum, quo potentia expeditior, & promptior redditur, sive intense sive remisse operetur: Quod dicitur, habitus infusos inclinare potentiam, æquivocum videtur: nam vel inclinatio sumitur præcise per ordinem ad gradus intrinsecos actus; vel etiam ad quemcumque modum concomitantem; Sed congruentiùs accipitur inclinatio respectu substantiæ operationis. Quapropter dicendum est, habitus infusos inclinare, & perficere potentiam, sed non facilitare. His prænotatis, Respondeo.

46 *Ex Actibus supernaturalibus generatur in nobis quædam facilitas, quæ dicitur, & est propriè habitus per se acquisitus.* Tenet Scotus loco supra, & 3. dist. 27. num. 21. noster Monte Pilosus de virtutibus disp. 117. art. 3. & disp. 118. art. ultimo. Pitigianus 3. dist. 23. art. 14. & dist. 27. art. 6. Almaynus, Major, Ocamus, Gabriel. Et ex modernis Ripalda disp. 53. ubi plures citat pro hac sententia, quæ etiam tribuitur D. Thomæ de Veritate q. 17. art. 1. in argumento 4. Probatur efficaciter ab experientia: nam quivis fidelium experitur se promptiorem, & expeditiorem ad eliciendum actum fidei, verbi gratiâ, ex divino testimonio, postquam diu se exercuit in actibus elicitis ex tali motivo, quàm in primo actu credendi; sed hæc facilitas non potest esse aliud, quàm habitus per se acquisitus, cum infusi non tribuant facilitatem potentijs, ergo experientia docet, ex actibus supernaturalibus generari habitum acquisitum.

47 Qui tenent partem negativam, ut sunt plures ex Thomistis tract. de Virtutibus in communi, quos invenies apud Ripaldam ubi supra, plurimum laborant in explicanda hac facilitate, & ejus sufficienti causa assignanda. Vasquez affirmat, prædictã facilitatem non esse habitum, sed species illas necessariò requisitas tam ad actum credendi, quàm ad alios supernaturales: nam actus fidei est iudicativus, & omne iudicium supponit apprehensionẽ extremorum. A' speciebus igitur impressis repetitis, & frequentatis, quæ deserviunt ad huiusmodi apprehensiones, inquit Vasquez, oriri hanc facilitatem. Sed contrà *primò*: Potest quis habere easdem species in primo actu supernaturali, quas habet post plurimos actus: hæc enim suppositio nullã involvit repugnantiã; sed in primo actu non experitur facilitatem: ergo aliud est facilitas præter species. *Secundò*, istæ species tantùm deserviunt ad apprehendendum extrema: ergo ex ipsis non potest reddi intellectus facilis ad judicium seu assensum. *Tertiò*, ijsdem speciebus quibus utitur aliquis liberè ad credendum ex testimonio divino, posset uti ad discredendum, ergo istæ species ex natura sua sunt indifferentes, nec magis facilitant ad actum fidei, quàm ad ejus oppositum. *Quartò*, Est specialis difficultas de actibus voluntatis: nam licet concederemus intellectum ex multiplicatione specierum reddi faciliorem ad cognoscendum, & proponendum objectum amabile, tamen potentia volitiva alterius est ordinis, & diversa indiget facilitate: quod patet in amore naturali: nam plures sunt rustici in quibus non ista viget cognitio, ac in Sapientibus, & Doctis, & tamen faciliùs afficiuntur circa objecta proposita. *Tandem* potest impugnari hæc sententia: quia superfluè ponerentur habitus per se infusi, si solæ species sufficerent ad inclinandum, & ulteriùs præstarent facilitatem.

Alij affirmant: Hanc facilitatem provenire ex aliquo habitu acquisito

ex

ex actibus naturalibus, qui verſantur circa idem objectum materiale; Supponunt doctrinam, quam libenter admittimus, ſcilicet potentiam non ſemper operari circa objecta virtutum infuſarum ex motivo ſupernaturali talium virtutum; ſed etiam ex alijs motivis: verbi gatiâ, poſſumus credere myſterijs revelatis non ſolùm propter teſtimonium divinum, ſed etiam propter creatum, Patrum, vel Eccleſiæ. Item diligere Deum non ſolùm amore ſupernaturali, ſed etiam naturali. Ex iſtis ergo actibus naturalibus circa objecta virtutum infuſarum affirmant hi authores, cauſari facilitatem habitualem, quâ potentia redditur facilis ad operandum delectabiliter circa eadem objecta materialia tam virtute infuſâ, quàm acquiſitâ. Sed contra hunc modum dicendi eſt apertiſſima ratio: quia difficultas in actibus ſupernaturalibus non tantùm provenit ex objecto materiali, ſed præcipuè ex ratione motivâ, & objecto formali; ſed iſte habitus acquiſitus, quem aſſignant, ſolùm reſpicit objectum materiale: ergo ut potentia reddatur facilis ad operandum circa objecta formalia virtutum infuſarum, alia facilitas requiritur neceſſariò.

Alij Reſpondent: Iſtam facilitatem non eſſe aliquid intrinſecum ſed extrinſecum, quatenus ex frequentatione actuum removentur impedimenta, & ſpecies intentionales meliùs diſponuntur. Sed contra, quia ſi hæc ſolutio eſſet vera: nullum haberemus argumentum efficax ad probandum, dari habitus per ſe acquiſitos contra ſingularem opinionẽ Durandi cõmuniter impugnatã à Theologis, tractat. de Habitibus. Deinde quia poſſet occurrere, quòd non adſint impedimenta quæ amoveantur.

48 Reſpondet Monteſinos cum alijs Complutenſibus: propter hanc facilitatem non eſſe neceſſariò ponendũ habitum, ſed eumdem habitum per ſe infuſum modificari quadam facilitate, & delectabilitate cauſatâ ex actibus ſupernaturalibus, non phyſicè, ſed moraliter ſeu meritoriè: ſicut ipſe habitus in intenſiores gradus augetur. Ratio huius opinionis eſt: quòd ſicut habitus præcedens infuſus, in prima ſui infuſione non redderet potentiam facilem, quouſque hæc facilitas ex frequentatione actuũ cauſaretur; Sic non apparet aliquod inconveniens, ſi affirmetur, habitum per ſe infuſum tribuere facilitatem potentiæ, ſuppoſitâ actuum frequentatione, quam in primo inſtanti infuſionis non præſtabat; Et aliàs videtur, poni multiplicationem habituũ abſque neceſſitate: Cum experientiã tantùm habeamus, de eo quod potẽtia ex actibus evadit facilior: quod poteſt fieri per novum modum abſq; novo habitu. Sed hæc ſolutio minus probabilis eſt quàm præcedens: quòd ſic oſtendo *primò*: Nam ſi actus ſupernaturales tantùm cauſant meritoriè hanc facilitatem, ergo eamdem potuit Deus cauſare ſine ulla frequentatione actuum; Sed falſum eſt facilitatem, & delectabilitatem poſſe infundi: aliàs nullo fundamento diceremus, habitus per ſe infuſos non reddere potentiam facilem. Niſi velis dicere: quamvis id non repugnet, tamen Deum de facto non tribuere facilitatem potentijs, quouſque ſupponatur actuum frequentatio; ſicut nec confert intenſionem, ut imitetur ordinem naturalem habituum acquiſitorum: nam ordo gratiæ velut imitatur ordinem naturæ. Quòd ſi hoc dicatur, facile impugnari poteſt: quia frequentatio actuum alicuius facilitatis eſt generativa ex propria ratione, ergo aliquam per modum naturæ cauſat; Iſta nequit eſſe modus ille ſupernaturalis, qui tantùm cauſatur meritoriè, ergo debet eſſe alius habitus diſtinctus. *Secundò*: Quia ſi homo per infidelitatem circa unum articulum amittat habitum fidei, nihilominus remanet facilis ad actus fidei circa alios articulos. Tunc inquiro: quomodo hoc fiat ab ipſo habitu modificato, & roborato? Rurſus ſi amiſit habitum, & poſtea citò recipiat, eliceret actus facilè, & non ab habitu modificato, qui fuit amiſſus, ergo ab acquiſito, qui fuit genitus ex actibus ſupernaturalibus, & permanet, deſtructo infuſo.

49 Aliter Reſponderi poteſt: Iſtam facilitatem cauſari ab habitu per ſe acquiſito naturali, qui verſetur circa objectũ tam materiale quàm formale virtutum infuſarum. Eſt enim certum in doctrina Scoti ex quodlibeto 14. & alibi pluries, ut ſuprà vidimus: Immò, & probabiliſſimum iudico etiam in doctrina D. Thomæ, potentiam

actu naturali posse attingere objecta virtutum supernaturalium non tantùm materialia sed etiam formalia, verbi gratia, Posse intellectum credere actu fidei acquisitæ, Deum esse Trinum, & unum ex divino testimonio, si semel hoc objectum proponatur. Item voluntatem diligere Deum super omnia, ut auctorem supernaturalem actu naturali. Quæ doctrina sufficienter manet probata supra à nu. 34. Tunc sic; ex dictis actibus, & non ex supernaturalibus generabitur habitus quem statuit, hæc solutio sufficere, ut potentia reddatur facilis ad operandum delectabiliter circa objecta virtutũ infusarum. Sed adhuc supposito admisso, non evacuatur difficultas argumenti: Nam possibile est, potentiam aliquam creatam crebrò elicere actus, supernaturalis dilectionis Dei, & nunquã naturales; Tunc ista potentia redderetur facilis ex frequentatione actuum. Et in hoc sensu disputant Doctores Quæstionem; sed ista facilitas nõ esset acquisita ex actibus naturalibus, ergo ex supernaturalibus. Item isti actus ex natura sua sunt activi, & possunt producere habitum, ex doctrina communi tractatu de Habitibus, sive sit alia facilitas acquisita per actus naturales sive non; nam actus isti supernaturales, quia agunt per modum naturæ, non poterunt non producere habitum: ergo dicendum est, facilitatem, quam experimur ex frequentatione actuum supernaturalium esse verè, & propriè habitum acquisitum. Et confirmatur ulteriùs: Quia causa naturalis agens per modum naturæ, nisi aliunde impediatur, semper necessariò producit effectum; sed actus ut actus est causa per modum naturæ propendens in productionem habitus: ergo necessariò producit illum; sed hic habitus ab actu productus non potest esse per se infusus quia petat per se produci à solo Deo per creationẽ, ergo est habitus aliquis per se acquisitus.

Obijcies *primò*: Actus virtutum acquisitarum, seu habituum naturalium non generare alium habitum distinctum, sed intendere, & augere primum: ergo actus supernaturales virtutum per se infusarum non causant alium habitum, sed intendunt eum, à quo procedunt, eo modo quo possunt scilicet meritoriè. Respondetur: actus intendere habitum à quo procedunt, quando habitus est producibilis ex actibus; Cum autem habitus supernaturalis nequeat aliter, quàm per creationem produci; Et ex alio capite actus ab illo procedentes sint causæ naturales determinatæ ad aliquid physicè efficiendum, hinc est, non tendere physicè in ejus intensionem; sed in productionem alteriùs acquisiti.

50 Obijcies *secundò*: (In cuius solutione Respondebitur ad posteriorem partem Quæsiti, quæ est de supernaturalitate huius habitus:) Si per huiusmodi actus producitur habitus, vel erit supernaturalis secundùm substantiam, vel naturalis? Si primum. Contra est, quòd iam habeat potentia habitum alium potentem tribuere ipsi virtutem operandi supernaturaliter, ergo superfluit iste habitus acquisitus: præcipuè in sententia Thomistarum, qui negant duas qualitates ejusdem speciei posse esse in eodem subjecto. Si dicatur, esse naturalem. Contra est, actus à quibus producitur, esse supernaturales, ergo nequeunt causare habitum naturalem: quia sunt causæ determinatæ, & agunt quantùm possunt. Respondent cõmuniter auctores: hunc habitũ ex actibus supernaturalibus productũ, esse naturalem quoad substantiam. Sed mihi difficillimũ vidétur, quo modo id possint defendere, qui cõcedunt actus quoad substantiam supernaturales: Quòd sic ostendo: Ex eo hi auctores probant, actus esse supernaturales quoad substantiam, quia tales actus exigunt produci ab habitu supernaturali quoad substantiam, ergo eadem ratione, si iste habitus acquisitus petit generari ab actibus quoad substantiam supernaturalibus, habebit ipse eamdem supernaturalitatem, quam habent actus. Et confirmatur urgentiùs: nam actus procedens ab habitu per se infuso solùm respicit alterum comprincipium quoad substantiam supernaturale scilicet habitum; at verò habitus iste acquisitus respicit causam undequaque supernaturalem: nam actus est totalis causa habitus: ut est certum, tractatu de Habitibus, ergo non æquè supernaturalis, sed etiã quodammodo magis supernaturalis erit, quàm ipse actus. Hæc argumenta concludunt contrà Scotistas adstruentes

entes ſupernaturalitatem actuũ quoad ſubſtantiam. In noſtrâ autem ſententia conſtanter aſſerendum eſt cum communiori opinione, talem habitum acquiſitum eſſe naturalem: nam cauſatur ab actibus ſecundùm eorum ſubſtantiam; ſed ſubſtantia actuum ex dictis ſupra à num. 24. eſt naturalis, ergo producit habitum naturalẽ.

Dices *primò*: Cauſam naturalem habitualem non influere in effectus ſupernaturales; ſed iſte habitus per ſe acquiſitus concurrit cum potentia ad actus ſupernaturales, & meritorios, ergo non eſt naturalis. Reſpondeo: aſſumptum eſſe falſum, quando eſt in potentia aliud principium ſupernaturale: Quòd patet manifeſtis exẽplis, nam ad actum fidei ſupernaturalem concurrunt ſpecies intentionales ſecundùm probabiliorem ſententiam, & nihilominus actus eſt ſupernaturalis, & meritorius. Item actus temperantiæ imperatus à charitate eſt ſupernaturalis, & meritorius, & tamen temperantia habitualis eſt naturalis, & acquiſita, ergo quamvis habitus acquiſitus, de quo loquimur, ſit naturalis, poterit concurrere cum potentia ſupernaturaliter habituata ad productionem delectabilem actus ſupernaturalis.

Dices *ſecundò*: Iſte habitus per ſe acquiſitus inclinat ad operandum circa objectum ſupernaturale, ergo actus elicitus à tali habitu, etiam deficiente habitu per ſe infuſo, erit ſupernaturalis. Reſpondeo: iſtum habitum inclinare ad operandum circa objectum ſupernaturale, non ſupernaturaliter, quia eſt habitus naturalis. Unde ſi actus debet eſſe ſupernaturalis, vel infundendus eſt alius habitus ſupernaturalis in potentia, vel Deus ſupernaturali concurſu habitum ſupplebit. Neque obſtat ſi dicas, Iſtum habitum reddere potentiam facilem ad operandum ſupernaturaliter: nam hæc facilitas nõ pertinet ad ordinem ſupernaturalem, ſed ad ordinem naturæ: quia delectari in actibus ſupernaturalibus magis eſt natura, quàm gratia. Igitur ex triplici capite differunt inter ſe habitus acquiſitus, & infuſus: *primò* quia habitus infuſus creatur, & aliter non poteſt poni in rerum natura. *Secundò* quia datur ad ſimpliciter operandum *ſicut oportet*; acquiſitus verò ſolũ dat faciliter operari. *Tertiò* quia nos cognoſcimus naturaliter habere facilitatem, & habitum charitatis erga Deum, non tamen cognoſcimus naturaliter talem habitum eſſe infuſum. Et hæc ſufficiant pro noſtro inſtituto ad explicãdam naturã entium ſupernaturalium.

QUÆSTIO III.

Utrum prædeſtinatio Chriſti Domini præceſſerit præſcientiam peccati Adami, ita ut de facto Adamo nõ peccante Chriſtus nõ veniret?

PRO explicatione tituli Queſtionis oportet prænotare *primò*: *Chriſtum Dominum ut hominem verè, & propriè dici prædeſtinatum ad gloriam, & gratiam*; imò *abſolutè, & ſine addito poſſe dici verè, & propriè Chriſtum prædeſtinatum.* In priori propoſitione omnes conveniunt, poſterior habet duplicem ſenſum: nam ly *abſolutè*, vel denotat exiſtentiam Chriſti Domini, ideſt quod Chriſtus abſolutè, & ſimpliciter ſit prædeſtinatus ad exiſtendum; vel denotat prædeſtinationem ad gratiam, & gloriam, quæ principaliter intelligitur nomine prędeſtinationis. In priori ſenſu aſſertio eſt D. Thom. q. 24. art. 1. & communis Theologorum: Cuius ratio eſt, quia prædeſtinatio eſt præordinatio divina ad dona gratiæ ſive ad beneficia ſupernaturalia; Sed Chriſtum Dominum exiſtere in rerum natura eſt gratia aliqua ſupernaturalis, ergo verè, & propriè cadit ſub prædeſtinatione. Quòd aliter dicendum eſt de exiſtentia aliorum prædeſtinatorum: cùm exiſtentia eorum, ideſt illud compoſitũ, ſupra quod cadit prædeſtinatio ſit ordinis naturalis. Poſterior ſenſus: ideſt Chriſtum Dominum verè dici, & eſſe prædeſtinatum ad gratiam, & gloriam, ita ut hæc propoſitio *Chriſtus eſt prædeſtinatus* abſque aliquo addito abſolutè debeat concedi, non eſt adeo receptus inter Theologos. Tenet Scotus diſt. 7. q. 3. & diſt. 19. n. 6. Et ſuaderi poteſt hac ratione: Nam præordinatio ad gloriam, & cetera dona conveniunt naturæ humanæ ut ſubjecto, Chriſto verò ut ſubſiſtenti in natura, & hæc prædica-

ta rectè denominant illud, quod in tali naturâ subsistit, ergo sicut Christus Dominus dicitur absolutè glorificatus, licet glorificatio recipiatur in naturâ humanâ, sic etiam debet dici prædestinatus.

Nec obstant nonnulli recentiores cõcedentes hanc propositionem: *Hic homo est prædestinatus ad gloriam*, negantes tamen istam *Christus est prædestinatus*; Quorum fundamentum est, quia *hic homo* ex vi significationis abstrahit à supposito divino; at verò *Christus* significat subsistentẽ in utràque naturâ, propterea dicunt, huic homini ex proprietate terminorum non deberi gratiam, & gloriam, unde potest dici ad illa prædestinatus; respectu autem Christi habere se gratiam ut perfectiones naturaliter consequentes, nec indigere novo decreto, quare nec comprehendi sub prædestinatione, quæ tantùm versatur circa dona gratuita. Sed hæc falsa sunt juxta principia Scoti, quia nihil est connaturaliter debitum ex donis inhærentibus ex vi unionis, quam solùm importat hoc nomen *Christus*, unde sive quæstio sit de re ipsa, sive de modo enunciandi nullum discrimen agnoscimus inter Christum, & hunc hominẽ, cum sermo est de prædestinatione ad gratiam, & gloriam.

2 Notandum *secundò*, Christum Dominum esse primum omnium prędestinatorum, ex Apostolo ad Colosſ. 1. ubi vocat eum *Primogenitum omnis creaturæ*, *Primatum tenentem*, Et *Caput corporis Ecclesiæ*, quæ omnia conveniunt ipsi vt homini, nam hac ratione est caput; Et sic interpretantur non solùm Hieronymus, Anselmus, & alij P.P. sed etiam Conciliũ Ephesinum: vocaverat enim Apostolus Christum *imaginem Dei invisibilis* secundum naturam divinam, unde appellatio *primogeniti* est ipsi tribuenda secundùm humanam, ergo Christus est prædestinatus primariâ intentione ut caput, & membra ratione illius, ejusque prædestinatio fuit prima in decreto Dei. Unde etiam patet Christum Dominum fuisse causam nostræ prædestinationis, non ipsius actus divini: prædestinatio enim in hoc sensu nullam habet causam, quin potiùs uno, & eodem actu tam Christus, quàm nos prædestinati sumus propter gloriam Dei; Sed intelligendum est fuisse causam, quatenus prædestinatio sumitur pro eo, ad quod quis prædestinatur. Igitur Christus Dominus est inter prędestinatos eminentissimus propter quem alij sunt electi tamquam propter finem secundariò, & ut subordinatur gloriæ Dei. Quòd apertè docuit idem Apostolus. 1. Ad Corinthios 3. *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei.* Et in eodẽ sensu prædestinatio Christi Domini est exemplar nostræ prædestinationis: Deus enim ad illum respiciens ut optimum in ordine supernaturali nos prædestinavit, ut juxta eumdem Apostolum *conformes essemus imaginis filij sui, & Christus esset primogenitus in multis fratribus.*

Notandum *tertiò*: Et supponendum, non esse quæstionem de possibili: cum certum sit potuisse Deum carnem assumere homine non peccante; Nec de eo, quod Deus fecisset, si Adamus non peccasset quis enim consiliarius ejus fuit? Sed quæstio est ex vi decreti, quod Deus de facto habuit, & quo voluit Incarnationem, an deficiente peccato argueretur futurã Incarnationem: Hoc est utrum ex vi istius decreti, & dispositionis solùm venerit Christus in remedium peccati originalis: quia Incarnatio eius ob hanc solam causam prædefinita est; An verò decretum illud fuerit ab hac causa absolutum, & ita voluerit Deus Christi Incarnationem, ut etiam re ipsa aut per intellectum sublatâ hac causâ, adhuc intelligamus cõstitutam esse Incarnationem, & futuram: his necessariò præmissis.

3 *Conclusio est affirmativa*: Et communis, licet opposita sit communior: eam docuerunt ante Scotum Alex. Alens. & Albertus Magnus, Scotus verò cum tota sua Schola celeberrimam fecit, & eum quàm plurimi ex antiquis, & recentioribus sequuntur, quos citant Suarez, Lorca, & Vasquez: Expressit suam mentem Scotus in 3. dist. 7. q. 3. & dist. 19. & in Reportatis eisdem locis. Ut autem ejus sententia distinctè percipiatur, & simul in quo consistat punctus controversiæ cum alijs Doctoribus, placuit ante probationes conclusionis præmittere seriem omnium signorum ad præsens institutum conducentium ex mente Scoti tam locis indicatis, quàm

dist. 41.

diſt. 41. libri primi, & ubicumque agit de prædeſtinatione.

4 Suppoſitâ igitur cognitione eſſentiali in Deo, & amore, completoque ordine productionum ad intra, quæ omnia in noſtra doctrina nullum involvunt reſpectum ad objecta creata. Statuendum eſt *primum* ſignũ, in quo eſſentia divina movet intellectum divinum ad cognoſcenda poſſibilia per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ. In *ſecundo* ſigno voluntas divina prædeſtinat Chriſtum ad ſummam gloriam. In *tertio* ad ſummam gratiam, In *quarto* ad unionem hypoſtaticam. In *quinto* decernit exiſtentiam, & futuritionem Chriſti, quibus decretis poſitis movet eſſentia intellectum ad cognoſcendũ prædicta objecta ſcientiâ viſionis. Quod in alijs etiam ſignis obſervandum eſt, ita ut in præſenti idem ſit dicere, Deus præſcit hoc ut futurum, ac decernit efficaciter vel permittit talis rei futuritionem. In *ſexto* ſigno prædeſtinat Deus omnes alios electos tam Angelos quam homines, nullum actum poſitivum habens circa reprobos. In *ſeptimo* decernit exiſtentiam electorum propter gloriam. In *octavo* creationem Univerſi propter electos. In *nono* ſigno collocatur permiſſio peccati Adami, & ejus prævisio. In *decimo* decrevit Deus redimere genus humanum à peccato per Chriſtum. In *undecimo* Chriſti adventum in carne paſſibili. In *duodecimo* gratiam iterum conferendam Adamo, & ejus poſteris per Chriſtum Redemptorem. In *tertiodecimo* prævidit peccatores finaliter obſtinatos. In *quartodecimo* illos poſitivè reprobavit. In *quintodecimo* decrevit exiſtentiam reproborum, Ac tandem in *decimoſexto* nativitatem omnium hominum tã electorum quam reproborum ex talibus parentibus. Hæc ſigna accuratè collecta ex varijs locis Scoti in promtu habenda ſunt; Nec nos movere debet, ſi aliquando apud Doctorem legamus aliqua ex illis nõ cõtinuata eâ ſerie, quam tradidimus: ut loco citato ex diſt. 19. poſt ſignum prędeſtinationis collocat ſtatim ſignum prævisionis peccati; quod ideò facit, quia ſola illa ſigna neceſſaria erant ad intentum quæſtionis; Et conferendo omnia ejus principia inveniemus ex alijs locis apertè colligi omnia dicta ſigna ordine indicato ponenda eſſe, ex quibus aliâ modo ſupponimus, alia in decurſu quæſtionis probabimus.

5 Modo probatur *primò* concluſio; Ex comparatione inter prædeſtinationem noſtram, & Chriſti: nam prædeſtinatio aliorum hominũ eſt prior prævisione peccati, vel damnationis. Quæ veritas in præſenti non eſt probanda, ſed ſupponenda: tum quia teſte Suarez diſp. 5. ſect. 2. Eſt communis ſententia Theologorum, & colligitur ex D. Thom. 1. p. q. 23. art. 5. Tum quia ejus probatio pertinet ad tractat. de prædeſtinatione, ergo multò magis prędeſtinatio Chriſti debet eſſe independens à prævisione peccati: cum Chriſtus ut diximus ſit primus prædeſtinatorum, non ſolùm dignitate quod omnes concedunt, ſed etiam ordine ſignorum: nam ordinatè volens ordinat minus bonum ad majus; ſed redemptio generis humani minus bonum fuit quam Incarnatio, vel prædeſtinatio Chriſti: quia gloria animæ redimendæ non eſt sũma, ſicut gloria Chriſti Domini, ergo, &c.

Ad hoc fundamentum Thomiſtæ negativam partem quæſtionis communiter tenentes q. 1. art. 5. multipliciter reſpondent. Primus modus dicendi eſt Cajetani ponentis triplicem ordinem rerum; primus eſt ordo naturæ ſub quo comprehendit peccata. Secundus ordo gratiæ. Tertius unionis hypoſtaticæ, unde aſſerit prævisionem peccati Adami eſſe ante omnem gratiam, & prædeſtinationem.

Sed hæc opinio minimum habet probabilitatis, cuius impugnationem latè proſequitur noſter Faber. diſp. 2. c. 2. Et breviter reijcitur: quia mors prædeſtinati pertinet ad ordinem naturæ, nec tamen eſt prędefinita ante prædeſtinationem: potiùs enim mors in tali tempore, & cum certis circũſtantijs eſt prædeſtinationis effectus: juxta illud *raptus eſt ne malitia mutaret intellectum ejus*, ergo, &c. Item anima Chriſti Domini ſpectat ad ordinem naturæ, ut alia entia naturalia; ſed numquam fuit prævisa ſaltem adæquatè ſine unione hypoſtatica, ergo vana eſt illa diſtinctio ſignorum. Denique peccatum crucifigentium Chriſtum eſt ordinis naturæ ſecundum Caiet. nec tamen eſt prævisum a Deo ante prædeſtina-

tionem Christi: ex eo enim quod prædestinatus erat ad summam gloriam animæ, & corporis, decreta est passio, & permissum peccatū, ergo, &c.

Respondet Cajet. peccatum dupliciter considerari, *primò* ut opponitur naturæ: *secundò* ut opponitur gratiæ, & sic in secundo ordine cognoscitur. Sed contra multa peccata ex primario objecto militant contra ordinem gratiæ, & non naturæ: ut infidelitas: ergo hæc non potuerunt cognosci in illo primo ordine; Sed supponendi sunt ordines naturæ, & gratiæ completi in decretis divinis ante permissionem peccati.

6 *Secundò* Alij Thomistæ constituunt huiusmodi ordinem signorum: *primò* voluit Deus creare homines, & Angelos ut se fruerentur in æterna supernaturali beatitudine: *secundò* decrevit conferre illis justitiam originalem, & supernaturalia auxilia ut beatitudinē consequerentur: *tertiò* permisit peccatum Adami: *quartò* elegit Incarnationem ut convenientissimū medium ad hominum redemptionē: iuxta quam doctrinam respondent, argumentum Scoti tantùm probare gloriā Christi Domini esse priùs volibilem, & eligibilem, quàm gloriam aliorum hominum, non tamen actu volitam: quia volita fuit occasione peccati, non ut peccatum est absolutè, quia sic est malum, nec potuit movere divinam voluntatē, sed quatenus reparabile.

Sed contra, quia vel de facto gloria Christi Domini est finis nostræ reparationis, & sic necessariò fuit priùs volita ejus gloria, quàm nostra reparatio: priùs enim secundum causalitatem diligitur finis quàm ea quæ sunt ad finem. Nec obstat dicere: volitionem efficacem finis inferre volitionem efficacem alicuius medij: quia hoc est verū quando medium ex natura sua habet connexionem necessitatis cum fine; sed reparatio nostra non fuit simpliciter necessaria ad gloriam Christi, ergo nec fuit simul volita cum ipsa; vel reparatio nostra est finis gloriæ Christi. Unde sequeretur nostram reparationem magis manifestare gloriam divinam, quàm mysterium Incarnationis, vel gloriam Christi, quod non concedent adversarij; vel neutra est finis alterius, & sic etiam habetur intentum, nam gloria Christi erit volita independenter à nostra reparatione.

7 Tertia responsio est: Prædestinationem aliorum nullam habere causam nec motivum ex parte objecti, sed hoc esse singulare in prædestinatione Christi Domini, cuius prima, & principalis causa est peccatum ut reparabile. Sed contrà: quia ex hoc sequitur prædestinationē Christi Domini ignobiliorem esse quàm nostrā: patet quia nobilitas effectus maximè dignoscitur ex nobilitate causæ præcipuè finalis, ergo prædestinatio nostra quæ per se ordinatur ad Dei gloriam, & communicationem Divinæ Bonitatis est nobilior prædestinatione Christi Domini ordinatâ per se, & directè ad Redemptionem hominum, quâ ablatâ non esset Incarnatio. Imo sequeretur ampliùs, prædestinationem nostram esse magis volitam à Deo, quàm prædestinationē Christi Domini cum hæc sit volita propter illam; Impossibile autem videtur, minus bonum terminare maiorem dilectionem Dei quàm bonum majus, ergo, &c.

8 *Secundum* fundamentum principale nostræ sententiæ iam insinuatum sumitur ex perfectione mysterij Incarnationis. Videtur enim inconveniens, tantum bonum quale est Incarnatio esse occasionatum, & non primâ intentione volitum à Deo, ergo ne incidamus in hoc absurdum, ponendum est in Deo decretum efficax de prædestinatione, & existentia Christi habens pro motivo manifestationem Divinæ gloriæ per communicationem Bonitatis adeò excellentem, abstrahendo ab omni dependentia à peccato.

Respondet *primò* Cajetanus cum alijs Thomistis concedendo absolutè bonum Incarnationis esse occasionatum; ideſt non volitum à Deo nisi occasione peccati, quod non iudicant inconveniens; imo valde ostendere Bonitatem Dei occasione tanti mali, quantū est peccatum, beneficium illud infinitum nostræ naturæ conferentis. Sed contrà ex eo quòd prædestinatio Christi Domini sit bonum occasionatum, sequitur Incarnationem esse volitam per accidens: quia pendet ab aliquo contingenti per accidens, & præter Dei intentionem in creaturis resultante; Hoc autem

autem est inconveniens: nam Christus ut homo est causa finalis exemplaris, & meritoria nostræ prædestinationis, & implicat finem in aliquo ordine esse intentum per accidens, illa autem quæ sunt ad finem intendi per se: nam primum in qualibet serie excellit alia, cum ab eo omnia dependeant, ergo, &c.

Respondet *secundò* Vasquez. disp. 10. cap. 11. per quatuor dicta *primò* ait tam Christum Dominum, quàm alios prædestinatos fuisse electos post prævisionem peccati Adami. *Secundò* ait: majus beneficium conferri naturæ humanæ decernendo Incarnationem occasione peccati: quia confertur indignis, quam Dei liberalitatem videtur extenuare Scotus, in cuius sententia Christus Dominus obiter, & quasi aliud agens veniret ad salvandum nos. *Tertiò* prædestinationem non posse intelligi ante peccatum: quia ex Augustino: *Est præparatio gratiæ non interrũpendæ. Quartò* tam gratiam collatam Adamo, quã quæ dispositа est dari posteris non esse effectum prædestinationis, sed voluntatis antecedentis: quia Deus nulli voluit gloriam voluntate efficaci ante perseverantiam prævisam, & quia perseverantia fuit post peccatum, nec Adamus, nec alij prædestinati, nec primus omnium Christus ante prævisionem peccati electi sunt.

Sed contra *primum* dictũ est, quòd gratia in qua creatus fuit Adamus fuit effectus prædestinationis: ut statim breviter ostendemus; illa autem gratia non pendet ex prævisione peccati. Contra *secundum* dictum est, Scotum etiam ponere collationem beneficij Incarnationis indignis: nam post prævisionem peccati prædestinatus est Christus Dominus passibilis ad deletionem illius, ut dicemus in solutione argumentorum; Et insuper in nostra sententia dignificatur ampliùs natura humana, cui in omni eventu conferenda esset dignitas assumptionis. *Tertium* dictum facile reijcitur: nam Augustinus loquitur de prædestinatione totali ut omnia media comprehendit, in quo sensu fatemur aliquam gratiam non interruptam vsq; ad mortem pertinere ad prædestinationem, negamus tamen gratiam interruptam imò, & peccati permissionem non numerari inter prædestinationis effectus. Contra *quartum* dictum sic occurritur,, vel illa voluntas antecedens est inefficax, & sic non potuit ex vi illius dari gratia Adamo ut transfundenda in posteros: Quæ enim major efficacia decreti quàm habere effectum in rerum naturâ pro differentia temporis convenienti? Nec potest dici, fuisse voluntatem efficacem quoad collationem gratiæ, non verò oriri ex intentione efficaci gloriæ: Satis enim difficile est, gratiam status innocentiæ non fuisse medium respectu consequutionis gloriæ. cum de facto gradibus gratiæ habitis in via correspondeat intensio gloriæ; Vel illa voluntas est efficax, & sic cum versetur circa media, supponit efficaciorem voluntatem finis; Et licet gratiâ interrumpatur, & merita mortificentur per peccatum, manent acceptata ad gloriam, quam de facto per illa prædestinatus consequitur.

9 *Tertium* Fundamentum nostræ conclusionis sumitur ex subordinatione ordinis naturæ ad ordinem gratiæ: Ex quo loco sic formatur ratio: Creatio universi, & omnes creaturæ factæ sunt propter prædestinatos, res verò omnes naturales, & prædestinati ipsi sunt propter Christum, ergo Christi Domini prædestinatio in decretis divinis antecedit peccatum, quòd secundùm omnes non pręvidetur à Deo nisi supposito ordine naturæ, & indifferentiâ causæ liberę: antecedens quoad præcipuam partem, scilicet Christum Dominum fuisse prædestinatum ante decretum productionis creaturarũ est D. Thomæ. Durandi, Ricardi, Bonavent. & aliorum quos sequitur Lorca disp. 10. memb. 2. Et hanc veritatem luculenter expressit Rupertus integris voluminibus pręcipuè lib. 3. de glor. Trinitatis cap. 20. *Religiosè dicendum, reverenterque audiendum est, quia propter hunc hominem gloriâ, & honore coronandum Deus omnia creavit*; Et inferiùs: *Rectiùs dicitur non homines propter Angelos, sed propter quemdam hominem homines quoque factos esse, & cætera omnia.* Idem colligitur ex Proverb. 8. *Dominus possedit me in initio viarum suarum*, ubi Septuaginta legunt: *Dominus creavit*; Et cum Arriani inde inferrent sapientiam increatam siue Verbum Divinũ esse creaturam, Athanasius, & om-

nes PP. respondebant, intelligi locum de Sapientia Incarnata, sive Christo ut homine: ergo decretum productionis Christi antecessit voluntatem creandi res alias naturales.

Augustinus etiam lib. de naturâ & gratiâ c. 2. & lib. 14. de Trinitat. c. 23. pro absurdo habet affirmare generationes hominum non futuras, si Adamus non peccaret, ac si peccatum esset necessarium propter homines ut nascerentur, ergo minùs fuit necessarium ut Christus caput Angelorum & hominum nasceretur. Et lib. de Nuptiis & Concupiscent. cap. 20. docet, in statu Innocentiæ futurum fuisse Matrimonium etiam Christi cum Ecclesia, idemque bonum habiturum, si status ille perdurasset. Ratio verò quâ probatur antecedens est illa Capitalis Scoti: Ordinatè volentem priùs velle proximiora fini, ex quo infertur, Deum post amorem sui priùs voluisse prædestinatos & primum omnium Christum, deinde dona gratiæ, & tandem totum hunc mundum ut electis deserviat ad consequutionem salutis. Hæc sunt præcipua nostræ sententiæ fundamenta. Modo impugnationes adversariorum audiamus.

10 Objicitur *primò* Ratio fundamentalis D. Thom. q. 1. art. 3. Quę pendent ex libera Dei voluntate non aliter nobis innotescunt, quàm per Sacram Scripturam vel divinam revelationem: juxta illud 1. ad Corinth. 2. *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei, qui in ipso est; nobis autem notificavit per Spiritum sanctum*; Sed in Sacra Scriptura frequenter assignatur Redemptio pro causâ adventus Christi: ut Matth. 18. Lucæ 19. & passim; Nusquam autem alia causa assignatur; imo S. S. PP. affirmant nullam aliam fuisse: ut Augustin. ser. 9. de verbis Apost. & serm. 8. de tempore, Ambrosius, Anselmus & alij, quos citat Vasquez & recentiores, ergo &c. Et Confirmatur, quia ex eo solùm admittimus ut certum, unum tantùm esse mundum; Et naturam humanam assumptam à verbo, non à Patre aut Spiritu Sancto: quia creatio unius mundi, & incarnatio verbi expresse traditur in Sacra scriptura, non verò aliæ creationes vel incarnationes; Et Theologi iudicant, in rebus adeo grauibus nihil præter uthoritatem scripturæ statuendum, ergo similiter in nostro casu.

Respondetur, quod attinet ad testimonia Sacræ scripturæ nihil omnino concludere contra nos: nam in illis præcisè assignatur Redemptio hominum procausâ adventus Christi, non vnicâ nec adæquatâ nec cum exclusione aliarum.

Præterea falsum est, nunquam aliàs causas in scriptura assignari: nam ad Ephesios 1. docet Apostolus, *Deum elegisse nos in Christo ante mundi constitutionem*. Ergo Christi prædestinatio & nostra fuit ante decretum de creando mundo: si enim Apostolus loqueretur de creatione mundi ad extra, parum extolleret electionem Divinam: ergo ut prædestinatio efficax est & in re, veniret Christus absque fine redemptionis. Item ad Colossens. 1. docet, *universa quæ in Cælis & in terra sunt, creata esse in Christo & per Christum*; loquitur autem de Christo ut homine, quem appellat *primogenitum omnis creaturæ* ut bene probat noster Pitigianus dict. 7. quæst. 3. art. 6. Et 1. Corinth. 2. *Dei sapientiam quam prædestinauit Deus ante sæcula in gloriam*: ergo propter exaltationem naturæ humanæ veniret Christus, etiam si non esset redimenda. Accedunt verba Symboli Nicæni: *Propter nos homines & propter nostram salutem*, ubi expresse traduntur duæ causæ aduentus Christi; Et cum dicitur *propter nos homines* denotatur finis primarius dignificationis naturæ humanæ, cum additur *& propter nostram salutem* declaratur adventus Christi ut Redemptoris. Plura alia scripturæ loca adducit & optimè expendit supra per totam quæst. præcipue art. 6. & 8.

Dices, ex eo quod Redemptionem generis humani apertissimis verbis & frequentissime assignet scriptura pro causa incarnationis: colligi eam esse præcipuam: Nec enim negant aduersarij, venisse Christum propter naturæ nostræ exaltationem & electorum glorificationem, sed contendunt hos fines non fuisse intentos à Deo nisi occasione peccati & Redemptionis. Respondetur, minimùm roboris habere hoc argumentandi genus: constat enim in Sacra scriptura tradi solere causam minus præcipuam verbis expressis, prætermissa principaliori:

quia

quia expediebat, aliam profundiùs mentibus hominum infigi: habemus optimum exemplum Matth. 25. ubi Christus Dominus refert verba quæ dicturus est in judicio: scilicet vocaturum electos ad regnum quia esurientem, sitientem, aut in carcere agnoverunt, nimirum propter opera misericordiæ: Non disputo, an hæc verba expresse dicenda sint à Christo, quod licet aliqui judicent, sine temeritate negari non posse, negat tamen Lessius de perfectionibus divinis: vbi agit de justitia. Illud certum debet esse apud omnes, opera misericordiæ nec esse causam adæquatam consequendæ salutis: cum paruli baptizati absque illis saluentur; nec præcipuam: principalior enim est adimpletio mandatorum. Opera autem misericordiæ moraliter loquendo rarò cadunt sub præcepto; sed voluit Christus charitatem mutuam maximè commendare & ideo in illis operibus exemplum apposuit. Similiter dico in præsenti, non repeti toties aduentum Christi propter nostram salutem, quia hic fuerit primarius finis, sed quia valde conveniens erat, vt maximè mentibus hominum imprimeretur ad cognoscendum statum peccati, & divinam misericordiam.

11 Ad authoritates PP. excludentes alios fines præter Redemptionem Respondet Scotus dicta q. 3. n. 4. & in Reportatis q. 4. omnes esse intelligendos de Christo vt redemptore, vel de Christo in carne passibili modo statim explicando: sic enim nõ solùm est verũ, Christum ob hanc solam causam venisse, sed quod ijdem P.P. dicere solent, otiosam futuram assumptionem carnis sine Redemptione, carnis scilicet passibilis supposito peccato. Et ne hæc expositio voluntaria videatur, retulimus iam inter probationes conclusionis alia S.S. dicta, quibus prædestinatio nostra propter Christum validè suadetur ante prævisionem peccati: quibus adde Cyrillum lib. 5. Thesauri c. 3. vbi sic ait: *Si vt hæretici dicunt, vt nos produceret Deus, filium produxit, erit ipse propter nos factus, non nos propter ipsum, cur ergo nobis non aget gratias, qui propter nos est?* Quod dictum de Christo vt Deo proportionaliter ad incarnationis mysterium applicare possumus. Et Anselmum lib. *Cur Deus homo* c. 18. docentem, nullam animam esse in Cœlo, quæ sibi persuadeat, sine peccato alterius non esse gloriâ fruituram. Idem docent, qui cum D. Thom. 3. p. q. 8. art. 4. tenent de plenitudine gratiæ Christi accepisse Angelos: illa enim gratia independenter à peccato & supposita fide Christi incarnati collata fuit; imo ipsa incarnatio in statu innocentiæ Adamo reuelata abstrahendo a peccato vt scilicet erat decreta: ita sentiunt Augustinus Ambrosius Chrysost. Anselmus apud nostrum Pitigianum supra art. 7. qui plura alia S.S. testimonia adducit, ita vt nostra opinio, quæ ratione omninò superior est, testimoniis scripturarum & P.P oppositæ non cedat.

Ad Confirmationem Respondetur, nullam veritatem de fide posse colligi ex eo præcise quod oppositum nusquam inueniatur in Sacra scriptura; Itaque illas propositiones quæ in argumento afferũtur, existimo expresse contradicere Sacro textui: Nam vnum tantùm esse mundum constat ex eo quod Genes. 1. dicitur: *In principio* ideſt antequam quidquam Deus ad extra faceret *creauisse Cælum & terram.* Et cap. 2. *requieuisse die septimo ab vniuerso opere quod patrauerat*, ex quibus locis manifestè deducitur, nec ante hunc mundum, nec postea creatum esse alium. Patrem verò non esse incarnatum satis exprimitur Ioan. 5. illis verbis: *Pater non iudicat quemquam; sed omne iudicium dedit filio*: si enim Pater factus esset homo, utique homines ab illo iudicandi essent, non minùs quàm à filio: frustra quippe esset eius aduentus, nisi iudicium maneret illos, qui ipsum non recepissent; Item nec Spiritum Sanctum incarnatum esse, patet ex Ioan. 15. *Cum venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis*, Ergo antè non venerat, postea verò advenit, non aliquam naturam sibi vniendo, sed per communicationem donorum. Addo huiusmodi veritates ideo firmiter credi: quia congruentissimè deducuntur ex ipsis rerum naturis, & doceri ab Ecclesia per certam traditionem, quæ eamdem vim habet, ac verbum Dei scriptum. At vero nostra assertio nulli dogmati Catholico scripto vel non scripto contraria est: licet enim adversarij authoritates scripturæ & P. P.

nobis

nobis objiciant, objiciemus & nos alias contra ipsos, vtrumque intra limites probabilitatis, adeo ut Lorca quamvis à nobis dissentiat, veritate convictus fateatur vtramque opinionem esse probabilem & optimè defendi posse.

12 Objicies *secundò*, Decretum de adventu Christi assignatum à Scoto non esse sufficiens, ut de facto, peccato non existente, veniret: venit enim de facto in remedium peccati, ergo licet in intentione possit poni à peccato independens, non tamen completè & in executione: cum Deus nõ intendat aliquid, connotando media confuse & vagè, sicut nos, sed distinctè & perfectissimâ cognitione omnia comprehendat: ergo decreuit incarnationem cum omnibus circumstantiis, quas de facto habuit, & illis ablatis nullomodo incarnatio fieret ex vi præsentium decretorum, quod intendit Scotus. Et Confirmatur: decretum prędestinationis antecedit ordine rationis prævisionem meritorum in nostra & communi opinione; nec tamen ponetur unquam in exequutione absque meritis: quia decreta est gloria prædestinatis cũ dependentiâ à meritis. Ergo &c.

Propter hoc fundamentum Lorca & alij licet admittant decretum prædestinationis Christi Domini ante peccatum, negant tamen esse efficax nisi suppositâ connexione cum remedio peccati; Et dissentiunt à nobis in pręcipuo articulo de advẽtu Christi re ipsâ futuro, si Adamus non peccasset, eisdem stantibus decretis, quæ modò Deus habuit.

Verumtamen omnino tenendum est, nihis deesse decreto prædestinationis Christi ad absolutã & omnimodã efficaciã, secluso remedio peccati: nã licet ut mãdetur executioni, requirat media, non petit necessario mediũ quod solùm est connexum liberè cum tali intentione. Imo ut proprie loquamur remedium peccati non fuit medium ad Incarnationem, sed finis minùs principalis & extrinsecus, sine quo fieret Incarnatio propter alios fines nobiliores, scilicet dei gloriam, aut naturæ humanæ exaltationem. Argumentum facilè soluitur: dicimus enim, primam illam intentionem non connotare remedium peccati ut ex dictis patet; Nec ideo est imperfecta: nam ad perfectissimam intentionem solùm requiritur absoluta & efficax volitio finis, licet postea possit idem finis vel obiectum propter alia motiva etiam efficaciter prædestinari.

Ad Confirmationem Respondetur, duplici viâ defendi decretum prædestinationis ante prævisa merita: Alij enim volunt, gloriam in primo signo decretam esse ut coronam & prẽmium; Alij verò præcisẽt ut summum bonum & finem ultimum creaturæ rationalis; In utrâque autem opinione nihil concludit instantia contra nos: Si enim gloria decreta sit ut corona, connotat necessariò merita tamquam medium unicũ, quod in remedio peccati respectu Incarnationis non verificatur; Si vero primum decretum circa gloriam attigit illam abstrahendo à ratione prẽmij vel mercedis, certissimè de facto conferretur à Deo nullis existentibus meritis per alia media Deo possibilia, Et novum decretum ponendum est ut gloria habeat rationem coronæ. De quo ad tractat. de prædestin.

13 Objicies *tertiò*, de facto fuit in Deo decretum efficax circa adventum Christi Domini in carne passibili; Sed huic decreto opponitur illud prius quod assignat Scotus, nec simul hæc duo decreta subsistere possunt ergo &c. major non solùm est vera, sed etiam de fide: Idem enim est, Christum in carne passibili venisse, ac Deum id decrevisse: minor probatur: nam vel primum decretum Scoti prædefinivit Christum venturum passibilem vel impassibilem? *primum* non concedet Scotus: passibilitas enim Christi in omni opinione decreta est ob Redemptionem; Si ergo *secundum* dicas, ergo efficaciter Deus voluit ut Christus veniret impassibilis, & postea suæ voluntati efficaci contradixit decernendo ejus passibilitatem.

Circa hanc difficultatem conveniunt omnes Scotistæ, primum illud decretum nõ fuisse versatum expresse & formaliter circa passibilitatem vel impassibilitatem Christi; quo modo verò altera harũ circunstantiarum cũ illo connectatur, non unomodo explicant. *Primò* ergo Aliqui dicunt; hujusmodi decretum tantùm versari circa substantiam Incarnationis & habere pro objecto naturam humanam singularem subsistentem in Verbo,

abstra

abſtrahendo à paſſibilitate vel impaſſibilitate : quia hoc determinare pertinet ad ſequentia decreta , per quæ prima illa intentio ponenda erat in exequutione : Et explicant exemplo ſtatus Innocentiæ: nam primi Parentes ex vi decreti, quo illorum futuritio volita fuit efficaciter , nec fuiſſent mortales , & reverâ non fuerunt ante peccatum ; nec immortales: quia cum illud decretum eſſet efficax , etiam poſt peccatũ mori non poſſent. Hunc modum dicendi proponit Rada controverſ. 5. art. 3. & Alij amplectuntur , nec eſt improbalis.

Obſervandum tamen loqui eos de poſſibilitate proximâ, quæ eſt ſeparabilis à corpore humano , & præter corruptibilitatem intrinſecam includit ſubtractionem concurſus divini ad impediendam actionem qualitatum corrumpentium , & hanc negant decretam fuiſſe in primâ illa intentione ; Similiter impaſſibilitas conſiſtit in extrinſeca protectione , quam modò Deus habet erga Beatos , qui ab intrinſeco & remotè paſſibiles ſunt ; itaque docent, Deum in illo ſigno decreviſſe exiſtentiã Chriſti nulla habitâ ratione de præſtando concurſu vel negando ad corporis immortalitatem.

Dices , ergo Illud decretum non fuit efficax , & ita ex vi illius præciſe Chriſtus non veniret : probatur ſequela: quia adventus Chriſti petit circunſtantiã paſſibilitatis vel impaſſibilitatis, quæ in illo decreto non præfiniebatur. Reſpondent negando ſequelam; Et ad probationem dicunt, ad intentionem efficacem non requiri electionem mediorum , ſed volitionem abſolutam finis , qui ſi per multa media vel cum variis circunſtantiis adquiri poteſt, per alia decreta determinandæ ſunt ex vi efficacis intentionis. Unde in rigore verum eſt ex vi primi decreti Chriſtum venturum: quia ex vi ejus per alia decreta circunſtantiæ paſſibilitatis vel impaſſibilitatis determinandæ erant.

14 *Secundus modus* dicendi eſt ipſius Radæ concluſ. 3. Pitigian art. 8. Communior inter Scotiſtas & conformior doctrinæ Scoti in Reportatis. q. 4. Quem ut veriorem & ſubtiliorem debemus amplecti. Reſpondeo ergo ad argumentum , ex vi primi decreti abſque dependentia ab aliis ſequentibus Chriſtum venturum impaſſibilem : quia licet expreſſe & formaliter non decreta ſit impaſſibilitas , continetur tamen cauſaliter in voluntate prædeſtinante animam Chriſti ad ſummam gloriam à primo inſtanti conceptionis. Unde de lege ordinaria ſequebatur impaſſibilitas corporis, ad quam decernendam non erat opus novo decreto ; Et tamen cum primo compatiebatur voluntas expreſſa impediendi redundantiam gloriæ in corpus ; Et hanc voluntatem habuit Deus ſuppoſito peccato. Ex quo apparet , hæc duo decreta non opponi inter ſe , Quod etiam ſalvat prima ſolutio , nec aliud habet inconveniens, quàm admittere decretum ſpeciale de impaſſibilitate , quod ut vidimus rejiciendum eſt tanquam ſuperfluum.

15 Objicies *quartò*, Chriſtus Dominus non ſolũ prædeſtinatus eſt ut eſſet filius Dei, ſed etiã Redemptor humani generis , ergo ex vi decreti , quo fuit prædeſtinatus non veniret Adamo nõ peccante , cum Redemptor eſſe non poſſet. Reſpondeo : in primo decreto ; quo Chriſtus prædeſtinatus eſt ad gloriam , non fuiſſe præfinitum officium Redemptoris, ſed in alio decreto poſt prævisionem peccati : ut conſtat ex ordine Signorum, Et docet expreſſe Scotus dicta diſt. 7. q. 3. n. 4. & in Reportatis q. 3. & diſt. 19. à n. 6. & omnes ejus diſcipuli : Ratio generalis ſumitur ex volitione Dei ordinatiſſimâ, qui gloriam Chriſti Domini voluit primariâ intentione propter gloriam ſuam ; Redemptorem verò non conſtituit niſi prævi ſo peccato, ob cujus redemptionem impedivit redundantiam gloriæ animæ Chriſti in corpus : nam gloria omnium electorum majus bonum eſt quàm gloria ſolius carnis Chriſti, ergo æquum fuit hanc impediri propter illius conſequutionem. Eſt etiam ratio alia ſpecialis : quia non poterat Chriſtus Dominus prædeſtinari Redemptor ante peccatum abſolutè & efficaciter, niſi etiam vellet Deus homines indigere Redemptione & ſubeſſe peccato , ergo cum in ſigno prioris decreti non adſit motivum Redemptionis , non poteſt Redemptio decerni. Nec obſtat, decreta Dei verſari circa res ſin-

gulares cum eorum circunstantiis, quia jam diximus, objectum intentionis efficacis decerni secundum omnes modos necessarios, ut ponatur in re, cujusmodi in præsenti non est officium Redemptoris. Nec ostat, quòd pro primo signo potuit prædestinari Christus ut Redemptor quoad potestatem & sufficientiam, ut si homines Redemptione indigerent, eam actu præstaret: nam vel intelligitur Christus ut Redemptor in primo signo in esse possibili tantùm, vel in esse futuro; Si *primum*, nihil dicitur contra nos, nec propter possibilitatem est necessarium decretum; Si *secundum*, ergo est decretum efficax de futuritione Christi ut Redemptoris, Quod ostendimus, intelligi non posse ante prævisionem peccati.

Dices contra solutionem, sequi ex illa, absolutè & simpliciter non esse veram hanc propositionem [Christus Dominus descendit de Cœlis propter nostram Salutem,] quod est absurdum: nam propositiones de fide absolutè & absque limitatione debent verificari. Sequela probatur: nam secundum decretum jam supponit futuritionem Christi simpliciter, ergo propter nostram salutem non venit Christus absolutè, sed tantùm ut Redemptor. Respondeo: hoc argumentum valde urgere aliquos, qui affirmant posterius decretum solùm terminari ad modum Incarnationis, scilicet ad Christum ut passibilem, non verò ad substantiam, quæ jam erat efficaciter decreta. Ideo dicendum cum aliis etiam secundum decretum versari circa substantiam Incarnationis volitam iterum cum tali modo: verbi gratiâ Imperator decernit proficisci Romam ut coronetur, & postea nunciatâ amici oppressione, decernit de novo iter, ut ei subveniat: Utrumque decretum respicit eandem profectionem quoad substantiam, licet secundum respiciat illam aliter modificatam.

Instabis, hoc secundum decretum esse accessorium & accidentale respectu primi, ergo non fuit terminatum ad substantiam rei, sed ad circunstantiam vel accidens ejus. Respondeo: esse æquivocationem in illis terminis *accidentale & accessorium*: nam licet secundum decretum accidentaliter se habeat respectu primi, quatenus primum sine secundo efficax esset; non tamen præcisè versatur secundum circa accidens rei, exclusâ substantiâ, sed sicut prima intentio respicit Incarnationem absolutè & quasi specificativè, sic secunda habet pro objecto substantiam Incarnationis verè & propriè, licet determinatam per talem circunstantiam.

Instabis adhuc, ad hominem, Ergo jam concedimus Incarnationem secundum se fuisse bonum occasionatum: siquidem est volita quoad substantiam occasione peccati. Respondeo negando sequalem: nam illud quod absolute decernitur propter altiorem finem, numquam potest dici simpliciter occasionatum, sed ad summum secundum quid: ratio est quia jam antecedenter erat volitum sine tali occasione & imdependenter ab illa; Inconveniens autem quod infert Scotus est, Tantum bonum quantum est Incarnatio esse primariò volitum occasione peccati, Qua ratione aufertur à Deo modus ordinatissimus volendi, qui in hoc consistit, ut respectu intentionis terminatæ ad objectum perfectissimum habeat etiam perfectissimum motivum.

QUÆSTIO III.

An dentur virtutes morales perse infusæ.

1 NOTANDUM *primò*, moralem virtutem à *more* apellatam, tot modis accipi posse, quot vocabulum moris accipitur: ut notavit Aristoteles lib. 1. Magnorum Moralium cap. 5. & 6. Et 2. Ethichorum. Unde alij dixerunt morem significare consuetudinem ad reiterãdos consimiles actus; Alij naturalem inclinationem; Alij legem. In præsenti usurpatur, ut significat humanum affectum seu appetitum liberum cum dominio: propriè enim loquendo humanæ actiones quatenus liberæ sunt, vocantur mores: ut bene insinuat D. Ambrosius in præfat. in Lucam. Quare moralis virtus dicitur, quæ circa actiones liberas versatur: unde manet solas virtutes, quæ subjectantur in voluntate, dici proprie morales: nam solæ istæ dirigunt actiones liberas, quæ dignæ sunt Laude vel vituperio:

Hæ

Hæ ſunt tres, *juſtitia* ſcilicet, quæ ordinat appetitum humanum in ordine ad alterum; *fortitudo* & *temperantia* quæ ordinant in ordine ad ſe, Quæ ſimul cum *prudentia* Quæ eſt regula & directrix earum, quaternarium numerum Cardinalium virtutum Sapiẽtiæ 8. aſſignatarum, efficiunt. Et de omnibus his quatuor procedit Quæſtio. Ubi notanter apponitur *per ſe infuſæ*: quia non eſt dubium, præfatas virtutes morales & noſtris actibus ſucceſſu temporis acquiſitas poſſe à Deo in inſtãti nobis infundi; ſed hoc conveniet ipſis per accidens, ſi non exigant intrinſecè & indiſpenſabiliter infundi à ſolo Deo, qualiter virtutes Theologicæ exigunt, propterea inquiritur de illis, ſi ſint *per ſe infuſæ*? Pro cujus ſolutione.

2 Notandum *ſecundò* & ſupponendum ex tractat. de Bonitate & Malitia, objectum proprium & intrinſecè ſpecificativum virtutis moralis eſſe bonum honeſtum merè naturale præſcriptum à regula rationis naturaliter notâ, ad diſtinctionem virtutum Theologicarum, quarum objectum formale proprium & ſpecificativum eſt aliquid ſupernaturale vel potius Divinum propoſitum à regula ſupernaturaliter revelatâ. Unde quotieſcunque virtutes morales aliud objectum ſuperius reſpicient, & in excellentiorem finẽ prout à ſuperiori regula propoſitum ordinabunt ſuos actus: hoc erit ipſis extrinſecum & non ex propria ratione virtutum moralium ut talium: Hoc colligo ex Scoto 4.d.14. q.3. ubi dupliciter has virtutes conſiderat, *primò* ſub regulâ propria naturaliter notâ: ut de peccato eſſe diſplicendum ratione propriæ fœditatis. *Secundò* ſub regulâ extrinſecâ fidei: ut de peccato eſſe diſplicendum, in quantum eſt Dei offenſivum, à Deo averſivum, Beatitudinis impeditivum, & ſupplicij æterni inductivum. Propterea virtutes morales ſolũ ab extrinſeco habẽt hoc quod eſt ordinare hominem ad ſupernaturalem finem: quatenus ſcilicet voluntas ex motivo charitatis à ſupernaturali regulâ fidei propoſito imperat earum actus referri in Deũ finem ſupernaturalem & bonum ſupereminens. Ideo Charitas præcipua virtus Theologica ponitur à Scoto forma virtutum: quia in ordine ad ſupernaturalem finem conſequendum inutiles & infructiferæ ſunt abſque ejus imperio.

Ex hoc ſequitur, falſum eſſe fundamẽtum, quod pro parte affirmativa Quæſtionis præmittunt communiter Thomiſtæ, ut Salmanticenſes tractat. 12.diſp.3.dub.1.n.2. qui dicunt: Quòd quia operationes humanæ à duplici regulâ regulari poſſunt, nimirum à naturali & ſupernaturali, ideo duplex medium & duplex honeſtas debet ipſis aſſignari, pro qua duplicem virtutem moralem aſſignant, acquiſitam ſcilicet & infuſam. Falſo (inquam) hoc aſſeritur: quia iſta regula ſupernaturalis non eſt alia quàm fides, medium autem & honeſtas intrinſecè correſpondens virtuti morali ut tali non eſt diverſa, ergo reſpicere excellentiorem finem à fide præſcriptum eſt illis extrinſecum, nec propter hoc diverſa virtus moralis debet aſſignari.

Notandum *ſecundò*, plures ex Thomiſtis circa ſolutionẽ præſentis Quęſtionis nimis excedere in cenſura, quam parti negativæ imponunt, ut minus leviter vidit Vaſquez 1.2.diſp. 86.c.3. qui & omnes autoritates tam Scripturæ quàm Concilior. & PP. quas pro ſe adducunt Thomiſtæ facile & eruditè ſolvit: nulla eſt enim ex quâ vel apparẽter ſequatur pars affirmativa Queſtionis. Pro cujus Confirmatione unum propono non parum efficax argumentum: In Concilio Tridentino ſeſſ.6. & quaſi per totam agitur de juſtificatione Impij: ad quam præter fidem, ſpem & charitatem vel gratiam ſanctificantẽ nihil aliud ſimpliciter requiritur, ut completè ſanctificetur. Item ſeſſ.5. can.1. definitur, Adamum per tranſgreſſionem præcepti amiſiſſe ſolã ſanctitatem & juſtitiã in qua conſtitutus erat ſcilicet gratiã ſanctificantem, originalem juſtitiam, &c. In quibus & aliis locis materiam noſtræ Quæſtionis concernentibus nulla fit mentio de hujuſmodi virtutibus moralibus per ſe infuſis. Sane ſi hoc eſſet definitũ in Conciliis, qualiter exiſtimant Thomiſtæ præſertim in Viennenſi, in Clemẽtina illa de *ſumma Trinitate*, *&c.* de quo dicemus in ſolutione argumentorũ, profectò hujus dogmatis, cujus materia adeo intrinſecè integraret noſtrã juſtificationem, mentio aliqua fieret in Trident. omnium præcedentium Conciliorum epilogo. His præmiſſis,

3 *Conclusio nostra est negativa. Quam adeo asseveranter defendimus, ut contrariam asserentem, dari morales virtutes per se infusas ab acquisitis & Theologicis distinctas, nec æquare nostram in probabilitate, imo ab ipsa multùm excedi existimemus.* sub his terminis propono conclusionem; ut constet, auctores nostræ sententiæ nec vereri ipsam proferre, nec unquam meritò timidos fuisse de ejus probabilitate. Quidquid de modo disputandi nostri Fœlix dicant Salmanticenses, ubi suprà n.1. & 20. Tenet eam Scotus 3.d.36.à num.5.& 4.d.14. q.3.sequuntur omnes discipuli. Item Ochamus, Gabriel Durandus, Almainus & alij Nominales contra D.Tho. 1.2.q.63.& suos. Probatur *primò*, Si ob aliquam rationem essent ponendæ virtutes morales per se infusæ, præcipuè ut actus earum ordinentur in finem supernaturalem, & ut homo constituatur civis & domesticus Dei: ut explicat Vásquez supra cap.6.juxta duplicem politiam humanam & divinam, ob quod ultra virtutes morales acquisitas, quas ut civis humanæ politiæ habet, deberet habere infusas; sed ad hoc secundum sufficit propter politiam divinam habere virtutes Theologicas, ut insinuat Scotus dist.34.(Neque hanc judico vel sufficientem congruentiam pro sententia contraria;) Ad primum verò sufficiunt virtutes morales acquisitæ & auxilia supernaturalia Dei: nam ut actus sint meritorij sufficit charitas juxta illud Apostoli 1.ad Corinth.13. *Charitas patiens est, benigna est, non æmulatur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt, non irritatur, non cogitat malũ, non gaudet super iniquitate, congaudet veritati, omnia suffert, omnia credit omnia sperat, omnia sustinet.* Ex quo constat, actus omnium virtutum moralium imperari à charitate, & superfluè poni per se infusas; Imò plurimum derogare excellentiæ, quam tribuit Apostolus charitati; Ut autem habeant regulam, sufficit fides Theologica, ergo nullum est vel apparens fundamentum ad ponendum virtutes morales per se infusas.

Respondent Salmanticens. n. 22. requiri, ut homo constitutus in ordine supernaturali per gratiam habeat omnia principia connaturalia intra talem ordinem, nec opus sit, charitatem exire ad actus ordinis naturalis propter suum finem consequendum: nam licet actus ordinis naturalis secundum quod à charitate imperantur, conducant ad meritum, tamen sicut hoc imperium non est eis connaturale & intrinsecum, sic nec meritum. Sed contra sic argumentor, ergo secluso imperio charitatis virtus moralis infusa est principium connaturale & intrinsecum meriti, ergo actus ejus meritorius seclusâ charitate, Quod est contra Apost. supra *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, &c. charitatem autem non habuero nihil mihi prodest.* Probatur sequela: quia est virtus intrinsecè supernaturalis respiciens finem supernaturalem, ut subjacet regulæ supernaturali, ergo ex se sola esset elicitiva meriti.

4 Plures alias probationes pro nostra sententiâ adducunt Scotistæ, præcipuè Pitigianus 3.d.36. art.12. quas ut insufficientes meritò refutat noster Poncius in commentar. ad dictam. dist.36.à num.224. Et istam ut efficaciorem & magis solidam ipse adducit. Quia non habemus aliquod principiũ rationis aut auctoritatis, ex quo colligatur, quod dentur tales virtutes, ergo non sunt ponendæ. Consequentia est vera ex vulgari axiomate: *Non sũt multiplicanda entia sine necessitate* rationis, aut auctoritatis, aut experientiæ; probatur antecedens quia si quod esset principium, maximè auctoritatis, vel ratio fundata in aliqua experientia; sed non est ulla auctoritas id probans, quod constabit ex solutione argumentorum; Nec adest etiam ulla experientia: quia omnis conditio quam experimur quoscumque actus nostros habere, posset adesse sine virtutibus infusis: aliàs potuissemus cognoscere, nos habere tales virtutes infusas & consequenter etiam charitatem & gratiam, maximè secundum adversarios, qui dicunt, virtutes morales infusas habere necessariam connexionem cum charitate, & è contra: ergo, &c.

Objiciunt *primò* Thomistæ plures authoritates Sacræ Scripturæ ex quibus videntur sibi colligere certò suam sententiam, & nostram temeritatis insimulandam. *Primò* Sapientiæ 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*

illa & innumerabilis honeſtas per manus illius. Secundo Sapientiæ 8. *Sobrietatem & Sapientiam docet, juſtitiam & virtutem.* Et in fine cap. *Scivi quoniam aliter non poſſem eſſe continens, niſi Deus det, Et hoc ipſum erat Sapientia, ſcire cujus eſſet hoc donum.* Item ad Galat. 3. *Qui ergo tribuit vobis ſpiritum & operatur virtutes in vobis?* Ex his & aliis colligunt Thomiſtæ, virtutes morales, ut conducunt ad vitam æternam, eſſe ſupernaturales in ſubſtantia: ſiquidem ad earum actus requiritur gratia ſpecialis,& ut ſic,dicuntur eſſe dona Dei. Sed Ad hæc & plura alia, quæ pro ſe accumulant, egregiè ſatisfacit Vaſquez ubi ſupra. Reſpondeo ergo ad omnes auctoritates & ſi quæ ſunt aliæ hujuſmodi:vel debere intelligi & congruentiſſimè explicari de virtutibus acquiſitis, quæ in Deum tamquam in principalem auctorem, in quo perfectiones omnes veluti in pelago continentur,debent revocari; vel de actibus ipſarum virtutum moralium ad quos tam collectivè ſumptos, quàm etiam diviſim, ſi eſt aliqua ſpecialis difficultas,vel ut conducant ad vitam æternam, neceſſariò indigemus ſpeciali auxilio,quod eſt donum Dei gratuitum. Nam quāvis hujuſmodi virtutes non ſint ſupernaturales in ſubſtantia, poſſet requiri, imò potius neceſſario requiritur gratia ſpecialis ad illas,& conſequenter poſſent dici dona Dei propter neceſſitatem gratiæ actualis diſtinctæ ab habituali, quæ neceſſario requiritur ad omnes actus conducentes ad vitam æternam. Unde Innocentius.I. In epiſt.ad Concilium Carthaginenſe: *omnes Sancti* (inquit)*ſine adjutorio gratiæ Dei nihil ſe agere poſſe teſtantur.* Et Auguſt. de nat. & grat. c.26. *ſicut oculus ſanus corporis,etiam pleniſſimè ſanus, niſi candore lucis non poteſt cernere, ſic homo etiam perfectiſſimè juſtificatus niſi æternâ luce juſtitiæ divinitus adjuvetur, rectè non poteſt vivere.* Quemadmodum igitur ex his locis & aliis pluribus, ac ſententia communi in materia de auxiliis præter habitus ſupernaturales in ſubſtantiâ & quoſcumque alios requiritur ad bene agendum ſaltem in ordine ad vitam æternam gratiâ actualis, & ratione hujus bonus actus dicitur eſſe ex gratia ſpeciali, ac donum Dei; ita patet manifeſtè, quod quamvis nulla alia gratia habitualis requireretur ad actum, ſed ſolùm gratia actualis, per hoc optimè poſſet vocari Donum Dei, & indigens auxilio & favore particulari illius. Male ergo infertur ex eo quod in Scriptura aut etiã in Conciliis & à PP. vocentur actus virtutum moralium dona Dei, aut dicantur eſſe ex gratia particulari, quòd ſint ex habitibus infuſis per ſe & ſupernaturalibus quoad ſubſtantiam.

5 Objiciunt *ſecundò* definitionem Clementis V.in Concilio Viennenſi, Et refertur in Clementina: *Unica de Sum.Trinit.& Fide Catholica*,ubi poſtquam Pontifex retulit diverſas Doctorum opiniones circa infuſionem virtutum, quæ fit in Baptiſmo, aſſertivè dicit opinionem, quæ docet, infundi gratiam & virtutes eſſe probabiliorem & magis conſonam dictis P.P. & Theologorum.Ubi(inquiunt) ſine dubio loquitur de virtutibus moralibus. *Primò* quia definitio eſt de his virtutibus, de quibus erat controverſia inter Theologos, An infunderentur vel non? ſed ſolum erat de moralibus: quia de Theologicis nunquam fuit controverſia,ergo. *Secundò* quia Concilium Viennenſe decrevit, quod Lateranenſe propoſuerat, & inſolutum reliquerat, ſed hoc fuit dubium de virtutibus moralibus: ut patet ex illis verbis: *nonnullis aſſerentibus fidem & charitatem aliaſque virtutes infundi in Baptiſmo*: ubi per ly *aliaſque virtutes* non poteſt intelligi ſola ſpes, ſed plures aliæ, quæ proculdubio ſunt etiam virtutes morales. Reſpondeo ex Vaſquez ſupra cap.2. Concilium præciſe loqui de virtutibus Theologicis: nam multi Theologi tunc dicebant, in Baptiſmo peccata dimitti, ſed virtutes non infundi: ut patet ex Verbis Innocentij III. *Aliis aſſerentibus per virtutem Baptiſmi parvulis quidem culpam remitti, ſed gratiam non conferri.* Controverſia ergo erat de aliis virtutibus Theologicis infuſis cum gratia, de quibus & nunc nihil eſt determinatum de fide, ut dicemus Quæſt. ſequenti. Nec inſiſtendum eſt in illa particula *aliaſque virtutes*, cum conſtet de re & intentione Pontificis, quæ erat reputare minùs probabilem opinionem dicentium nullam virtutem infundi in Baptiſmo,ſive fidei,ſive ſpei ſive charitatis. Quando verò

ſuam profert, ſolùm dicit *gratiam & virtutes* ſcilicet Theologicas: quia hoc ſolum erat neceſſarium ad deciſionem intentæ Quæſtionis, & quod præcipue intendebatur in prædicta definitione. Vide ampliorem hujus rei explicationem & deciſionẽ apud noſtrum Poncium in comment. ſupra à num. 257. qui egregiè & peracutè (ut ſolet) ſenſum controverſiæ & deciſionis ejus à Pontifice declarat.

6 Objiciunt *tertiò* authoritates P.P. *primò Auguſtini* epiſt. 8. in Epiſtol. 1. Joan. ubi multis recenſitis virtutibus dicit: *illis uti Chriſtum tamquam miniſtris ſuis.* Reſpondeo: loqui Auguſt. de virtutibus acquiſitis per charitatem informatis ſub ejus imperio exiſtentibus. Ideo ait: per has virtutes inviſibiles moventur membra viſibiliter, pedes ad ambulandum, manus ad operandum, nimirum quod charitas imperat. *Secundò* opponunt Ambroſium lib. 6. Examer. cap. 7. ubi dicit: *Illa anima à Deo depingitur, quæ habet in ſe virtutum gratiam renitentem ſplendoremque pietatis.* Item Hieronymum in præfat. ad lamentat. Hierem. ubi deplorat ſtatum animæ lapſæ in peccatum & ait: *Anima ante peccatum non auri & argenti metallo, ſed virtutibus radiabat: ablata ſunt hæc cuncta, nudata eſt domus Dei cunctis ornamentis ſuis.* Reſpondeo: Ad Ambroſ. vel quod intelligat per *gratiam virtutum* motũ & auxilium Dei excitantis & adjuvantis ad operandum virtuoſe propter Deum, cujus uſu & conſuetudine acquiruntur virtutes; Vel quòd ſicut & etiam Hieronymus loquatur de virtutibus acquiſitis charitate informatis, quæ eſt ſplendor & gratia virtutum: nam ejus pulchritudine radiant in anima, in quantum earum actus ex imperio charitatis ordinati ad finem ultimum diſponunt meritoriè; ſublatâ autem charitate vel ſanctitate per peccatum amittunt tales virtutes formam, decorem, & pulchritudinem: Et hoc eſt *nudari animam ornamentis*, non quòd amittat virtutes morales, ſed quòd ſublatâ charitate non exornent & decorent illam: cum ſint inutiles & mortuæ quantum ad ſupernaturalem finem. Alias auctoritates quas adducunt Thomiſtæ, Vide ſi placet apud noſtrum Pontium ſupra, & Vaſquez c. 3. Qui & ſupra dictas accommodè explicat etiam de actibus virtuoſis: quia P.P. non curabant de habitibus, ſed de actionibus bonis & honeſtis conducentibus ad vitam æternam.

Objiciunt *quartò* pro ſua ſententiâ rationes, vel potiùs dicam Congruentias. *Primò* opponũt ex S. Thom. Salmanticenſes ſupra n. 6. Homo conſtitutus per gratiam in eſſe ſupernaturali, debet ſupernaturali modo perfici in operando, non ſolùm circa finem ultimum ſupernaturalem, ſed etiam circa intermedia & fines proximos hujus ordinis; ſed circa prædicta intermedia & fines proximos perficitur per virtutes morales infuſas, ſicut circa finem ultimum per Theologicas, ergo debent poni prædictæ virtutes morales. Probatur minor quia licet bonitas honeſta ſit finis proximus virtutis, tamen in ordine ad finem ultimum conſequendum eſt medium, quod ut ordinetur in talem finem modo ſupernaturali; opus eſt virtute morali infuſa, ergo neceſſe eſt ipſam poni: aliàs minus providiſſet Deus gratiæ quàm naturæ: cũ iſti providerit de virtutibus tam circa media quàm circa finem, illi verò non. Reſpondeo conceſſa majori negando minorem: nam virtutes morales acquiſitæ ſufficiunt ad perficiendũ hominẽ in ordine ſupernaturali, ſi regulatæ per fidem imperentur à charitate, & actus earum fiant ex auxilio ſupernaturali. Ad probationem minoris dico, quòd cum fines proximi virtutum moralium non ſint media ex ſe & ex natura ſua ordinata in finem vltimum (iuſtitia enim ex propria natura ſolum reſpicit *jus ſuum cuique tribuere*) ſed hoc competat ipſis ex imperio charitatis, fruſtra ponuntur tales virtutes infuſæ. Imo hoc multùm derogat fidei infuſæ, quæ eſt ſupernaturalis regula; Et excellentiæ charitatis, quæ ex Apoſtolo ponitur ſuperior & dominatrix omnium virtutum. Fides enim ſufficienter proponit homini credenda & agenda: ſimiliter charitas inclinat ad credendum & implendum omnia neceſſaria ad finem vltimum conſequendum, ergo ſupefluè ponuntur virtutes morales per ſe infuſæ: cum ſufficiant acquiſitæ prædicto modo regulatæ & imperatæ. Et Confirmatur, nam quemadmodum eadem virtus inclinat nos ad finem naturalem & ad media: verbi gratia eadem

charitas

charitas naturalis ad amandum proximum & ad subveniendum illi in tali vel tali necessitate,dando ipsi victum, vestitum: ita etiam eædem virtutes supernaturales, quibus perficimur in ordine ad finem supernaturalem, perficiunt nos ad media supernaturalia isti fini.

7 Objiciunt *quinto*,Modus impositus passionibus & operationibus regulandis per diversas regulas est sufficiens diversificare virtutes, ergo sicut virtus moralis acquisita respicit hunc modum ut præscriptum à regula humana, ita debet poni moralis infusa, quæ respiciat illum ut præscriptum à regula diuina.Et Confirmatur, quia virtutes morales infusæ & acquisitæ habent objecta formalia distincta,licet conveniant in eodem objecto materiali, ergo ponendæ sunt infusæ, ut agatur ob illam rationem formalem distinctam ; ob quam non possunt agere acquisitæ:probatur antecedens, quia virtutes acquisitæ non tendunt in honestatem temperantiæ, verbi gratiâ, quatenus conducit ad vitam æternam, seu provt potest competere homini vt constituto in ordine supernaturali, sed solùm quatenus conducit ad finem naturalem, & provt in tali statu potest competere homini, ergo habent objecta formalia distincta virtutes morales acquisitæ & infusæ. Respondeo distinguendo antecedens si à tali regula dirigi sit intrinsecum virtuti concedo, secùs nego: Nunquã probant Thomistæ convenire intrinsecè virtuti morali ut tali, quòd reguletur à supernaturali regula ; sicut nec quòd actus & objectum eius ordinetur ad altiorem finem, ergo si extrinsecùs competit sibi taliter ordinari, eadem virtus acquisita sufficiet ad utrumque,cum objectum,finis proximus & regula intrinsecè competens eadem sit in omni virtute morali ut tali.

Vnde ad Confirmationem respondeo negando antecedens cum sua probatione:quia ex doctrina communi in via Scoti nulla est ratio objecti vllius attingibilis per actus ac virtutes supernaturales in substantia,quæ non possit attingi per actus ac habitus naturales in substantia de quo satis diximus quæstione præcedenti in fine. Unde non potest ex ratione vlla objectiva colligi, quod detur virtus per se infusa, nec quidem Theologica: nam per charitatem, spem, ac fidem acquisitam possumus versari circa eadem objecta terminatiua & motiua, circa quæ versamur per Theologicas virtutes. Et certè aliàs posset quis reflectendo bene modo explicato quæst. citatâ circa suos actus & objecta eorum, cognoscere quando habet actus supernaturales & quando naturales. Sed ad maiorem Confirmationem nostræ solutionis, inquiro ab aduersarijs, quænã sit ista honestas particularis objecti temperantiæ, ut respicitur à virtute temperantiæ infusæ? Si dicant ut Salmanticenses, quòd sit conducentia eius ad vitam æternam & finem supernaturalem aut proportio particularis eius cum charitate supernaturali: contra : ergo non distinguitur à cæteris virtutibus moralibus infusis : nam omnes convenient in ista ratione, si dantur ; Si vero dicant quòd aliqua ratio specialis. Certè mihi non occurrit. Et credo, aduersarios in ea assignanda laboraturos.Et si tandem eam assignaverint, nihil eis proficiet : quia in eam poterit tendere virtus temperantiæ acquisita.

Et Præterea sic argumentor. Si ex eo quod objectum temperantiæ dicat ordinem specialem ad vitam æternam & ad eius assequutionem conducit, sequitur quod habet honestatem distinctam ab honestate quam habet,ut conducit ad finem naturalem, ita ut eadem virtus non possit in illã utramque rationem tendere, sequitur quòd dabuntur necessario plures temperantiæ acquisitæ circa idem objectum materiale ordinis naturalis ; sed hoc videtur absurdum & à nullo admittendum. Probatur sequela, quia objectum temperantiæ est conveniens in ordine ad acquisitionem castitatis & liberalitatis & iustitiæ aliarumque virtutum, ergo si conducentia eiusdem obiecti naturalis ad diversos fines sufficit, ut distinguantur habitus qui versantur circa ipsum, plures temperantiæ dabuntur circa obiectum idem temperantiæ : verbi gratiâ, una temperantia circa mediocritatem cibi & potus ut conducens ad castitatem, altera ut conducens ad iustitiam, & sic de reliquis. Quod si dicatur, actum qui versatur circa temperantiam ut conducens est ad castitatem, esse potius castitatis quàm

temperantiæ,

temperantiæ, aut esse castitatis imperative, temperantiæ vero elicitivè, quatenus scilicet imperatur à castitate & elicitur ex motivo temperantiæ. Contra sic argumentor, ergo similiter actus qui versatur circa objectum temperantiæ ut conducit ad vitam æternam, erit actus potiùs virtutis tendentis directè in vitam æternam hoc est charitatis aut spei, quàm temperantiæ, aut certè erit imperativè istius virtutis, & elicitivè temperantiæ. Et tunc inquiro quatenus elicitur præcisè: vtrum sit distinctæ rationis ab actu elicito temperantiæ, qui imperatur ex fine castitatis? Si non, ergo non datur virtus specialis temperantiæ tendens in objectum temperantiæ ut conducens ad vitam æternam distincta à virtute temperantiæ tendente in idem objectum ut conducens ad finem naturalem, quod intendimus; Si sic, ergo dabitur specialis temperantia tendens in objectum temperantiæ ut conducens ad castitatem distincta à temperantia, quæ tendit in idem obiectum ut conducens ad iustitiam, quod non est admittendum, ergo neque id ex quo istud sequitur. Cæterum de virtute Pœnitentiæ est specialis difficultas apud Thomistas: quam putant omnino non posse non esse infusam. Pro quibus Objicies *primo*: Pœnitentiam esse dolorem de peccato ut offensivo Dei, sed hoc motivum est supernaturale, ergo virtus ad hoc inclinans est supernaturalis & infusa. Respondeo: talem dolorem non esse elicitum à pœnitentia, sed à charitate imperata à pœnitentia: motivum enim intrinsecum pœnitentiæ est peccatum vindicabile per pœnam lege statutam, quod quidem attingitur per actum iustitiæ vindicativæ quæ est habitus naturalis, & si offensam Dei respicit, est ut regulatus à fide, & imperatus, à charitate; vel si mavis; ipse imperat charitatem, ut eliciat actum contritionis propter Deum.

Objicies *Secundò*: Pœnitentia præexigit fidem, spem & charitatem ex Tridēt sess. 6. cap. 6. ergo est virtus infusa. Sed contra: quia sic omnis virtus fructuose operans ad salutem supponit fidem &c. cum fides sit initium salutis ex eodem Trident. ibid. cap. 8. nam ad meritum requiritur spes & fiducia præmij & relatio operis per charitatem ad finem vltimum; quo non obstante temperantia, verbi gratiâ, operans fructuose ut principium actus meritorij in vitam æternam, non transfertur extra genus acquisitæ & naturalis virtutis, ergo idem dicendum est de pœnitentia.

Dices: fides aliter supponitur ad pœnitentiam & aliter ad virtutes acquisitas: quia sine fide nequit salvari pœnitentia etiam in proprio genere, non sic aliæ virtutes; Imo Trident. vniformiter definit requiri gratiam ad actum fidei, spei, & charitatis, ac ad actum pœnitentiæ. Respondeo: Hoc esse contra doctrinam adversatiorum ponentium: pœnitendum de peccato esse notum lumine naturali; Et virtutis naturalis regula proxima est per ipsos prudentia infusa, in quo distinguitur à Theologica virtute, cuius regula est fides. Sed contra replicam sic argumentor: virtutes Evangelicæ ut paupertas, humilitas, castitas, obedientia, non sunt infusæ & tamen habent fidem & revelationem pro regula in hoc statu, ergo idem est de pœnitentia. Ad illud de vniformitate definitionis Trident. Respondeo: cōcilium definire contra Pelagianos & semipelagianos: illos actus non fieri sine adiutorio Dei speciali viribus liberi arbitrij solius. *Siquis dixerit* (inquit) *sine præveniente Spiritus sancti gratia atque eius adiutorio &c.* Quod & definiunt Patres & Augustin. post Concilium Diospolitanum art. 7. de aliarum virtutum actibus, quos non propterea licet inde constituere infusos.

Deinde: Quia pœnitentia non adstruitur nisi in ordine ad deletionem peccati quod ineſt, & non remittitur nisi suppositâ pœnitentiâ tamquam dispositione præuia; sed infusa ad hunc effectum est inutilis: quia hic effectus est semper antecedens infusionem eius: (si quidem dicunt ipsam sicut & reliquas morales infundi simul cum gratia) neque post deletionem peccati est necessitas pœnitentiæ per se loquendo, de illa necessitate, ob quam exigitur respectu peccati delēdi, siue necessitate medij, siue necessitate præcepti: quia licet supersit aliqua pœna temporalis solvenda, ad hanc sufficiunt opera satisfactoria & plura alia media. Nec congruitas ex qua adstruntur aliæ virtutes

tes infuſæ ſalvatur in propoſito quoad pœnitentiam nempe ut opus ſi referibile ad finem ultimum: quia actus per ſe neceſſarius pœnitentiæ eſt diſpoſitio ad deletionem culpæ quæ nunquam eſt à pœnitentia infuſa: ſi quidem hæc concomitatur infuſionem gratiæ, ſecundum oppoſitam ſententiam.

QUÆSTIO V.

Quâ certitudine tenendum ſit, formas juſtificantes eſſe habitus?

NOTANDUM quantum ad præſens attinet, *tripliciter* poſſe dici certam aliquam propoſitionem. *Primò* quando in aſſertione ejus conveniunt plures P.P. & Scholaſtici. Quare ſi ſit in re gravi & concernente aliquo modo materiam fidei vel bonos mores, ejus oppoſita dicitur temeraria. *Secundò* poteſt dici certa certitudine Theologica, Et hæc eſt quæ evidenter colligitur ex his, quæ ſunt definita, diciturque propoſitio Theologica, & ejus oppoſita dicitur erronea. *Tertiò* eſt propoſitio certa de fide, & eſt illa quæ continetur in Sacra Scriptura vel definita eſt à Concilio approbato per Papam vel à Papa ſeorſim. Cujus oppoſita dicitur hæretica His prælibatis.

1 Sit prima Concluſio, *Certum eſt de fide dari in nobis aliqua dona ſupernaturalia infuſa.* In hoc nulla eſt diſſenſio inter Doctores: omnes enim hanc veritatem aut docent aut ſupponunt. Et colligitur apertè ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. ubi dicitur: In juſtificatione hominis Divinitus infundi fidem, ſpem & charitatem. Et can. 11. ſub anathemate definitur, Charitatem infundi in cordibus renatorum per Spiritum Sanctum, ex Paulo ad Rom. 5. ergo omnes Catholici fateri tenentur, aliquod donum infuſum eſſe in nobis, ſive ſit phyſicum, ſive ſit morale, ſive habitus, ſive aliud quidpiam. His præmiſſis tamquam certis, controverſia eſt. Utrum iſta dona ſupernaturalia infuſa ſint habitus? Et ſi ſic. Quâ certitudine tenendum ſit poſt Concilium Tridentinum; Et Quâ fuerit certum ante illud? Et hoc tam in parvulis, quàm in adultis.

2 Secunda Concluſio. *Ante Tridentinum ſolùm erat probabilius affirmare, dona ſupernaturalia, quæ homini in juſtificatione infunduntur eſſe habitus. Vnde contrarium aſſerere neque erat temerarium & multò minus erroneum.* Concluſio noſtra conſtat ex decretis Clementis V. & Innocentij III. de Baptiſmo & ejus effectibus. Et ex Concilio Viennenſi, ubi habetur, probabiliorem eſſe ſententiam affirmantem tam adultis, quàm parvulis conferri in Baptiſmo aliquos habitus ſupernaturales ſcilicet fidei, ſpei & charitatis, ergo relinquunt contrariam in ſtatu probabilitatis, quamvis minoris; Nec inurunt illam cenſurâ temeriæ aut erroneæ.

3 Tertia Concluſio, *Poſt Concilium Tridentinum probabilius eſt, Certum eſſe certitudine propoſitionis Theologicæ, dona ſupernaturalia, quæ parvulis infunduntur in juſtificatione, eſſe habitus; Nec ideo improbabile reputo contrariũ aſſerere eſſe ſolùm temerarium.* Sic noſter Poncius diſp. 26. q. 1. Et fere idem dicit Cardinalis Lugo tomo de Fide diſp. 9, ſect. 3. Probatur Concluſio. De Fide eſt, parvulos baptizatos verè eſſe fideles & gratos Deo; ſed parvuli non juſtificantur aut ſunt fideles propriis actibus: ergo colligitur ut certũ tamquam propoſitio Theologica, ipſos juſtificari donis ſupernaturalibus infuſis à Deo, quæ ſunt habitus: patet conſequentia: quia inter actum & habitum non eſt aliud medium, de quo verificetur, quòd poſſit infundi.

Dices *primò* Relatio extrinſecus adveniens in ſentẽtia Scoti produci poteſt ab agente & inhærere permanenter potentiæ, & tamen talis relatio neque eſt actus neque habitus, ergo qui diceret, infundi parvulis aliquas relationes extrinſecus advenientes, quibus iuſtificarentur (ut dicunt communiter Scotiſtæ cum Doctore 4. diſt. 6. q. 10. de relatione Caracteris) non eſſet dignus cenſura erroris, ergo falſo aſſerimus eſſe certũ certitudine propoſitionis Theologicæ dona ſupernaturalia infuſa parvulis in iuſtificatione eſſe habitus. Reſpondeo: habitum dupliciter conſiderari poſſe, vel pro qualitate afficiente ſubjectum in ordine ad ſe: qua ratione pulchritudinem & ſanitatem, quibus ſubjectum bene ſe habet in ordine ad ſe appellamus

habitus; vel pro qualitate perficiente & facilitante potentiam in ordine ad operandum : nam Thomiſtæ affirmant, gratiam eſſe habitum realiter diſtinctum à charitate,& conſequenter aſſerere debent, gratiam non eſſe habitum diſponentem ad operandum, ſed ad eſſe, & nihilominus concedunt tam adultos, quàm parvulos gratiâ iſtâ habitualiter juſtificari. Cum ergo relatio extrinſecus adveniens, ſi ab aliquo poneretur, eſſet permanenter in potentia, veréque illi infunderetur & diſponeret ad eſſe morale, ſicut caracter Sacramentalis, videtur ſine notâ erroris talem opinionem ſuſtineri poſſe. Ideo Dixi in concluſione, probabiliter ſuſtineri poſſe, contrariam ſolùm eſſe temerariam : quia contra torrentem P.P.& Scholaſticorum. Nec Cõcilia expreſſe appellant Qualitates hæc dona infuſa. Et ſolùm poſſet eſſe controverſia circa principia phyſica operandi, quæ in parvulis non propriis actibus juſtificatis, non habet locum.

4 Dices *ſecundò*, Poſſe Deum infundere in intellectu & voluntate parvulorum aliquos actus, quibus juſtificentur : ergo non eſt ita certum eſſe habitus. Reſpondeo *primò*, id eſſe impoſſibile ordine naturæ, ſed requiri ſpeciale miraculum ; recurrere autem ad miracula in negotio juſtificationis abſque fundamento ſufficienti (Quamvis facilè admittat noſter Fœlix tomo de grat.cap.8. diff.5.num.13. imò & aſſerat elici poſſe ab ipſis parvulis aliquem actum per miraculum) dignum eſt cenſurâ non ſolùm temeritatis, ſed etiam erroris : cum recurratur ad aliquid quod pugnat cum ſuavi modo juſtificandi à P.P.& Conciliis aſſignato abſque urgenti ratione. Reſpondeo *ſecundò* Id ſolùm fieri poſſe præveniendo uſum rationis parvulorum : nam aliter non operabuntur tali actu infuſo neque ſecundum fidem,neque ſecundum aliquam operationem elicitam voluntatis:nam omnes iſtæ operationes liberæ ſunt, & parvuli non habent ſtatum libertatis. Imò ſi, nullâ prævià advertentiâ rationis infunderet Deus voluntati humanæ aliquem actum,ille actus non tribueret potentiæ effectum formalem, niſi forſan genericum, ſequendo opinionem Caietani (quæ non eſt improbabilis) aſſerentem, Qualitatem poſſe dare aliquando effectum genericum ſubjecto incapaci effectus ſpecifici : ut ſi Deus infunderet gratiam lapidi : Ergo implicaret, tali actu juſtificari parvulos abſque vſu rationis. Quare pro majori confirmatione huius ſolutionis addo involvere contradictionem,affirmare parvulos iuſtificari per actum infuſũ, quandoquidem quatenus operantes iam non eſſent iudicandi &dicendi parvuli : ſiquidem vterentur ratione.

Inſtabis, ſi non improbabiliter ſuſtineri poteſt, formam poſſe dare effectum genericum ſine ſpecifico, ergo eâdem probabilitate dici poſſet, Deum iuſtificare parvulos per actum infuſum tribuentem illis effectum, non ſpecificum, ſed genericum ; Præcipue ſi teneamus ut probabile in ſententia Scoti, poſſe Deum, ſicut modo vtitur gratiâ tamquam forma aptiori in eſſe naturæ ad iuſtificationem, vti aliâ quavis formâ minus aptâ ad iuſtificationem, ergo poſſet etiam vti hoc effectu generico, accedente eius acceptatione, quæ det ei valorem ad iuſtificandum parvulos. Reſpondeo : hoc argumento non improbabiliter ſuſtineri poſſe, eſſe ſolùm temerarium prædictos habitus negare,quia contra communem dicẽdi modum Doctorũ abſque fundamento.Probabilius tamẽ ſemper iudicandum eſt, id eſſe erroneum:nam in rebus pertinentibus ad iuſtificationem plus videtur quàm temerarium vti effugiis & ſubtilitatibus non ſatis firmis ad explicandam doctrinam P.P.& Conciliorum.

5 Quarta Concluſio, *Dona ſupernaturalia, quibus adulti iuſtificantur, eſſe habitus per ſe infuſos,taliter certum eſt: ut contrarium aſſerere ſolum ſit temerarium.* Per *adultos* intelligeillos, qui ex diſpoſitione actuum prouenientium à gratia iuſtificantur. Hanc concluſionem tenent aliqui recentiores ut Vaſquez. 1.2. diſp.79. cap.1. & diſp. 203. per totam ; noſter Fælix ſupra & alij, Cardinal. Lugo tom. de fide diſp.9. ſect.3. num. 41.in eamdem inclinat, quatenus aſſerendo oppoſitum, abſtrahit à ratione habitus : Fauent Sotus lib. 2. de nat. & grat. cap. 17. Canus. lib. 7. de locis c.2 & alij plures, Quamvis Conink. tract. de habitibus ſupernaturalibus

diſp.6.

diſp. 6. dub. 1. enixè conetur perſuadere contrarium cum Suarez tom. 3. de grat. lib. 7. cap. 8. Fundamentum concluſionis eſt, quod illa verba Concilij ſupra citata: ſcilicet In Iuſtificatione infunduntur fides, ſpes & charitas, ſine præjudicio poſſunt intelligi de actibus & non de habibus harum virtutum : quia infundi dicuntur, quatenus ſunt à Deo ſpecialiter auxiliante per auxilium ſupernaturale & indebitum.

Contrariam ſententiam tenent Vega in Trident. lib. 7. cap. 24. Valentia. 1 2. diſp. 4. quæſt. 3. puncto. 4. cum Gabriele Almaino & aliis ab ipſo citatis, aſſerentes, de fide eſſe, dari habitus ſupernaturales infuſos. Pro qua opinione.

Objicies *primò*, Adulti juſtificantur permanenter ex verbis Concilij, ergo neceſſariò ponendi ſunt in illis habitus: quia actus non permanent, ſed ſtatim tranſeunt, nec poſſunt aliquem effectum permanentem conferre. Et confirmatur, quia aliàs dormientes non eſſent juſti, quia tunc eorum potentiæ non operantur, Quod affirmare eſſet pluſquam temerarium & erroneum: Cum ſæpius definitum ſit, gratiam ſicut & charitatem niſi per peccatum non amitti. Reſpondeo actus permanere moraliter in potentia, dum non retractantur. Vnde fit, peccatores etiam dormientes eſſe habitualiter in peccato, non per aliquem habitum poſitivum, nec per aliquem actum phyſicè permanentem ſed ſolùm moraliter, quatenus actum præteritum peccati non retractarunt; Imo idem Concilium ſeſſ. 5. §. 6. docet peccatum originale transfundi in poſteros Adæ. Quod (ut conſtat ſolùm de morali permanentia poteſt intelligi) ergo idem poteſt dici ſine præjudicio verborum Concilij, ſcilicet homines habitualiter eſſe juſtos ab actu præterito charitatis, qui in ſententia probabili juſtificat formaliter, & ſimiliter dici fideles ab actu fidei præterito, ſicut & ſperantes ab actu ſpei præterito & non retractato, qui actus ponerentur neceſſariò requiſiti ad iuſtificationem ſecundum phyſicam exiſtentiam, quatenus verò iuſtificatio permanet ſecundum æſtimationem & acceptationem moralem.

Ex hac doctrina ſatisfieri poteſt argumento Card. Lugo ſupra num. 42. deducto ex verbis Concilij ſeſſ. 6. c. 7. *Hanc diſpoſitionem & præparationem juſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, ſed ſanctificatio etiam & renovatio interioris hominis per ſuſceptionem gratiæ & donorum.* Vbi ſuſceptio gratiæ (inquit) & donorum in iuſtificatione incluſa diſtinguitur à præparatione, quam conſequitur, & in qua ſupponebatur iam fides actualis & alii actus diſponentes: ergo nomine donorũ, quæ poſtea infunduntur intelligi debet aliquid permanens & ab actibus condiſtinctum.

Et Confirmat ex aliis verbis Concilij ibidem, in quibus docet, fidem quæ in juſtificatione infunditur eſſe, *Quam ante Baptiſmi ſacramentum ex Apoſtolica traditione Cathecumeni ab Eccleſia petunt, cum petunt fidem vitã æternam præſtantem*; atqui per Baptiſmum non datur fides actualis, ſed donum permanens fidei ab actu diſtinctum; Nec ipſi poſtulare cenſentur actũ fidei, cũ quo jam habito accedunt ab Baptiſmum, ergo &c. Reſpondeo; eumdemmet actum ſecundum diverſum ſtatum poſſe eſſe diſpoſitionem ad iuſtificationem & formam iuſtificantem: ſcilicet ſecundum exiſtentiã phyſicam eſſe diſpoſitionẽ, & ſecundum æſtimationem & acceptationem moralem poſſe eſſe formã iuſtificantẽ & donum permanens. Vnde illud ad Hebræos 11. communiter adductum à contraria ſententia: *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo* intelligendum eſt de ſolis adultis, quibus neceſſarius eſt actus fidei; Et Conſonat hæc expoſitio Apoſtolo dicenti: *Accedentem ad Deum oportet credere.* Igitur dicendum eſt in adultis qui propriis actibus ex auxilio ſupernaturali elicitis iuſtificantur, non eſſe ita certum aut de fide, aut ita ut contrarium ſit erroneum, dari habitus ſupernaturales per ſe infuſos; licet aliàs certum ſit, aliquando nos iuſtificari per habitum inhærentem: ut concluſione ſecunda diximus de parvulis: & quando aliquis cũ ſola attritione iuſtificatur in ſacramento. Vbi in opinione Thomiſtar. Qui ponunt gratiam diſtinctam à charitate, poſſet dici, reliqua dona ſupernaturalia vltra gratiam ſcilicet fidem, ſpem & charitatem non eſſe habitus ſed actus ipſos ſecundum æſtimationem moralem permanentes.

Dices, Plusquam erroneum esse, dicere, nos justificari absque aliquo intrinseco physicè inhærente nobis: esset enim convenire cum hæreticis dicentibus iustificationem nostram fieri per solam deputationem Dei destinantis nos ad gloriam: nam si nihil physicè permanens ponitur in nobis; sed solâ acceptatione Dei æstimantis & acceptantis actus nostros, qui jam præterierunt, tamquam si physicè permanerent, iustificamur, esset idem ac sola deputatione Dei nos iustificari. Respondeo: longè aliud esse assertum nostrum ab hæreticorum: nam illi dicunt sine vllo actu pænali aut satisfactorio ex parte nostri Deum nos iustificare per deputationem ad gloriam; Nos verò requirimus actus proprios, licet ex gratia elicitos, quos Deus æstimat & acceptat, dum non retractantur, ac si actualiter permanerent. Vnde in puncto principali controversiæ cum hæreticis longe ab illis discernimur.

6 Objicies *secundò* auctoritatem Scoti, de cuius mente in hac re est aliqua difficultas: nam sæpius docet, nos fide credere, esse in nobis fidem infusam. Sic habet 3. dict. 23. quæst. vnica num. 14. ubi postquam probauit, ratione naturali non posse ostendi, dari in nobis habitum fidei infusæ: quia actum credendi elicitum esse à fide acquisita, posset asserere protervus aut infidelis (Et eadem est ratio de spe & charitate) hæc verba subiicit: *Oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ & sanctorum: sed non potest demonstrari fidem infusam inesse alicui, nisi præsuppositâ fide, quòd velit credere scripturæ & sanctis sed infideli nunquam ostenderetur; sed sicut credo Deum esse Trinum & vnum, ita credo me habere fidem infusam, qua hoc credo, & hoc à Deo ut perficiat animam in actu primo: quia Dei est perfectè perficere, quando perficit.* Et ibidem n. 17. Hoc habet: *sicut credo Deum esse Trinum & vnum, ita credo me habere fidem infusam inclinantem in illud*, ergo ex mente Scoti fide infusa credimus, nos habere fidem habitualem seu habitum fidei: nam solus habitus inclinat ad actus, ideo Doctor explicat hoc exemplo habitus scientiæ: sicut enim possumus scire esse in nobis scientiam, quia experimur nos habere actus, ita credimus esse in nobis habitum fidei, quia actu fidei credimus nos habere fidem actualem.

Respondet Fælix supra num. 6. citans pro se Pitigian. & Smising. Scotum solùm velle, esse de fide dari fidem infusam. Quod vero talis fides sit habitus & inclinet, dicere secundum probabiliorem opinionem quam ipse sequitur, & illis temporibus frequentior erat. Sed contra: hæc solutio apertè est contra verba Doctoris: nam ibid. num. 17. docet hanc fidem infusam, quam credimus nos habere, esse fidem inclinantem in objectum: nam dicit: *ideo sicut credo Deum esse Trinum & vnum, & non scio nec scire possum illud pro statu isto, sic credo me habere fidem infusam inclinantem in illud*, ergo ex parte obiecti crediti se habet & *dari fidem infusam & esse inclinantem*, quod est esse habitum; Nec video vnde colligi possit, Doctorem vnum asserere tamquam de fide, & alterum tamquam probabile. Deinde quia in omnibus locis allegatis intendit Doctor examinare, an ostendi possit, dari habitus per se infusos. Et negando id esse demonstrabile, expresse affirmit, nos credere, habere habitum fidei, quomodo credimus Deum esse Trinum & vnum: quia habitus producunt actus: ergo non de fide præcisè secundum quod est infusa, sed de fide habituali intelligendus est. Et idem dicendum est de spe & charitate.

Alij Respondent, Scotum intelligendum esse de fide acquisita. Sed neque hoc est ad mentem Doctoris: nam licet dari fidem infusam credi possit ex testimonio quamplurium Doctorum, sic interpretantium plura scripturæ loca, in quibus dicitur, in lumine Dei nos videre lumen, & charitatem eius diffundi in cordibus nostris: tamen Scotus aliud intendit probare ex discursu facto inter scientiam & fidem; *arguendo* (inquit ipse) *habitum esse in se ex ipsis actibus.* Concludit ergo assensum quo credimus habere fidem, non solùm propter auctoritatem Doctorum, sed etiam ex ipsis actibus ab habitibus infusis procedentibus.

Vera ergo Solutio est, Doctorem solùm excludere actum scientificum siue demonstratiuum, quo ostendi possit, dari in nobis tales habitus per se

se infusos, neque curare de alio assensu, quàm euidenti : Vnde cum affirmat id fide credi, eatenus accipit fidem, provt extenditur hoc nomen ad quamlibet cognitionem obscuram & non euidentem. Qui sensus apertè colligitur ex verbis allegatis : *Sicut credo Deum esse Trinum & vnum & non scio neque scire possum illud &c. sic credo me habere fidem.* Vbi solum parificat vtrumque credere in exclusione scientiæ, ita quòd sicut non potest sciri, Deum esse Trinum & vnum, ita neque me habere fidem, sed vtrumque creditur, id est cognoscitur actu obscuro : Sic notat Cavellus in Scholio. Et constat vlterius ex eo quòd nunquam Doctor asserit, eadem fide nos credere Deum esse Trinum & esse in nobis habitum fidei: sed tantùm dicit fide credi vtrumque. Quare credimus fide infusa supernaturali Deum esse Trinum & vnum; actu verò obscuro exquasi fidei acquisitæ, deducto ex locis Sacræ scripturæ & P P. cognoscimus ineuidenter hunc esse habitum. Et roboratur nostra expositio ex eo quod quando Scotus docet, id credi per fidem, nullam auctoritatem Sacræ scripturæ adducit, sed ex dictis in Sacra scriptura & P P. de fide infusa colligit, illam esse habitum. Et hoc non per euidentem consequentiam sed aliquibus congruentiis : quia. *Quod Deus sanat, perfectè sanat & ideo dat principium operandi circa obiectum supernaturale*, ergo non determinat, id esse fide infusa creditum, sed per discursum obscurè cognitum tamquam ex testimoniis Sacræ scripturæ & PP. deductum.

QUÆSTIO VI.

Vtrum Deus possit dicere, vel revelare aliquid falsum?

PORTET prænotare, Quid sit mentiri, quidque falsum dicere : *Mentiri* ex D. Augustino in Enchirid. cap. 18. *Est dicere aliquid scienter aliter ac sentimus.* Vnde cum eodem Augustino inferunt Theologi communiter, non esse idem mentiri ac falsum dicere : potest enim aliquis dicere falsum absque mendacio, quia nimium putat id esse verum, atque ideo non mentitur: quia mentiri est contra mentem ire. E contra vero potest aliquis dicere verum & tamen mentiri : quia id quod re ipsa verum est, ipse putabat esse falsum, atque ideo loquutus est contra id quod sentiebat. Vnde formaliter loquendo, falsum dicere opponitur veritati, & mentiri veracitati. Hæc duo in Deo sunt inseparabilia : quia cum non possit falli in aliquo, sed ex infinita sua scientia omnia cognoscat & consequenter omne verum, Consequens est ut si loquatur iuxta suam mentem, loquatur etiam id quod verum est. Et è contra si diceret falsum, diceret etiam contra suam mentem. Fateor in ipso etiam Deo virtutem Veracitatis non esse immediatè ad dicendum id quod est verum, sed ad dicendum id quod re verâ habet in mente & non aliter ac habet in mente.

1 Sit ergo conclusio. *Impossibile est etiam de potentia absoluta Deum mentiri aut falsum aliquid dicere seu revelare.* Est contra varios errores, in quibus non solùm Deum posse mentiri asserebatur, sed etiam sæpe mentitum fuisse; Casus & loca scripturæ quæ ad hoc adducuntur vide apud Scotum. 3. dist. 38. num. 12. apud nostrum Smising. de Deo vno tract. 3. disp. 4. num. 109. Et apud Ioan. à S. Thoma hîc disp. 2. art. 4. qui eruditè omnia exponunt. Quod quidem proprium est interpretum Sacræ scripturæ; Nostrum verò non est omnia ista prosequi, sed solùm quæ Scholasticam disputationem directè concernunt. Igitur nostra conclusio in quantum attinet ad potentiam ordinariam ab omnibus censetur de fide, Quantum verò ad absolutam, ita certa est, ut opposita sit ad minùs temeraria, vel proxima hæresi : ut inquit Card. Lugo disp. 4. sect 2. num. 19. Quamuis hæreticam etiam censeant Suar. disp. 3. sect. 5. Coninh. disp. 10. num. 5. Hurtad. disp. 18. §. 14. quibus libenter assentior : nam rationes adducendæ æque probant vtramque partem. Probatur *primò* ex Sacræ Script, ad Hæbræos 6. *Volens Deus abundantiùs ostendere immobilitatem consilij sui interposuit iusiurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, firmissimum solatium habere-*

mus. Vbi expendendum est, Apostolum non solùm excludere à Deo mendacium culpabile, sed etiam assertionem falsam; & hanc non solùm de potentia ordinaria, sed absolutè & simpliciter: non enim aliter haberemus firmissimam spem, quam colligit Apostolus ex impossibilitate mentiendi: possemus enim formidare, ne Deus vtens potentiâ suâ absolutâ promisisset nobis aliquid absque intentione adimplendi. Est etiam optimus locus ad Rom. 3. *Est enim Deus verax, omnis autem homo mendax.* Quod non intelligitur de actuali mendacio: nam plures sunt homines, qui actu non mentiuntur; sed de potentia mentiendi, Et hæc negatur Deo: ut exponit D. Ambros. lib. 6. epist. 37.

Probatur *secundò*, Mendacium est intrinsecè malum & non solùm ex lege positiva Dei, ergo implicat, Deum in eo dispensare ut scienter dicatur falsum & non sit indecens naturæ rationali: consequentia est euidens & antecedens proponitur tamquam dogma fidei ab Aug. lib. de hæresib. c. 70. Vide nostrum Castrũ verbo *Mendacium.* & Cordub. lib. 1. q. 29. Lorcam hîc disp. 9. memb. 2. necnon & nostrum Smising. vbi supra. n. 108. Ratio autem à priori est, quia mendacium opponitur veracitati, quâ nititur omnis societas & commercium inter homines: ergo intrinsecè est indecens. Habet verò hoc argumentum maiorem vim respectu Dei: Quia licet concederemus ad vitandum graue damnum licere hominibus mentiri (Quod hæreticum est aut erroneum: vt enim definiuit Alexand. III. in cap. *Super eo de vsuris* etiam pro tuenda vita alicuius non est licitum mendacium, in quo omnem necessitatis casum excluisse videtur) tamen Deus qui facillimè quodvis damnum, aut quasi damnum aliâ viâ vitare potest, nullo modo posset excusari. Hoc est præcipuum fundamentũ huius veritatis. Ad quod fortè respexit Scotus. 3. dist. 23. n. 5. docẽs, Veracitatem Dei constare lumine naturali. Et D. Athanasius lib de Incarnat. verbi tam impossibile iudicans Deum mentiri, quam non esse Deum: dicit enim: *Absurdum est dicere, Deum posse mentiri, Si enim dixit Deus, quod perituri sumus, non esset Deus, si non periissemus,* Et Anselmus lib. 1. *Cur Deus homo* c. 12. & 13. *Ex hoc* (inquit) *quod Deus mentiretur, non sequeretur mendacium esse iustum, sed quod non esset Deus.* Et ratio à priori huius est: quia *falsum dicere* est contra virtutem veracitatis, & consequenter posse falsum dicere contra virtutem immutabilis veritatis, quæ est ipse Deus.

Et Hoc quidem fundamentum probat, Deum non solùm non per se, sed nec per alium posse mentiri: Cuius ratio à priori est, quia sicut materialiter se habet, quod quis loquatur nutibus, vocibus vel scripturâ, & obligatio veracitatis eadem omnino est, quomodolibet loquatur, ita prorsus materialiter se habet, quòd quis loquatur immediatè per se vel per nuncium suum: cum nuncius sit merum instrumentum, sicut scriptura vel alia signa quibus vtitur, Et ideo Dauid appellauit linguam suam *Calamum velociter scribentis.*

Est etiam & tertium argumentum ad probationem vtriusque partis, quo fere omnes Doctores vtuntur, quod sic se habet: Quia sequeretur ex contraria sententia: Nihil esse firmum in Sacra scriptura quæ organum est & instrumentum, quo Spiritus Sanctus loquitur, Et quòd omnis fides periclitaretur, etiãsi Deus diceret expresè, se non fallere, nec falsũ affirmare, si aliàs non iudicaremus, eum contradicere huic dogmati, Mendacium est licitum in aliquo casu: *Quomodo enim credendum est illi* (ait D. August. lib. contra mendacium cap. 6.) *qui putat, aliquando esse mentiendum? nam fortè tunc mentitur, quando præcipit, ut illi credamus.*

2 Sed hæc ratio nimis videtur probare: nam licet mendacium non sit Deo possibile, potest tamen Deus uti amphibologia, intendendo sensum diversum ab eo quem concipiunt auditores. Et hoc dupliciter, vel vtendo verbis ambiguis, quæ possunt de se duos sensus habere, alterum falsum, in quo ab auditoribus accipiuntur; alterum verum, quem loquens significare intendit; vel etiam supplendo mentaliter restrictionem vel partem propositionis, quam exterius non exprimit. Vnde hæc omnia possent nobis objicere, qui sustinebant, Deum saltem de potentia absoluta posse fallere: nam omnia inconvenientia, quæ ex hoc sequerentur, æquè videntur

tur sequi ex amphibologia verborum, quâ non minus decipiuntur audientes, percipientes verba in diuerso sensu ab eo, in quo proferuntur. Vt igitur nos ab hac difficultate expediamus & vim prædicti argumenti perpendamus, prius oportet dissolvere hoc dubium.

Dubium 1. *An possit Deus loqui amphibologicè, Ex quo eius infallibilitas deficiat* ? Loqui amphibologicè per additiones vel restrictiones mentales, ita quòd verba externa non significent illud quod reticetur, est verbi gratia, ut si quis interrogatus, *An comederit hodie* ? affirmet & iuret, se non comedisse, intelligendo mentaliter *nisi tantùm semel*. Quo pacto licere loqui saltem cum vrgenti necessitate affirmant Valentia. Suar. Lessius Reginaldus Sanchez de matrim. lib. 1. disp. 10. & alii, quos citat & sequitur noster Castillo disp. 3. quæst. 3. Qui etiam dicunt, posse Deum vti huiusmodi amphibologia. Sed hoc universaliter prolatum mihi durissimum videtur.

Amphilologia, quæ in loquutione cum restrictionibus mentalibus consistit, non est licita.

3 Dico *primo*, *Illicitam esse inter homines huiusmodi amphibologiam, nisi ex exterioribus circunstantiis additio vel restrictio mentalis cognoscatur, Quare Deo impossibile est in hoc sensu amphibologicè loqui*. Sic colligo ex Scot. 3. d. 38. n. 15. Tenent Conink disp. 10. dub. 3. n. 23. & 19. Card. Lugo vbi sup. n. 62. Dixi *nisi ex exterioribus circunstantiis &c.* Quia quando Confessor interrogatus de peccato alicuius, quod audiuit in confessione, Respondet cum restrictione mentali *Nescio*, addendo mentaliter, *ut dicam*, licite hoc facit, & non sequuntur ex hoc inconvenientia, quæ iam ex aliis inferemus : siquidem in hoc casu cognoscet quilibet restrictionem mentalem, quæ reticetur : Sic explicantur verba illa Christi Domini Marci. 13. 32. vbi interrogatus á discipulis de die iudicij : *De die autem illo vel hora nemo scit neque Angeli in Cælo, neq; Filius nisi Pater*; vel potest dici has non esse propriè restrictiones mentales, de quibus loquimur, sed potiùs exprimi sensum verum quem voces, illæ habent: nam qui interrogatur de re aliqua, solum rogatur de notitia, quam communicare possit, non de ea quam communicare non potest, eò quod secretò illam acceperit, provt Christus ut homo acceperat notitiam illius diei, & confessor notitiam peccati.

Probatur igitur nostrum assertum & simul refellitur modus explicandi opinionem oppositam, adductus à nostro Castillo vbi supra. num. 3. & 4. Quia veracitas obligat ad conformanda verba menti, non mentem cum mente : quod requiritur enim est, ut non appareat aliud in verbis ab eo quod est in mente loquentis, ergo cum in amphibologia per restrictionem mentalem verba quæ proferuntur exprimant penitus contrarium ab eo quod est in mente, erit prorsus illicitum vti huiusmodi amphibologia. Et quidem cum tota hæc obligatio veracitatis procedat ex necessitate cõservandi fidem humanam adeo necessariam ad convictũ & commerciũ politicum, nescio quomodo per eamdem nõ debuerint æquè prohiberi restrictiones illæ mentales, ex quibus, si licitæ essent, eadem omnino inconvenientia orirentur: æquè enim dubitarent omnes audientes, An loquens extra voces externas adderet restrictiones mentales, quibus sensus contrarius contineretur sensui quem voces exprimunt, sicut dubitare possent de veritate, si mendacium liceret. Vnde rursus sequitur, inutilem fore mendacij prohibitionem : omnes enim qui mentiri non auderent propter mendacij prohibitionem, easdem voces omnino vsurparent, quas mentientes vsurpassent, & eundem finem obtinerent additâ restrictione mentali. Nec satisfacit dicere, id non licere nisi cum causa: nam eodem modo dicerent alij, mendacium etiam non licere nisi cum causa.

Ex hoc infero, huiusmodi restrictionibus mentalibus vtentes verè committere peccatum mendacij: quia eorum oratio absolutè prolata est falsa: nec enim aliud est velle mentiri, nisi scienter velle proferre verba, quæ in his circunstantiis prolata significant id quod proferens scit esse falsum. Nec satisfacit Castillo dicens, requiri etiam animum & intentionem fallendi, quæ non est in hoc casu: siquidem non intenditur dicere falsum: cum potius ad

hoc

hoc vitandum vtamur restrictionibus mentalibus.

Sed contra: Quia qui vtitur his restrictionibus, saltem indirectè & materialiter habet voluntatem fallendi audientes (Quod quidem est etiam contra veracitatem & sufficit ad rationem mendacij, ut aliunde suppono) quia iste talis profert verba, quæ de se in his circunstantiis prolata non possunt significare nisi obiectum falsum. Vnde nec per istas restrictiones obtinetur vnquam non dicere falsum: quia voces exteriùs prolatæ semper significant contrarium sensum illi, qui habetur in mente, ergo semper verba sunt falsa. Parum enim refert ad impediendum commercium humanum, quòd voces proferantur cum hac vel illa intentione: cum audientes solum precipiant voces, nec illam aliam intentionem possunt, nisi ex vocibus externis colligere: ergo quod directe prohibetur est modus loquendi cum talibus restrictionibus, ex quibus falluntur audientes.

Et ex hoc etiã refellitur ratio præcipua, quam pro se adducit dictus Scotista: nempe quòd, quia animus proferendi propositionem vocalem cum rectrictione mentali, non sit proferre illam provt contradicentem alicui conceptui mentali, sed potiùs conformem saltem secundum partem alteri conceptui, ideo non violatur præceptum non mentiendi. Contra quod sic argumentor. Quia suppositа interrogatione & in his circunstantiis verba prolata ex se exprimunt sensum contrarium illi, qui excluso mendacio directè correspondet interrogationi: & rursus fallitur audiens: siquidem verba, quæ audit, contrarium significant, ergo habetur totum quod requititur ad rationem peccati mendacij: nam hoc quod est verba esse conformia alteri conceptui formali secundum partem, nec tollit quòd audiens decipiatur, nec quòd verba significent sensum falsum & totaliter contrarium conceptui, qui directe correspondens interrogationi deberet exprimi per propositionem vocalem, ergo non tollit rationem mendacij. Vnde vlteriùs infero, fore contra virtutem religionis; Si aliquis loquens cum huiusmodi restrictionibus, adderet jusiurandum: quia jam ex vi vocum externarum adduceretur Deus in testem rei falsæ.

4 Objicit *primò* responsionem Christi Domini Ioan. 7. quâ rogantibus ut ascenderet ad diem festum, respondit: *vos ascendite ad diem festum hunc, Ego non ascendo.* Et tamen postea. *Et ipse ascendit ad diem festum non manifestè, sed quasi in occulto*, vbi apparet priora verba dicta fuisse à Christo Domino cum restrictione mentali: scilicet *ego non ascendam publicè & palam.* Respondeo: sensum verborum in responsione esse iuxta mentem petentium, qui petebãt, ut ascenderet palam, dicebant enim: *Transi hinc & vade in Iudæam, ut discipuli tui videant opera tua, quæ facis: nemo quippe in occulto facit & quærit ipse in palam esse &c.* In eodem ergo sensu respondit Christus, se non ascendere; Quæ non est restrictio mentis, sed retentio sensus propositi à rogantibus: sicut si peterent: *veni nobiscum*, & responderet, *non veniam*, subintelligitur *vobiscum.* Iuxta hoc Responderi potest ad aliquas prophetias conditionales, quæ pro oppositа sententia adducuntur, in quibus videtur subintelligi restrictio mentalis: Congruè enim explicari possunt, quòd in omnibus illis cognoscebatur restrictio ex exterioribus circunstantiis, quare non debent dici propriè restrictiones mentales, de quibus hic loquimur: cum verba prolata attentis circunstantiis non sint generatiua sensus falsi, sed potiùs veri in audientibus.

Dices, Non est, cur non liceat aliquando amphibologice loqui iusta de causa. Quod & vrgeri potest etiam de mendacio: siquidem quoad nos eadem est ratio quantùm ad verè admittendum peccatum mentiendi: probatur assumptum, quia sicut alia præcepta etiã legis naturalis, possunt non obligare vel ob necessitatem vel ob dispensationem Dei, aut eius præceptum: sicut enim præceptum non occidendi non obligauit Abrahamum in occisione Filij: Præceptum non furandi cessauit vel ob necessitatẽ vel ex Dei permissione, quando Hebræi subripuerunt vasa pretiosa Ægyptiorum; cur etiam præceptum non mentiendi non habebit aliquas exceptiones. Ad hoc responsio communis est, Deum nunquam dispensare in præceptis naturalibus, sed solum per mutationem materiæ cessare obligationem

nem

nem : verbi gratiâ : præceptum non est non occidendi, sed solùm non occidendi auctoritate privatâ & sine necessitate defensionis contra aggressorem iniustum ; Quare Deus non dispensavit cum Abrahamo in prohibitione homicidij, sed dedit ei auctoritatem publicam suam : Deus enim est Dominus vitæ nostræ & potest licitè occidere, atque adeò fecit, quòd occisio illa non esset auctoritate privatâ, & consequenter nec homicidium, sed occisio justa ; Sicut nec cum Hebræis dispensavit, sed fecit illos Dominos illorum bonorum, Et sic in aliis exemplis mutatis circunstantiis non manet eadem materia prohibita ; Mendacium autem in quibuslibet circunstantiis manet mendacium, seu assertio falsa contra mentem, in quo consistit tota malitia objectiva mendacij, quâ manente repugnat esse licitum.

Quòd si instes, in hoc videri, committi petitionem principij : Hoc enim ipsum est quod petitur : Cur sicut occisio hominis, acceptio rei alienæ & similia in aliquibus circumstantiis possunt fieri licita ; sic etiam assertio falsa non possit etiam fieri licita, ita ut prohibitio non sit de assertione falsa sed de mendacio : hoc est de assertione falsa sine necessitate & sine talibus circumstantiis, quibus advenientibus jam mutetur & fiat licita assertio falsa. Respondetur : semper adesse disparitatem : quia quibuscumque circumstantiis occurrentibus semper in assertione falsa adest illa dissonantia & oppositio inter mentem & verba, in qua consistit formaliter mendacium ex D. Augustino, libro de mendacio ad Consentium capite 3. quæ intrinsecè & inevitabiliter est mala, atque adeo nullâ ratione potest fieri licita.

5 Quod etiam ex motivo seu medio extrinseco potest vlteriùs confirmari: Nam sunt aliquæ materiæ, quas oportuit vniuersaliter & absque vlla exceptione prohiberi : quia quæcumque exceptio apponeretur, non cessarent inconvenientia : cuius est optimum in revelatione sigilli Confessionis : Quæ si in aliquibus circunstantiis esset licita propter aliquam maximam causam vel necessitatem, hoc solum sufficeret ad reddendam semper difficilem confessionem Sacramentalem ; timentibus pœnitentibus, ne occurrente, vel apprehenso à confessario casu illo, revelarentur eorum peccata. Quare ad obviandum huic malo, necesse fuit absque vlla prorsus exceptione prohibere revelationem cõfessionis. Sic ergo dici potest de mendacio : adeò enim sunt proni homines, stante prohibitione universali mendacij, ad mentiendum, ut si in aliquo casu esset licitum, frequenter persuaderent sibi casum illum adesse. Et semper formidarent audientes de veritate loquentis. Vnde cessaret magna ex parte fides humana & per consequens commercium & convictus humanus & politicus. Oportuit ergo universaliter & absque ullâ exceptione assertionem falsam prohiberi.

Sed Instabis adhuc, Quia ex hoc ipso videtur argui posse, & redire difficultas : nam cum ratio prohibendi universaliter mendacium sit bonum publicum humanæ reipublicæ, cujus pax, fides & commercium impediretur, si mendacium in aliquo casu liceret, consequens esse videtur, ut Deus, qui dominus est totius humanæ reipublicæ, & qui pro suo libito potest totum reipublicæ creatæ bonum impedire, sicut & totam ipsam destruere & annihilare, possit etiam facultatem mentiendi dare, ex qua mala illa in republicâ sequerentur. Sed antequam huic replicæ Respondeam Adverto : ipsam nullatenus obstare nostræ præcipuæ conclusioni de impossibilitate & implicatione mendacij in Deo : nam ut supra insinuavimus : quamvis concederemus, licere aliquando hominibus ob vitandum graue damnum mentiri, aut loqui cum restrictione mentali ; tamen Deus qui alia via quodvis damnum vitare posset, non excusaretur : vnde Plato lib. 2. de Repub. in fine, licet admittat, licere hominibus mentiri ob vitandum aliquod periculum, Deo tamen id negat propter rationem assignatam.

Nihilominus tamen quamvis infallibilitas Dei & ejus impotentia ad mentiendum seu falsum revelandum

non pendeat ab eo quòd homo possit vel non possit ex dispensatione mentiri; Vt tamen appositæ replicæ Respondeam, dico, hanc eandē impotentiā debere esse in hominibus, ad quorū naturæ perfectionē spectare videtur non solùm non mentiri, sed nec posse licitè mentiri vel falsum unquam testificari: Si enim id in aliquo casu possent licitè facere, jam ex hoc capite deficeret in radice Fides humana. Quia ipsa apprehensio, nempè quòd ille qui mihi loquitur, posset aliquando licitè mentiri, & posset licitè procurare & petere à Deo dispensationem ut licitè mentiretur, non parum derogaret fidei humanæ: Cum possemus formidare, ne vel ille qui loquitur obtinuisset fortasse vel saltem imaginaretur sibi datam dispensationem in hoc casu, quam sæpè Dæmon fingens se Deum hominibus concederet. Nec ex hac concessione possemus agnoscere Dæmonij fallaciam & illusionem, sicut modo possumus facilè cognoscere: cum sciamus ex Scripturâ, Dæmonem esse patrem mendacij & omne mendacium à Dæmone esse & non à Deo, qui solus amat veritatem. Pertinet igitur ad naturam rationalem & ejus dignitatem hæc totalis impotentia licitè mentiendi, ut possit esse integra fides mutua inter homines, atque adeò quòd Deus non possit in hoc cum homine dispensare. Ex quo sequitur, quòd licet Deus possit naturam humanam destruere & ejus perfectiones, non tamen potest illam condere & conservare sine sua perfectione, essentiali & radicali, ad quam spectat hæc totalis impotentia falsum unquam licitè testificandi. Maneat ergo nec posse Deum hominibus tribuere licentiam unquam mentiendi, aut cum restrictionibus mentalibus loquendi: nec etiam Deum ipsum posse uti hujusmodi amphilogiâ in suis revelationibus: Hæc omnia dicta sunt juxta communem modum discurrendi in hac Quæstione. Cæterum de puncto dispensationis Dei circa mendacium disputabimus ex professo Quæstione 20. à num. 18.

Amphibologia, quæ in usu verborum ambiguorum consistit, licita est.

REstat ergo inquirere de altera amphibologia, quæ in usu verborum ambiguorum consistit. Circa quam Suppono *primò*, in aliquibus casibus esse obligationem abstinendi ab hujusmodi æquivocationibus, & usurpandi verba in eo sensu, in quo ab auditoribus accipiuntur. *Primò* quando ex illo errore audientes in aliquod grave incommodum inciderent, quæ obligatio erit ex virtute fidei vel religionis, quando error quem conciperent, esset contra fidem; sicut quando etiam esset contra justitiam vel castitatem aut aliàs virtutes, usus ille amphibologiæ esset saltem indirectè contra eas virtutes. *Secundò* quando ex ratione officij tenemur aliquem instruere & docere vera, ne erret, & magis si stipendio accepto ad id tenemur. *Tertiò* quando contractus oneroſos & mutuos celebramus: debemus enim ex justitia verba ad mentem contrahentis proferre, ne eum decipiamus. *Quartò* quando Judici vel prælato legitimè interroganti jubemur respondere.

Suppono *secundò*, non posse excusari à peccato saltem levi, hujusmodi amphibologiis & captiosis æquivocationibus uti absque ulla causa. Et in hoc omnes conveniunt: nam licet non sit verè mentiri, aliquod tamen detrimentum affert communi convictui & colloquiis humanis & aliquo modo derogat humanæ fidei: cum non semper audientes possint ita cauti esse, ut omnes æquivocationes cavere possint.

6 Dico igitur *secundò licitum esse hominibus hujusmodi amphibologiis & æquivocationibus ex causa uti.* Sic tenent communiter Doctores ubi supra, & probat, quia sic loquens in rigore non mentitur, sed profert verba in sensu vero, quem ex sua institutione recipiunt. Quòd autem audiens ea verba in alio sensu accipiat, non provenit ex loquente ut ex causa, licet occasionem dederit deceptioni, quam non tenetur loquens vitare cum incommodo suo proprio: præsertim cum damnum illud proximi adeo sit leve & absque alio præjudicio.

Dices, Ex his æquivocationibu etiam sequi eadem inconvenientia

contra

contra humanum commercium & fidem humanam supra ex mendacio & amphibologia restrictionis mentalis illata: æque enim decipiuntur audientes, ac si loquens mentiretur: nam meâ quid refert quod aliud significent verba ab eo quod est in mente, vel quod aliud ego ex verbis percipiam, quàm loquens significare intendit, si in utroque casu æque decipior verborũ occasione? Respondeo illa inconvenientia non sequi per se ex æquivocatione, sed per accidens; Per se autem sequitur ex ignorentia audientis, qui negligenter sensum verborum examinavit & noluit vexari in eo penetrando & intelligendo; loquens verò satisfacit conformando verba externa cum sua mẽte, nec tenetur partes etiam audientis suscipere, vel ita clarum & digestum sensum verborum illi porrigere, ut nihil sibi laboris supersit ad intelligendam mentem loquentis. Quod quidem sufficit ad commercium humanum, si scilicet nemo contra suam mentem verba proferat, nec etiam verbis æquivocis ab audiente non intelligendis sine causa utatur; quamvis justâ causâ interveniente possit uti audientium ignavia & insicitia ad occultandam justè veritatem, quam manifestare non tenetur.

7 Sed Inquires, Quo modo fieri possit ut in prædicto casu loquens intendat verum sensum in verbis ambiguis: cum re ipsa verba illa usurpet ad occultandam veritatem? Id enim unusquisque intendit in suis actionibus, quod habet pro fine, qui autem usurpat verba ambigua, ideo verba illa eligit & profert, quia utilia sunt ad occultandam veritatem quam in mẽte habet non sunt autem utilia ad eum finem, nisi quatenus generant alium sensum diversum in audiente, ergo hunc sensum videtur loquens intendere significare, & non illum quem habet in mente: Quo modo enim volet significare id quod non vult venire in mentem audientis, sed omnino eum latere. Respondeo requiri quidem voluntatem aliquam manifestandi mentem veram vel falsam in loquente, hanc autem non debere esse de manifestatione tamquam de fine ultimo intẽto: sufficit enim quòd sit voluntas manifestationis tamquam finis proximi, & quòd loquens velit non quidem manifestationem completam omninò absolutè & efficaciter, sed solùm potentiam seu causam illius. Id est vult loquens absolutè & efficaciter, & intendit proximè manifestationem activam (ut ita dicam) hoc est ponere signa externa, quæ possunt ex se manifestare verum sensum, & ad hunc finem proximè voces profert; non tamen vult efficaciter manifestationem passivam, hoc est quòd audiẽs veniat re ipsâ in notitiam veri sensus, quæ voluntas non requiritur ad loquendum verum, sed sufficit voluntas manifestandi activè, quæ potest stare cum desiderio & intentione ulteriori ut non percipiatur verus sensus: Sic Deus concursum offerens in actu primo voluntati creatæ liberæ habet pro fine proximo, quod homo possit elicere utrumque actum, hoc autem ipsum ultimò refert ad alium finẽ, ut scilicet homo eliciat actum bonum potens elicere actum malum, quem desiderat nullo modo elici ab homine, licet ut eum liberè omittat atque ita mereatur, necesse sit quòd homo possit non elicere actum bonum, & ad hunc finem ultimò datur potentia ad actum malum: sic etiam qui æquivocè loquitur intendit ultimò occultare suam mentem sine mendacio per verba æquivoca, ad quem finem necesse est quòd velit significare verum sensum per verba illa, hoc est ponere verba illa proximè, ad hoc ut possint quantum est ex se manifestare verum sensum, & ideo ea ponere, quia possunt verum illum sensum manifestare.

8 His igitur suppositis consequenter *asserendum est posse Deum imò de facto uti ex causâ hujusmodi amphibologiâ seu verbis ambiguis, nec ob hoc ejus infallibilitatem deficere.* Probatur, Quia sic decet ex fine occultandi aliquid vel ob aliàs justas causas: verbi gratiâ ne Sacra doctrina vilescat, si ejus sensus apud imperitos etiã obvius sit: obscuritas quippè ipsa aliquando auctoritatem & majestatem conciliat, allicit etiam & excitat ad attentiùs inquirendum verum sensum. Cælantur infidelibus sacratiora fidei mysteria & denique sustinetur meliùs debita subordinatio & recursus ad Prælatos & Doctores Ecclesiæ pro vero sensu investigãdo, quod non fieret si omnia æque omnibus obvia & clara fuissent. Nec periculum est deceptio-

nis aut erroris ex ipsa ambiguitate & obscuritate : cũ reliquerit nobis Deus regulam infallibilem visibilem nempè Ecclesiam; cujus est verum Divini verbi sensum à falso discernere.

Dices, si Deus uti potest æquivocatione, reddi dubiam omnem fidem nostram: nam sicut supra diximus posse nos semper formidare in assensu Fidei, si Deus posset falsum revelare aut loqui cum restrictione mentali adhuc de potentia absolutâ, ita possemus semper formidare, An Deus æquivocatione aliqua licita usus fuerit. Respondeo negando sequelam: quia licet possit Deus verbis ambiguis cum causa uti, non tamen ita obscuris, ut eorum sensum verum nemo humanè, id est, moraliter possit assequi, aut saltem conjicere aliquem alium sensum abstrusum subesse diversum à sensu obvio, quem verba præ se ferunt: Alioquin Deus ipse esset nobis causa erroris; Imò difficile excusaretur à mendacio vel falsitate: nam verba æquivoca tunc excusant à mendacio quando verè sunt æquivoca; sunt autem æquivoca tunc solùm quando apud homines habere possunt duplicem significationem, utraque verò debet esse significatio humana, id est, quæ possit hominibus deservire & ab iis aliquo modo percipi: alioquin non apparet quomodo sit significatio humana, quæ non potest homines in objecti notitiam deducere. Igitur in rebus fidei ideo de facto non est nobis locus formidini, quia sicut non habemus evidentiam de revelatione aut quod Deus loquatur, & tamen firmissimè credimus Deum revelare & loqui: quia ad hoc sufficiunt ea motiva, quæ faciunt evidenter credibile quòd Deus loquatur, & quod de hoc non possimus prudenter dubitare; Ita dato quòd non habeamus evidentiam omnimodam de sensu verborum & quòd in eis non sit ambiguitas & æquivocatio, habemus tamen tot & tanta motiva ad hoc credendum, ut non possimus de hoc dubitare. Item quia Christus Dominus per se & post diem Pentecostes per Apostolos quibus dedit spiritum interpretandi Scripturam, abstulit ambiguitatem omnem. Et modo facit per Doctores & Magistros saltẽ in rebus simpliciter necessariò credendis ad salutem. De quo videndus noster Poncius in commẽtar. ad 3. dist. 18. à n. 79.

3 Examinato jam dubio de loquutione amphibologica in Deo, facile est examinare vim tertij argumenti propositi ad probationem principalis conclusionis de repugnantia in Deo ad mentiendum seu falsum revelandum, ob quod excitatum est dubium. Dicendum est igitur, quòd cum probabilis sit contraria sententiâ de loquutione licita cum restrictionibus mentalibus, ad quam quidem requirit semper justam causam; Et posset in ea Responderi, non propterea deficere infallibilitatem Catholicæ Doctrinæ: quia nulla est causa ob quam Deus in præcipuis mysteriis Fidei cum hujusmodi restrictionibus loquatur (Et forte sic responderent qui admittebant de potentia absoluta mẽdacium in Deo: dicerent enim: mentiri ex causa in pœnam peccatorum certis & determinatis personis) Et itidem cum in omni sententia sustinenda sit certitudo Fidei Divinæ, standũ videtur duabus prioribus probationibus scilicet ex testimoniis sacræ Scripturæ, & intrinsecâ indecentiâ mendacij. Quæ juxta nostram sententiam in resolutione huius dubij etiam extenditur ad loquutionem cum restrictione vel additione mentali. Vnde iuxta nostrã sententiã ex priori amphibologia deficeret quidem infallibilitas Dei, non verò ex posteriori.

10 Objicies tamen contra principalem Conclusionem *primò* loca Scripturæ sacræ in quibus apertè dicitur, Deum decipere homines, sive per se sive per alium: ut Hierem. 20. Ezech. 14. 2. 3. Reg. 22. 2. Thesalonicens. 2. Item alia loca in quibus apparenter videtur Deum mentitum esse, aut inter se pugnantia dixisse. Vel aliquas personas sanctas, quas mendaciũ non dixisse, si esset illicitum, verisimile est. Respondeo: loca prioris classis intelligenda esse permissivè, quamuis verba sonent imperium vel influxum positivum: Nec enim possunt esse expressiora, quàm illa Exod. 14. *Ego indurabo cor Pharaonis*, & tamen ea de causalitate propria intelligere hæreticum & impium est. Mendacia vel contradictiones apparentes Dei habent manifestas explicationes, eas tamen singulis locis adhibere pertinet ad Sacræ Scripturæ interpretes. Videantur auctores supra initio Quæstionis citati.

Sanctorum

Sanctorum mendacia omnibus modis excusanda sunt: ut facit Scotus dist. 38. citatâ in solutione argumentorum. Nec tamen contentiosè asseverandum est, eos nunquam leve aliquod peccatum admisisse: ut ex Doctore ibid. discere possumus.

11 Dubium. 2. *Vtrum ex eo quod Deus infunderet habitum vel actum erroris in homine, mentiretur?* Pro vtraque parte stant plures auctores, Quorum fundamenta videri possunt apud nostrum Castillo disp. 3. quæst. 2. Et Smising. tract. 2. de Deo vno disp. 6. à num. 284. Sed ut bene advertit Card. Lugo vbi supra sect. 3. num. 31. Hoc ad præsentem difficultatem non videtur esse necessarium: licet enim Deus talem actum vel habitum producat, non sequitur, per illum formaliter loqui: Abstrahendo tamen ab hac controversia. Responsio nostra ad dubium propositum est negatiua. Et fundamentum est, quia de ratione loquutionis est, ut per illam, qui loquitur, manifestet alteri obiectum provt illud habet in mente; actus autem ille erroris non procederet à Deo volente ordinare illud obiectum ad me, & manifestare mihi se habere illud in mente, ergo nec per illum formaliter loqueretur, ut falsum testificetur: non enim ille actus esset vox Dei, ergo per illum non loqueretur. In quo displicet opinio aliquorum affirmantium. Si Deus infunderet mihi actum dicentem verbi gratia *terra est Quadrata*, & simul manifestaret hanc esse suam mentem ad me ordinatam, adhuc talem actum non habiturum rationem loquutionis: quia re vera mens Dei non est terram esse Quadratam. Hoc (inquam) displicet: quia ad loquutionem sufficit manifestatio propriæ mentis verè vel falso. Vnde existimo ex infusione actus erroris cum dicta manifestatione, aperte sequi, Deum mentiri: proferret enim loquutionem falsam. Si verò loquamur de actu erroris; quo ego iudicem, terram esse Quadratam, non video quomodo hinc sequatur, Deum mendacium dicere: cum per meum actum non loquatur. Ex hoc patet Responsio ad argumentum, cuius maiori concessa, neganda est minor.

Dices, Scotum 3. d. 23. n. 6. asserere, Deum revelare credibilia quando infundit habitum, ergo sola infusio actus vel habitus inclinantis in aliquod obiectum, est revelatio & loquutio Dei. Respondeo: Scotum non intelligere infusionem habitus per se solam esse revelationem seu loquutionem Dei, sed infusionem eo modo, quo est de facto scilicet cum manifestatione mentis Diuinæ, ut cognoscamus talem habitum ad hoc ordinari, ut assentiamus talibus obiectis. Quæ infusio cum tali notitia proculdubio est loquutio Dei conferentis nobis principium assentiendi veritatibus certis & indubitatis

Et Scotum non tribuere habitui vel infusioni habitus rationem reuelationis in sensu argumenti, constat manifestè: quantumuis enim quis habeat habitum infusum, non credet absque propositione obiecti, quæ est eius revelatio, ergo tantùm loquitur Scotus de revelatione per causationem virtualem assensus, non verò per modum loquutionis.

Dices iterum, repugnare summæ veracitati Dei causare errorem, sicut summæ sanctitati causare peccatum. Respondeo. negando paritatem: quia velle vel efficere peccatum est intrinsecè malum, velle autem errorem aut ipsum producere in alio absque loquutione, nec est malum intrinsecè, nec continet assensum falsum cum talis productio non sit actus intellectus Divini. Et sicut causare mortem aut velle ignorantiam in altero, non repugnat immortalitati aut infinitæ scientiæ Dei, ita nec causare errorem eius veracitati: sicut enim Deus per mortem aut ignorantiam nostram non moritur aut ignorat, ita nec per errorem errat. Cuius vlterior ratio est, quia error non est malus moraliter sed physicè, sicut aliæ qualitates, verbi gratiâ, vehemens calor vel frigus, quas Deus causaret in homine, licet sint malæ ipsi homini: sicut & etiam producit monstra & imperfectiones naturales.

12 Instabis, illum errorem esse indecentem naturæ rationali, ergo non potest Deus illum causare. Respondeo: quod esset indecens obiectivè & materialiter, non formaliter indecentiâ morali: cum non esset libere elicitus ab homine. Deus autem potest velle in homine aliqua, quæ habeant indecentiam obiectivam & materialem, quando hîc & nunc propter in-

advertentiam vel aliam causam non habent malitiam moralem : ut constat in eo qui ob ignorantiam comedit in die iejunij ; vel polluitur. Vnde infero, à fortiori idem dicendum esse de habitu inclinante ad errorem, Imo idem existimo de habitu vitioso, quod etiam fatetur Smising ubi supra : nam licet Deus se solo poneret illum in voluntate, non ideo diceretur esse auctor peccati, sicut nec modo dicitur auctor peccati, licet dederit appetitum sensitivum, & licet per causas naturales excitet tentationes & concupiscentias allicientes ad peccatum : Deus enim hæc omnia non dat ex animo, ut fiat peccatum, sed potius ut vincamus in certamine forti, & ut quò maior est pugna, eò sit glorioſior triumphus ; Quo etiam animo posset dare habitum vitiosum, tribuendo simul vires arbitrio, quibus posset habitui resistere. Deinde sic probo à priori : quia quicumque ponit aliquid, ex quo aliud necessariò non sequitur, non dicitur causare illud aliud ; sed ex positione habitus vitiosi aut erronei non sequitur necessario peccatum aut error, sed potius libere & contingenter à voluntate, cui soli ut dominæ sui actus sicut in aliis peccatis tribuitur malitia, ergo non tribueretur Deo peccatum aut error ex productione talis habitus.

Sed ut verum fatear & ingenuè poponam meam sententiam circa præsens dubium. Valde mihi placet modus dicendi Turriani hic disp. 3. dub. 4. & auctorum, quos ipse refert: videlicet infusionem actus erroris si Deo repugnat, non repugnare, quia sequeretur Deum mentiri, sed quia esset imprudens actio : nec enim excogitari potest causa sufficiens, cur aliquis sciens quid faciat, producat in alio actum, quo ille erret ; Negandum vero est, Deum absolute posse facere, quod prudenter facere non potest. Alij etiam dicunt repugnare Divinæ sapientiæ : quia formaliter hoc ipso esset errans : haberet enim judicium : quod infundere talem, actum, nullum esset inconveniens & nihil inducens imperfectionis, in quo maximè falleretur.

13 Dubium. 3. *An Deus possit concurrere ad verum miraculum, Quod in confirmationem falsi Dogmatis offeratur?* Hoc dubium restat soluendum ad plenam intelligentiam infallibilis veracitatis Dei ? Et punctus difficultatis est : vtrum Deus possit cum aliquo concurrere ad vera miracula, quibus ipse vti velit ad persuadendum vel confirmandum aliquid falsum ? Ad quod respondeo: Deum nullateuus id posse facere in casu, quo non posset aliunde constare, miraculum prout procedit à Deo, non fieri ad confirmādam illam doctrinam falsam, sed ob alium finem diversum ? *Bene tamen si per se loquendo id constare possit ex circunstantiis* ? quod probari potest quia ex oppositio sequeretur, Deū testificari aliquid falsum : patet quia miracula vera sunt quasi sigillum Divinum, quo Deus confirmat & sigillat Divina auctoritate doctrinam illam : ut colligi potest ex illo ad Hebræos 2. *Cōtestante Deo signis & portentis.* Marci vltimo : *Domino Cooperante & sermonem confirmante sequentibus signis* & Ioan. 10. *Ipsa testimonium perhibent de me ; operibus credite.* Sicut ergo Rex verbi gratia scienter confirmans sigillo suo Regio scripturam sui ministri continentem mendacia diceretur particeps mendacij & deceptionis : medio quippe sigillo suo testificatur & confirmat contentum in scriptura illa ; ita Deus miraculis veris confirmans doctrinam aliquam falsam particeps esset falsitatis, quod Deo repugnat. Dixi : *Bene tamen si per se loquendo &c:* quia si aliquis ex priuatà ignorantia id nesciret, & ideo putaret miraculum fieri à Deo ad comprobandum illud falsum, ob quod offertur & fit à ministro pravo; id videtur esse per accidens, nec imputabitur Deo illa deceptio, sed ignorantiæ ejus qui decipitur, eò quòd ignoret id, quod iam Deus sufficienter manifestauerat circa intentionem suam in circunstantiis illius miraculi.

QUÆSTIO VII.

Circa quæ peccata & personas impositum sit, & qualiter obliget præceptum de correctione fraterna ; & ordo ipsius præscriptus à Christo Domino. Math. XVIII.

1 SVPPONO *ut certum de fide Dari præceptum correctionis, fraternæ.* Insinuat Scotus 3. dist. 30. n. 11.

n.11. D.Thom. q.33.art.2.Et constat ex pluribus Sacræ scripturæ locis. Ad Galatas 6. *si præoccuptus fuerit homo in aliquo delicto, vos qui spirituales estis Huiusmodi instruite in spiritu lenitatis*; Et ut constet, intimari præceptum, subdit: *Alter alterius onera portate.* Item Ecclesiast. 19. *Corripe proximum tuum, ne iteret: Corripe amicum, ne addat facere.* Et ex SS.PP. quos vide apud Lorcam ad art. citat, & Suarez tractatu de Charitate disp. 8. sect. 1. Ratione etiam ostenditur: nam obligatione naturali ex præcepto misericordiæ tenemur subvenire proximo indigenti in bonis spiritualibus. Vnde licet non haberemus expressum testimonium, ratio ipsa naturalis præceptum imponit: involvitur enim manifestè in præcepto dilectionis proximi. Quam iuxta Ioan. 1. epist. cap. 3. oportet esse, *non verbo & linguâ, sed opere & veritate.* Quod & cognovit & docuit Aristoteles 9. Ethicor. cap. 3.

His suppositis circa primam partem Quæstionis variæ sunt rationes dubitandi & plura peccatorum genera, circa quæ non videtur obligare præceptum Correctionis. *Primò* Origenes tract. 6. in Matth. apertè docet: non omnia peccata mortalia esse materiam correctionis fraternæ, immo sola venialia videtur apponere: Quia dicit; quòd Christus Dominus Matth. 18. solum loquitur de leviſſimis peccatis. *Secundò* Multi excipiunt peccata mortalia publica: ut peccata vsurariorum & meretricum: nam in istis superflua est correctio: quia ob scandalum potius iudicialiter quàm fraternaliter corripienda sunt. Vnde viri timoratæ conscientiæ aliàs constantes horum correctionem negligunt, immo Respublicæ prudentium arbitrio meretrices permittunt. De quibus S. Augustin. lib. 2. de ordine c. 4. dixit: *Tolle meretrices à rebus humanis, & omnia turbabis libidinibus. Tertiò.* Peccata, quibus nos ipsos aliquis offendit & iniuriæ in nos commissæ, non videntur materia correctionis: tum quia possumus satisfactionem iustè exigere; tum quia iuri nostro cedere possumus. *Quartò.* Aliqui etiam excludunt peccata venialia; Nullum ergo videtur materia correctionis: maximè cum fere nullus sit, qui corrigat; nullus qui confiteatur hoc peccatum; nec confessores de illis inquirunt. *Quintò*: quia non magis teneor erga proximum quàm ipsemet proximus erga se ipsum; sed proximus non tenetur statim corrigi & conteri, imò neque post multum tempus, sed secundum aliquos in mortis articulo, ergo, non urget præceptum correctionis: Non enim videtur possibilis ejus executio: Quia peccatum vel est præsens vel præteritum vel futurum; vel mortale aut veniale; sed non quia mortale, ut constat ex dictis, & consequenter, neque quia veniale; Non quia præsens vel præteritum: quia si est præsens, non occurrunt statim circunstantiæ requisitæ ad correctionem; nec prudenter quis potest judicare statim, quod ex correctione sequatur utilitas; Si est præteritum, potest esse jam remissum; Vel denique est futurum; Et similiter non potest facilè sciri, utrum correctio proficua erit. *Sextò* denique non videtur obligare hoc præceptum: quia peccatum voluntariè committitur; sed voluntariè indigenti non tenemur subvenire, ergo nec tenemur corrigere peccatores.

2 Prima Conclusio Veruntamen certa & indubitata est Theologorum omnium sententia, asserens: *Omne peccatum mortale esse propriam materiam correctionis fraternæ.* Et nisi propter alias circunstantias (quas infra soluendo rationes dubitandi & in decursu Quæstionis expendemus) excusetur homo à præcepto corripiendi; propterea quod peccatum mortale hujus aut illius generis sit, grave aut levius, non excusari. Ratio conclusionis est: quia peccatum mortale est gravis miseria proximi: utpote interitum animæ & æternam damnationem inducens; quare si saluti spirituali proximi aliquando per fraternam correctionẽ providere tenemur, tunc maximè quando peccato mortali infectus est.

3 Secunda Conclusio. *Præceptum correctionis fraternæ interdum extenditur ad peccata venialia, non tamen tamquam ad materiam, in qua graviter obligat.* Est communis & certa; Et prior pars probatur: quia peccatum veniale est malum & miseria non contemnenda, quia non levi pœna punitur, & fervorem charitatis minuit, & disponit ad mortale saltem remotè,

remotè, ergo qui poteſt hoc malum amovere, non nihil agit contra charitatem, ſi negligat. Poſterior pars etiam eſt certa: nam peccatum veniale de ſe eſt materia levis, unde ſicut conſulere ipſum, quantum eſt ex ſe non eſt peccatum mortale, multo minus non corripere. Nec argumenta eorum qui negant, hoc præceptum extendi ad venialia, amplius probant, quàm non obligare graviter ſeu ſub mortali, quantum eſt ex ratione materiæ, non tamen non obligare aliqualiter: Nam ſicut non obſtante quod ſit moraliter impoſſibile omnia venialia vitare, nihilominus eſt obligatio, licet non gravis aut ſub mortali vitandi ipſa; ſic etiam ipſa corrigendi in proximo; quem retrahi ab ipſis aliquod lucrum eſt, ſicut aliqua jactura & preditio fuit ipſa committere.

Dices *primò*. Peccatum veniale eſt major miſeria, quàm graviſſimum damnum temporale; ſed hoc teneor vitare, ſi poſſum, ſub mortali: ergo & illud. Reſpondeo negando conſequentiam: *primò* quia aliàs teneretur etiam quis ſuum peccatum veniale fugere ſub mortali: quod abſurdum eſt & implicationem involuit: Deinde quia ſunt illa mala diverſorum ordinum atque adeo minimè comparabilium; Et præceptum unicuique accommodandum eſt juxta illum gradum, quem habet in ſuo ordine: ita enim poſtulat & recta ratio & neceſſitas præcepti. Denique addo: Quod temporale damnum & magis voluntarium eſt & difficiliùs expellitur.

Dices *ſecundò*. Sæpe veniale eſt diſpoſitio moralis & proxima ad mortale: ut iurare frequenter, & ſimilia, ergo tunc ſaltem erit obligatio ad mortale: quia proximus eſt in gravi periculo & neceſſitate. Reſpondeo: quòd is qui ſic venialiter peccat, aut advertit periculum ſuum, & tunc jam peccat mortaliter: quia ut ait Sapiens: *Qui amat periculum, peribit in illo*; aut non advertit, ita ut excuſetur à culpa mortali. Et tunc dari poterit obligatio ſub mortali admonendi illum; attamen illud non tam eſt præceptum corripiendi, quàm conſulendi vel oſtendẽdi proximo id quod ignorat: juxta dicenda inferiùs q. 19. n. 19.

4. Inquires *primò*: *Vtrùm corrigenda ſint venialia ſaltem ſub obligatione ad veniale*? Affirmat Sotus ex illo Ioan. 13. *Et vos debetis alter alterius lavare pedes*: Sancti enim ibi intelligunt leviores defectus: juxta illud, *Qui lotus eſt, non indiget, niſi ut pedes lavet*. Quod & confirmat ratione ſupra adducta pro priori parte concluſionis. Reſpondeo tamen, quod hæc argumenta concludunt, poſſe interdum eſſe hanc obligationem, præcipue inter eos qui profitentur altiorem ſtatum, & inter quos venialia ſint graviora, quia afferunt aliquod ſcandalum vel indecentiam Tamen regulariter non eſt ſcrupulus habendus in hac re. Et juxta hanc reſolutionem procedunt, qui ſimpliciter aiunt; præceptum correctionis fraternæ non extendi ad venialia: ut Adrianus & alij quos citat Lorca diſput. 41. n. 7.

Adverte tamen; hoc intelligendum eſſe, ſtando intra limites charitatis & miſericordiæ: nam ſi admiſceatur obligatio juſtitiæ, interdum poteſt aliquis obligari ad corrigenda hæc venialia: ut accidere poteſt in ſuperiore religionis, qui ex officio & juſtitia tenetur curare, ut ſubditi non ſolùm vitent mortalia, ſed etiam ut ad perfectionem tendant, atque adeo ut vitent impedimenta. Quam obligationem aliqui etiam extendunt ad privatas perſonas; ſed non ita exiſtimo, niſi habeant in aliquibus actionibus vicem prælati, obſervándo nimirum aliorum defectus: ut mos eſt in aliquibus religionibus, vel etiam interdum teneantur illum ſui officij admonere: de cæteris enim pluſquam verum eſt non teneri aliorum vitam ſcrutari: ut docet D. Thom. ſuprà in reſponſione ad 4. ex Salomone & Auguſtino; Caietanus in ſumma & Sylveſter verbo *correctio fraterna*: Vnde patet (inquit D. Thom.) *quod nec religioſos oportet exire clauſtrum ad corrigendos delinquentes*.

5. Inquires *ſecundò*: *Vtrùm ſit materia correctionis fraternæ ſolùm peccatum futurum; an etiam præteritum?* Reſpondeo. Et ex hoc ſolvitur quinta ratio dubitandi: In primis certum eſſe, peccatum præteritum quod permanet actu propter complacentiam, perſeverantiam aut obligationem ſatisfactionis eſſe materiam correctionis fraternæ: ſiquidem hujuſmodi peccatum in futurum pendet.

Deinde

rectionis fraternæ : ſiquidem huiuſmodi peccatum in futurum pendet. Deinde etiam eſt certum, peccatum præteritum, cuius emendatio & pœnitentia conſtat, ineptè corripi : quia finis correctionis eſt emendatio, quæ ſi adeſt, ceſſat neceſſitas medij. Eſt ergo difficultas, quando peccatum omnino trāſiit actu, & ſolùm remanet in reatu, quia qui peccavit, permanet in reatu, non actâ pœnitentiâ? Reſpõdeo eſſe quidem materiã correctionis fraternæ & corripiendum eſſe, dummodo conſtet, non eſſe actam pœnitentiam : ſiquidem non minùs debitum eſt lege charitatis extrahere proximũ à miſeria, in quam incidit, quàm præſervare, ne incidat. Quod inſinuatur nobis Deuteronomij 22. *Si videris aſinum proximi tui jacentem ſub onere, ne deſpicias, ſed ſublevabis.* Ubi Chriſoſt. *Peccator eſt aſinus, cecidit, pondus animi non ferens, accede, excita eum verbis & factis, lenitudine & vehementiâ.* Hoc tamen intelligendum eſt deberi, non ſtrictiori vinculo, quàm peccator ipſe tenetur pœnitentiam agere: Cum ergo ipſe non teneatur ſtatim pœnitere ſed cum aliqua latitudine temporis, de quo tract. de Pœnitentia non amplius tenetur alius illum admonere, Sed quia vix poteſt conſtare, an homo pœnituerit vel non ? & conſequenter, an perſeveret in reatu peccati? ſiquidem hoc potuerit facere occultâ contritione ad remiſſionem culpæ ſufficienti, temerè quis corriperet eum tanquã impœnitentem, quẽ ſcire nõ poteſt, an pœnituerit. Vnde niſi is qui peccavit, omittat confeſſionem annualem, vel in articulo mortis, vix unquã erit caſus, quo de peccato, quod ſolo reatu maneat, corripiẽdus ſit proximus, Et in hoc ſenſu vera eſt ſententia noſtri Caſtilli tractat. de charitate.

6 Inquires *tertiò: Vtrùm ad peccata, quæ quis ignoranter committit, extendatur præceptum correctionis fraternæ?* Reſpõdeo affirmativè; Et ſermo eſt de ignorantia inculpabili. nã ſi ſit culpabilis & non excuſans à peccato, nullũ eſt diſcrimẽ, inter hæc & alia peccata. Ratio aſſertionis eſt: nã vel ignorantia eſt de re neceſſaria neceſſitate medij ; & tunc nulli dubia eſt noſtra concluſio; vel eſt de re neceſſaria neceſſitate præcepti ; Et tunc licet ignorantia excuſet à peccato, tamen ipſamet ignorantia eſt malum, & ſimiliter opus malum ex ignorantia, ſaltem quantum eſt ex ſe : ſiquidem habet eſſe fundamentum malitiæ peccati. Nihilominus quantùm ad rem neceſſariã neceſſitate præcepti temperanda eſt concluſio: ſcilicet quando ex correctione timetur damnũ, puta ſcandalũ vel quòd admonitus non propterea deſiſtet ab opere, quod aliàs ignoranter faciebat : tunc enim non erit peccatum non corrigere: ut tangitur tract. de Matrimonio : Quando contrahentes ſunt in gradu prohibito bonâ fide ex ignorantia, ubi omnes docent eſſe bonum conſilium non admonere de ignorantia, niſi directè inquirant de tali puncto.

Ad rationes dubitandi. Reſpondeo. Ad *primam*: Origenem erraſſe. Ad *ſecundam* nego peccata publica excipi à correctione, niſi ea ratione : quia in exemplis adductis rarò ſperatur fructus correctionis, nihilominus prædicatores tenentur corripere; Et idẽ dico de peccatis, quæ in Republica permittuntur. Ad *tertiam* negatur aſſumptum: quia cum certum ſit, quòd eodẽ præcepto quo tenemur nos & proximum diligere, teneamur etiam diligere inimicos & peccatores (materialiter, non formaliter ſumptos :) ut conſtat ex verbis Chriſti Domini, Matth. 5. *Ego autem dico vobis, diligite inimicos veſtros*, quæ præceptiva ſunt: ut docẽt S.S.P.P. & Cõcilia Carthaginenſe 4. c. 93. & Agathenſ c. 22. Hinc eſt quòd inimicis & offenſoribus noſtris debemus ſubſidium correctionis impendere: ſunt enim proximi noſtri ex ratione generali, qua conſtituitur proximus in eſſe talis ſcilicet ex aptitudine, & ex parte noſtri ad benefaciendum ipſis, & ex parte ipſorum ad recipiendum: nec obſtat quod poſſimus licitè injuriam non dimittere: quia cum hoc & compatitur corripere ipſos fraternaliter de peccato. Ad *Quartam* jam cõſtat ex ſecunda concluſione, Et ut Reſpondet Suarez ſupra ſect. 1. n. 4. viri timoratæ conſcientiæ accuſant ſe de tranſgreſſione hujus mandati, Et Cõfeſſarii, ſi neceſſum ſit, tenentur interrogare ; ſed quia rariùs hæc obligatio occurrit & obſcurior eſt, rariùs contra illud peccatur, & ſic multi excuſantur. ad *Sextam*. Reſpondeo cum Laymano lib. 2. tract. 3. cap. 7. num. 1. Quòd licet peccatum libera voluntate ſuſcipiatur, tamen pœnæ reatus, quem peccator refugit, neceſſarius & involuntarius eſt ipſi. Deinde propter naturæ infirmitatem,

tatem, paſſionum vehementiam & intellectus cæcitatem plerumque peccator quodam veluti peccati vinculo conſtringitur, quo illum exſolvere; ſive admonendo, ne in peccatũ, cuius periculum ipſi impendet, conſentiat: ſive admonendo, ut ex peccato, in quo poſitus eſt, exſurgat, magnũ ſpiritualis miſericordiæ opus eſt.

Circa ſecundam partem Quæſtionis: videlicet *Quas perſonas obliget hoc præceptum?* Poteſt eſſe in duplici ſenſu difficultas. *Primò* Quas perſonas obliget ad corrigendum alios? *Secundò* Qui ſint corrigẽdi? Circa *primum* fortaſſe alicui videtur ſolos Prælatos & Superiores obligare: quia Chriſtus Dominus Matt. 18. loquebatur cũ Petro. Verùm hoc improbabile eſt: nam ſi hoc valeret, ſoli Summo Pontifici incumberet hæc obligatio. Sit ergo.

7. *Prima concluſio. Præceptum hoc obligat perſonas omnes idoneas ad corrigendum, etiamſi ex officio aliàs non teneantur.* Sumitur ex illo Eccleſiaſt. 7. *Vnicuique mandavit Deus de proximo ſuo*: Vtique non minus in ſpiritualibus quàm corporalibus neceſſitatibus. Et ratio *prima* eſt: Quia vis huius præcepti fundatur in charitate & miſericordia non in officio. *Secunda*: Quia eleemoſynæ corporalis obligatio ad omnes facultatem habentes ſe extendit, ergo, &c.

8. Secunda Concluſio: *Præceptum hoc magis obligat Prælatos, quàm alios; Et proportionaliter magis Patrem circa filium & Dominum erga ſervos.* Ita docent omnes & eſt ſententia Auguſtini 1. de Civitate cap. 9. *Quâ in re* (inquit ſcilicet in præcepto correctionis) *non utique parem ſed longè graviorem habent cauſam, quibus per Prophetam dicitur: Sanguinem eius de manu ſpeculatoris requiram.* Et ratio eſt: quia ipſe ordo charitatis ita poſtulat. Item quia hæ perſonæ ſunt magis idoneæ regulariter loquendo. Qua ratione etiam interdum Seniores, vel qui habentur in veneratione ſtrictiùs obligantur.

Eſt tamen advertendum Prælatos ſimul obligari poſſe & præcepto hoc miſericordiæ & præcepto iuſtitiæ ratione officij ex quo fit ut obligentur etiam ad aliquos actus, ad quos non obligantur non prælati: ut ad inquirendum ſine infamia & prudenter pro ratione criminum. Vnde hæc obligatio Prælatorum dupliciter ſolet dici maior, nempe intenſivè: quia in ſingulis actibus eſt gravior; Et extenſivè, quia ad plures actus ſe extendit. Sed primum augmentum eſt in ipſo præcepto charitatis ob rationes dictas. Secundum ut conſtat ex dictis ſupra præcisè oritur ex officio. Item quia charitas, quæ communis eſt, tantum obligat ad communes actus, cuius ſignum eſt, quia nunquam obligatio ad inquirendum & ad ſimiles actus ſeparatur ab officio & obligatione iuſtitiæ: ſicut etiam prælatus tenetur punire ſubditum ex officio, non verò ex propria obligatione charitatis. Dixi *propriâ*: quia ſi conſideretur charitas, ut eſt generale principium movens juſtitiam & alias virtutes ad actus ſuos, ſic etiam ſe extendit ad hunc actum.

9. Circa quod poſſet dubitari: *Vtrùm Prælatus omittens corrigere ſubditum, tunc cum ex iuſtitia tenetur, committat duo peccata vel duas malitias, alteram contra iuſtitiam, alteram contra charitatem?* Et videtur, ſolùm contra juſtitiam cõmittere: quia tunc ille propriè non tenetur ad actum miſericordiæ: quia non tenetur ad actum liberalem; ſed ſolùm quaſi debitum reſtituere. Hoc tamen licet metaphyſicè bene defendat & probet Caietanus. Nihilominus magis moraliter & practicè dicitur: Quod ſi conſideretur generale præceptum charitatis, tranſgreſſio illius non addit novam malitiam. Si autem conſideretur proprium præceptum miſericordiæ (maximè urgente neceſſitate,) & juſtitiæ, ibi ſunt duæ malitiæ, altera contra juſtitiam, ut per ſe notum eſt, altera contra charitatem, ſeu miſericordiam: quia re verâ peccat contra particulare præceptum ejus: & eſt optimum exemplum: ut ſi quis debitor haberet creditorem, cui ex juſtitia hic & nunc teneretur reſtituere, & præterea in tali neceſſitate exiſtentem, ut eidem ex miſericordia ſubvenire teneretur, & tamen non ſubveniret, ſaltem reſtituendo; is certè peccaret contra juſtitiam, & præterea contra miſericordiam: quia re verâ peccat contra ſpeciale præceptum eius: quod ſimpliciter obligat ad ſubveniendum, quacumque via id fiat. Et ſaltẽ mihi non eſt dubium, quin ille talis non ſatisfaceret in confeſſione, dicendò, ſe non reſtituiſſe, quando tenebatur; ſed debere explicare, non ſubveniſſe proximo in tali

neceſſi

neceſſitate. Sic proportionaliter judico dicendum in noſtro caſu.

10. Tertia concluſio. *Non ſolùm iuſti ſed etiam peccatores obligantur per ſe loquendo ad corrigendum proximum ex vi huius præcepti.* Eſt etiam communis. Contra quam licet plura Scripturæ loca obiici poſſint: ut illud Pſalm. 49. *Quare tu ennarras juſtitias meas, &c.* Ad Rom. 2. *In quo alium judicas, te ipſum condemnas, &c,* omnia tamen optimè explicat Lorca diſput. 42. quaſi dicant: illicitam eſſe correctionem peccatoribus, quatenus ab eis fit ſuperbè, vel cum ſcandalo, vel imprudenter, negligendo propria peccata & curando de alienis, quæ omnia non auferunt obligationem corrigendi, ſed potiùs tunc inſtat obligatio corrigendi, de quo Lorca ibid. à num. 8. & Suarez ſection. 4. num. 6. qui plura alia dubia hoc concernentia optimè expediunt. Ratio autem pro concluſione eſt: quia poſſibilis eſt & licita correctio peccatori, ſi debitè fiat: ergo eſt illi præcepta. Probatur antecedens: quia in eo poteſt remanere ſufficiens principium corripiendi: correctio enim eſt admonitio prudenter facta, & ſolùm requirit in corrigente rectum judicium rationis cum aliqua bona intentione circa ſalutem proximi; quæ quidem poſſunt in peccatore inveniri: nam per peccatum non omninò obtenebratur judicium rationis; Et qui eſt in peccato, antequam juſtificetur, ſicut poteſt habere aliquod deſiderium propriæ ſalutis, poterit etiã deſiderare ſalutem alterius. Vnde ſicut circa ſeipſum nõ obſtat defectus charitatis ſupernaturalis, ſic nec reſpectu proximi, quem ex dilectione naturali aut alio affectu poteſt corrigere.

11. Circa *ſecundùm* videlicet: *Qui ſint corrigendi?* difficultas præcipua eſt de duobus: *Primò*, de hæreticis: *Secundò* de Prælatis. Circa *primùm* aliqui dicunt: non teneri nos corripere infideles, quia non ſunt fratres; ſed communis ſententia tenet oppoſitum, & ſequitur ex dictis huc uſque. Circa Prælatos communis etiam ſententia affirmat, corrigendos eſſe. Eſt tamen utendum maxima prudentia in correctione eorum: ut docent Sacræ litteræ; Neque quælibet perſona audeat eos corrigere: nam corripiendi ſunt à perſonis (licet inferioribus) proportionatæ auctoritatis. Neque etiam licet publicè corripere ex decreto Innocentij III. cap. *Cum ex injuncto.* Excipe tamen, ſi peccatum ſuperioris ſit publicum vel in communitatis detrimentum: tunc enim exemplum dedit nobis Paulus, qui Petrum reprehendit.

12. Circa *Tertiam* partem Quæſtionis: ſcilicet *Qualiter obliget hoc præceptum?* Tres conditiones aſſignantur communiter à Scholaſticis. *Prima*: ut adſit notitia peccati, quod corrigendum eſt. *Secunda* ut ſit ſpes fructus correctionis. *Tertia* ut correctio noſtra ſit neceſſaria proximo. Ita D. Thom. & communiter omnes. *Prima* conditio certiſſima eſt, quæ non tam probari debet, quàm ſupponi: Hoc enim præceptum non inducit obligationem inquirendi, quid corrigam, ſed ex præſuppoſita notitia procedit; Quæ debet eſſe humana: nam ſi habeatur ex Sacramentali Confeſſione, eſt omninò inutilis & vitanda, quia illicita: ut traditur tractatu de Pœnitentia. *Secunda* autem conditio probatur ex Auguſtino Cap. *Si quis de Pœnitentia* diſt. 7. *Si ſcirem non tibi prodeſſe, non te admonerem.* Et ipſa ratio naturalis demonſtrat: quia quando certò ſcimus, medicinam non prodeſſe, fruſtra illam applicamus; Et præcepta non ſunt de actibus otioſis & inutilibus. Eodem ferè modo probatur *Tertia* conditio. Sed circa quamlibet occurrunt aliquæ difficultates breviter reſolvendæ.

13. Et circa *primam* Inquires. *Vtrùm requiratur quòd notitia ſit certa? An ſufficiat dubia vel probabilis?* Et Reſpondeo cum Lorca: opus eſſe quòd ſit certa humano modo: aliàs nimis durum foret, corrigere fratrem fortè innocentem, etiam in dubio: potiùs enim præſumendum eſt pro juſtitia fratris, quàm è contra; Quæ ratio valet etiam, quando notitia ſit probabilis: nam poſſeſſio ſtat pro fratre, & nemo judicandus eſt malus, niſi probetur ſaltem humano modo. Præterea quia quando dubitatur de peccato, tũc præceptum eſt dubium, quantum ad ejus obligationem; ergo dum non conſtet de peccati certitudine, non eſt obligatio; Quando autem peccatum eſt probabile, etiam probabile eſt non eſſe peccatum, ergo corripiendus habet jus, ut non corriga-

tur, ergo non eſt corripiendus.

Sed arguit Adrianus tenens ſufficere notitiam dubiam: Quia præcepto eleemoſynæ teneor ſubvenire pauperi ſub dubio indigenti, ergo multo magis ſpecialiter indigẽti. Reſpondeo: *primò* cum Ioanne Sanchez in ſelectis diſp. 43. n. 20. apud Dianam 4. part. tract. 2. reſolut. 34. negando antecedens. Nam ad ſummum tenemur inveſtigare de certitudine neceſſitatis proximi & ſi factâ diligentiâ, adhuc dubij ſimus, non tenebimur dare eleemoſynam. Reſpondeo *ſecundò* cum communi: eſſe diſparitatem: nam eleemoſyna corporalis non eſt ita odioſa, ſicut correctio fraterna, quæ niſi prudenter fiat, eſt quoddam genus contumeliæ.

Obiiciunt Sotus Gerſon & Navarrus tenentes ſufficere notitiam probabilem: Quia hoc modo proceditur prudenter. Reſpondeo: Hoc eſſe verum reſpectu peccati, quod probabiliter timetur futurum; Tamen debet præſupponi certum peccatum præteritum mortale; vel veniale valdè diſpoſitivum ad mortale futurum: aliàs prudenter fieri non poteſt.

Circa *ſecundam* conditionem Notandum eſt. Sicut quando non adeſt ſpes fructus correctionis, ceſſandum eſt ab illa, à fortiori etiam ceſſandum, quando prudenter timetur, eum, qui corripitur, deteriorem ex correctione futurum: Hæc enim eſt differentia inter præcepta affirmativa & negativa, quòd negativa prohibent actus malos, qui nullo modo poſſunt fieri licitè; affirmativa verò imponunt actus bonos, qui ex fine, vel circunſtantiis poſſunt vitiari & debent omitti. Quare licet nunquam liceat facere mala, ut eveniant bona; aliquando licet omittere bona, ne eveniant mala. Eſt ergo difficultas.

14. *Vtrùm Spes utilitatis debeat eſſe certa? An in dubio utrùm correctio proderit, teneamur corripere?* Caietanus cum S. Thoma q. 33. art. 2. affirmat non urgere hoc præceptum, niſi ut minimum probabiliter credamus, pro futuram correctionem. Tamen communis reſolutio eſt: diſtinguendum eſſe: vel enim dubia eſt utilitas, & certum & ſecurum nullum imminere nocumentum illius vel alterius, & tunc oblgatcorrectionis præceptum; vel dubia eſt utilitas & dubium etiam, an aliquod grave nocumentum eius vel alterius ſequatur, & tunc non licet corripere. *Primam* partem palam docuit Auguſtinus loco ſupra dicens: *Ideò do tibi pœnitentiam, quia neſcio, an tibi prodero? ſi enim ſcirem, non prodeſſe, non te admonerem: non* (inquit) *quia certò ſcio profuturum, ſed quia neſcio, an prodero.* Ratione etiam probatur: Quoniam contra charitatem eſt, proximum in periculo ſalutis relinquere, cum ex remedio nullum inconveniens timeri poteſt. Quòd conſtat etiam in medio corporali, qui licet dubius ſit de utilitate medicinæ ſecurus tamen nullo modo nocituram, tenetur eam exhibere: aliàs ſi expectanda eſſet certa ſpes utilitatis, rarò aut vix inquam occurreret obligatio huius præcepti. Propter quod idem Auguſtinus de Civitat. cap. 9. eos damnat, qui leviter metuunt proximum corripere: *Cum fortaſſe poſſent corripiendo corrigere*; Et infrà docet, abſtinendum non eſſe à correptione: *quia* (inquit) *ſemper incertum eſt, an voluntatem in meliùs ſit mutaturus*: Vbi notandæ ſunt voces *fortaſſe* & *incertum*. Igitur quando ſecundum hanc conditionem dicitur, neceſſariam eſſe ſpem emendationis, intelligendum eſt potiùs in ſenſu negante, quàm affirmante: id eſt ut non ſit deſperatio fructus, & probabilitas inutilitatis.

Poſterior pars reſolutionis eſt clara: Quia ſi timetur aliquod nocumentum in dubio utilitatis, maius periculum ſubeſt corripiendo, quàm omittendo: quia ſi corripias ſubeſt periculum perſeverantiæ in eodem peccato & ulterioris damni; Si autem omittas, ſolius perſeverantiæ. Eſt tamen advertendum, nocumentum hoc debere eſſe ſpirituale, aut temporale magni momenti: nam ſi ſit temporale leve, poſtponendum eſt, & exercenda correctio. Vnde quod triſtetur aut iraſcatur etiam cum aliqua culpa proximus, nõ eſt exiſtimandum nocumentum. Item ſi ſit periculum mortis perpetuæ, ſine formidine adhibenda eſt correctio in quocumque dubio: ſicut medicus corporalis in re deſperata experiri poteſt medicinam dubiam: ut ex doctrina de conſcientia conſtat.

15 Circa *Tertiam* conditionem dubitatur : *quando ſit rectio neceſſaria?* Reſpondet Lorca ex vtili fieri neceſſariã, quãdo in promptu non eſt alius modus, quo proximus eruatur à miſeriâ & non eſt alius qui eamdem vtilitatẽ præſtet: tunc enim manifeſtè indiget proximus nobis, & tunc erit illi neceſſaria noſtra correctio. Ex quo ſequitur *primò* quod ſi proximus poſſit extrahi à peccato aliâ viâ, non erit neceſſaria noſtra correctio. Quod quidem dupliciter poteſt accidere. *primò* quia exiſtimo, ſufficienter conſulturum ſibi proximum abſque alterius monitione, quod colligere poſſumus, quia cognoſcimus ipſum, non eſſe propriæ conſcientiæ negligentem, & quia non infrequenter vtitur ſacramentis. *Secundò* poteſt etiam accidere, amovendo occaſionem peccandi. Sequitur *Secundò*, non eſſe noſtram correctionem neceſſariam quando eſt alius, qui illam exhibeat, caſu quòd præveniat opus, aut ſit moralis certitudo ab illo fore peragendam correctionem : nam ſi aliquod ex his non adſit, nullus excuſabitur, ſed omnes tenentur, & vnus magis quam alius, quod non omninò tollit obligationem ab omnibus.

His ſuppoſitis oritur difficultas. *Quando obliget? Vtrum ſcilicet his conditionibus ita prudenter concurrentibus ſtatim facienda ſit correctio, ut nullo modo poſſit differri?* Reſpondeo, non poſſe differri ſine ſpe maioris vtilitatis & abſque omiſſionis periculo, ſed ſtatim, exhibendam eſſe, non mathematicè, ſed moraliter & modo humano ; Et ſi dilatio non ſit maxima (inquit Lorca) non erit mortale. Quamuis ſotus affirmet, non eſſe illicitum differri correctionem, permittendo peccatorem labi in minora crimina, ut tandem confuſus faciliùs ſuam miſeriam agnoſcat & meliùs reſipiſcat. Quod ego non concedam, niſi ſpecialiter foret mihi revelatum, illum hominem ſic operaturum.

16 Inquires *primò* : *Quanta ſit obligatio huius præcepti?* Reſpondeo ex genere ſuo obligare ad mortale, loquendo de correctione circa mortalia. Sic Lorca cum communi ſententia & Auguſtino ſerm. de verbis Domini *ſi neglexeris convitiatorem corripere, pejor effectus es negligendo, quàm ille committendo.* Nihilominus eſt notandum, quòd omiſſio ſimilis correctionis poteſt fieri venialis ex imperfectione actus, verbi gratiâ, quis in animi præparatione deſideret ſalutem proximi, paratuſque eſt ſubſidium conferre, ſed ex quadam tepiditate & inadvertentia in exhibenda correctione retardatur, vel quia non ſatis perſpicit articulum neceſſitatis, vel ob aliam rationem ſibi viſam congruentem. De Correctione vero circa venialia iam diximus ſupra pertinere ſolùm ad prælatos.

Dubitabis *ſecundò. Si occurrant in eodem tempore duo caſus ſubveniendi proximo ; vnus in miſeria corporali extremè indigenti, & alius in miſeria ſpirituali?* Reſpondeo, Quod etſi in omnibus circunſtantiis ſublevari debet & præferri miſeria ſpiritualis ; tamẽ omnibus penſatis in ſimilibus caſibus occurrentibus, quod minorem dilationem patitur præferendum eſt.

17 Inquires *tertiò* : *An tanta ſit huius præcepti obligatio, ut cum diſpendio vitæ, vel alio graui incommodo corripere teneamur?* Affirmant S. Thomas, Adrianus, Caietanus & alij: quia ex communi doctrina bonum ſpirituale proximi præferendum eſt omni bono temporali. Aliqui verò intelligunt ſolum in extrema neceſſitate: ſcilicet quando proximus certo moraliter eſt moriturus in peccato, ſi non corrigatur. Quod maximè placet & tenet Lorca ſupra. Quod & fere recentiores omnes ſequuntur. Et in hoc ſenſu exponenda veniunt verba 1. Joan: 1. *In hoc cognoſcimus charitatem Dei, quoniam ille pro nobis animam ſuam poſuit, & nos debemus pro fratribus animas ponere* : Intellige in extrema neceſſitate, quando nullum eſt aliud medium ſublevandi proximum à miſeria, cum certitudine morali, quod ſi non apponatur, ſimul cum morte corporali æternam animæ mortem patietur.

18 Ultimò Inquires. *Quæ diligentia adhibenda ſit in adimpletione hujus præcepti?* Et ſuppono, ut ſuperius dixi ; vitium eſſe execrabile in perſonis privatis aliorum peccata inquirere, ut corrigantur. Hoc enim vitium ſcandaloſum eſt apud ſanctos & auctores. Excipiuntur tamen Prælati ab iſta regula, qui ſecundum illud Proverb. 7. *debent agnoſcere vultum pecoris*

ris sui, vocantur enim ab Ezechiele 3. num. 33. *speculatores*. Quod tamen intelligendum est cum illo satis grano D. Benedicti regula 64. de Abbate: videlicet quod Prælatus hac inquisitione *non sit turbulentus & anxius, nou sit inimicus, non sit Zelotypus & nimis suspicios us &c.* Hoc idem quod diximus de Prælatis, propter eamdem rationem intelligendum est de Parentibus respectu filiorum & Patrefamilias respectu domesticorum. Quod licet aliqui extendant ad viros doctrina & auctoritate præstantes in Republica, quos dicunt, non teneri inquirere peccata quæ corrigant, posse tamen, si velint, tamen hoc nullatenus admittendum est: ut constat ex dictis supra ex S. Thoma & aliis. Quo supposito omnes convenient, non esse necessariam extraordinariam diligentiam: vt mutare habitum, statum, neque transgredi statuta, neque acquirere eloquentiam, sed sufficere illam, quæ secundum prudentiam humanam humano & ordinario modo fieri potest.

Circa *Tertium* partem Quæstionis quæ est de ordine Correctionis fraternæ præscripto à Christo Domino, Nota *primò*: Christum dominum viã scandalis occludere intendentem, hãc medicinam scriptam nobis reliquisse: *Si peccaverit in te frater tuus, vade & corripe eum inter te & ipsum solum, si te audierit, lucratus eris frutrem tuum; Si autem te non audierit: adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut in ore duorum vel trium testium stet omne verbum; quòd si non audierit eos, dic Ecclesiæ.* Hæc verba præscribere hunc ordinem tantum sub consilio docuit Salniexen tom. 4. in Evang. tract. 17. Qui (ut notavit Lorca disp. 46. n. 2.) sequutus est nostrum Doctissimum Bernardinum de Arevalo, qui eleganti stylo hanc opinionem primus tenuit. Sequuntur aliqui recentiores ut Petrus Hurtadus disp. 163 §. 207. Et videtur esse opinio Soti, nostri Ovandi & D. Bonavent. super Lucam cap. 17. Communior tamen sententia, pro qua, plures citat & sequitur Gaspar Hurtadus, cap. 6 diff. 13. & affirmat prædictum ordinem præscriptum esse sub præcepto. Imò P. Lorca suprà oppositum appellat pernicios um dogma, Quod & eruditione sua ostendere conatur; sed abstrahendo à censura, pro decisione difficultatis.

Nota *Secundò*: Correctionem alteram esse judiciariam, quâ comperto crimine, probato testibus, rei confessione utitur judex, ferendo sententiam & taxando pœnam: alteram vero esse privatam, quæ communiter dicitur paterna, qua Superior sine testium strepitu, sine taxatione pœnæ, utitur occultè monendo peccantẽ, ut resipiscat, cujus crimen nemini indicat, nisi cui fortè sit ad emendationem necessum. Nota *tertiò* & advertè tres propositiones, in quibus omnes conveniunt circa præsens. *Prima* est quãdo frater emendari potest correctione privata & secreta, non est adhibendus testis aliquis, nec alicui crimen est indicandum. *Secundò* Spiritualis salus peccatoris præferenda est famæ ipsius, ita ut deferatur crimen ad alios & superiorem, quorum diligentia & & opera emendatio speretur: quia famæ jactura est minus malum, quàm ruina spiritualis. *Tertia* Bonum commune præferendum est privato, ita quod amittenda sit fama peccantis, si componi non potest cum bono communi. His premissis.

19 Sit prima Conclusio: *Præfatus ordo correctionis fraternæ præscriptus est sub præcepto per se loquendo, ita ut per se nou sit licitum aggredi secundum gradum nec tertium relicto primo, nec aggredi tertium relicto secundò.* Conclusio est certa, quam pluribus Sanctorum Patrum auctoritatibus probat Lorca supra Probatur autem *primò* ex textu Evangelico: nam eodem tenore verborum præcipitur ordo, quo singuli cadunt sub præcepto quando occurrit necessitas, ita etiam cadit ordo non prætermittendi antecedentem, ut exerceatur consequens. Probatur *secundò* ratione: quia correctio quando procedit ad testium inductionem, incipit lædere proximum in fama; sed charitatis ratio postulat, ut si fieri potest, subveniamus proximo absque læsione famæ: Quod observatũ est à Christo domino in prædicto ordine: ideo enim primò admonetur delinquens secreto, ut si fieri potest, nullus alius sciat; Quando verò oportet adhibere aliquem, prius adhibetur testis, quam denũcietur, Et propter eamdem rationem prælatus tenetur præmittere admonitionem ante sententiam, & tentare,

si

ſi poteſt corrigere ſubditũ ſuavi modo. Obſervandum tamen eſt: Hoc præceptum eſſe affirmativum & ideo non ſemper obligare, ſed quando charitas & recta ratio illud dictat. Unde ſi occurrant circunſtantiæ in quibus recta ratio dictet, licere vel expedire invertere hunc ordinem, tunc non obligabit præceptum: ut notat D. Thomas quodlib. 11. art. 13. Difficultas ergo eſt: Quando liceat mutare hunc ordinem?

20 Sit ſecunda concluſio: *Si delictum proximi ſit publicum, publicè ſtatim corripi poteſt, ſine ſecreta admonitione præmiſſa.* Eſt ſententia certa inter Theologos & Canoniſtas agentes de Correctione judiciali. Conſtat ex 1. Ad Timoth. 5. *Peccantem coram omnibus argue, ut cæteri timorem habeant.* Et in hoc ſenſu intelligitur illud Levitici 19. *Publicè corripe fratrem tuum*, ut notat Auguſtinus. Addidit Chriſtus Dominus illam particulam *in te*, ut ſignificaret ſe loqui de peccato occulto & facto ſolùm *coram te*: ita interpretantur plures Patres: Auguſtinus ſerm. 16. de verbis Domini & D. Thomas quodlib. 11. art. 12. & alij. Ratio concluſionis eſt: quia correctio peccati publici, non tam ad bonum ejus qui corripitur, quàm aliorum refertur: ut indicavit Apoſtolus per ly: *ut cæteri timorem habeant*: præſertim quia ſi peccatum ſit publicum, jam proximus diffamatus eſt, ut contra illũ poſſit judicialiter procedi.

Adverte tamen, ita debere eſſe publicam correptionem, qualiter peccatum eſt publicum. Unde ſi non ſit notorium, videlicet quia infamiâ divulgatum, aut quia in judicio convictum, aut denique quia in majori partè viciniæ aut collegij compertum eſt, de quo videndus noſter Portel fol. 262. num. 9. non licèt illud omnino publicè corripere; ſi vero ſit ita publicum, licebit: ſemper igitur pro ratione ſcandali & neceſſitatis adhibenda eſt correptio. Unde dicunt Aliqui: Quando peccatum eſt notum duobus, non oportere ſervare illum primum gradum correctionis, ſed ſtatim poſſe adhiberi illos duos teſtes. Quod fortaſſe verum eſt, ſi neceſſitas inſtat ad vitandum eorum ſcandalum, tamen ſeclusâ hac neceſſitate, conſultiùs eſt ſervare ordinem Evangelij, nam licet tunc verè non corripiatur proximus, mutando ordinem, tamen quoddam genus contumeliæ & maximi pudoris patitur, ſi coram aliis reprehenditur: Quare melius erit ſingulis occultè ſubvenire; Et ſub veniali ſaltem erit ad hoc obligatio. Item idem cum proportione dicendum eſt in peccatis publicis, ſi poſſet ſubveniri & proximo & ſcandalo publico ſine publica reprehenſione: nimirum ſecretè corrigendo fratrem, & efficiendo ut ipſe ſuo bono exemplo tollat ſcandalũ: Quod tamen rarò accidit.

21 Tertia concluſio. *Si peccatum cedit in damnum alterius, præcipuè boni communis, etiam ſi occultum ſit, poteſt moraliter loquendo, ſtatim denunciari, relinquendo duos primos gradus correctionis; Ni fortaſſe eſſet certa & firma ſpes per illos poſſe ſubveniri bono communi ſufficienter.* Eſt etiam certa, ſi intelligatur cum reſtrictionibus mox addendis. Et probatur, quia bonum cõmune præferendum eſt & illi ſufficienter providendum, etiam cum aliqua infamia proximi: iuxta tertiam propoſitionem ſupra præmiſſam. Tamen notanda eſt differentia inter peccata cedentia contra bonum commune & reliqua, quòd circa illa oportet, ſpem fructus habendi obſervato ordine, debere eſſe certiſſimam & & præſentaneam, & ſufficienter providentem non ſolùm in præſens, ſed etiam in futurum, quod conſtat ex ſtricta obligatione ſervandi bonum commune; Quæ tamen ſpes cum rarò habeatur: ſiquidem qui in hæc peccata incidunt, præcipuè ſi ſit peccatum hæreſis, rariſſimè corriguntur, regula moralis eſt, poſſe in his peccatis ſumi initium à denuntiatione. Secunda differentia eſt, quòd cum delictum proximi non eſt contra bonum commune, ſemper perſiſtitur in ordine correctionis fraternæ & denuntiationis Evangelicæ: ſiquidem hîc ut præcipuum finem intendere debemus lucrari fratrem noſtrum; Quando verò eſt contra bonum commune, quaſi tranſgredimur hunc ordinem & pertranſimus ad denuntiationem judicialem, & ſaltem miſcemus illam: ſit enim abſolutè & ſimpliciter, ut modo quo iuſtè potuerit ſuperior, ſive ut Pater, ſive vt iudex provideat bono communi. Ideoque in hoc caſu non emendationem fratris, ſed bonum commune per ſe primariò intendimus.

mus. Et hinc etiam oritur alia differentia: quòd in delictis merè privatis denuntiatio non debet fieri ſine aliquo teſte, tamen in his, quæ ſunt contra bonum commune, aliquando expedit admonere ſuperiorem etiam ſi nullus ſciat præter me: quia eſt valde neceſſarium, ut ſuperior ſciat & poſſit vigilare.

22 Sed Inquires. *Quid debeat fieri, ſi peccatum proximi eſt in nocumentum privatæ perſonæ: ut ſi alteri paratur mors.* Reſpondeo charitatem obligare etiam adſubveniendum privato proximo, quamvis non æquè ac bono cõmuni. Et ideo hîc magis providendũ, ut ſubveniatur vni cum minimo detrimento alterius. Itaque tentandum eſt admonitione ſecreta, ſi eſt ſpes, quia & id facilius eſſe poterit: cum hæc peccata non ſemper oriantur ex magna corruptione morum, & pro ratione periculi & damni magis vel minus certa ſpes ſufficiet; quod ſi hæc via non habet locum, & infamandus eſt aliquando proximus, comparanda ſunt dettimenta & regulariter præferendum eſt ius innocentis & illi favendum: nam cæteris paribus, immo cum aliqua inæqualitate defendere licet innocentem etiam cum damno aggreſſoris. Quod intelligendum eſt etiam cum reſtrictione prædicta: nimirum quando ſervato ordine charitatis vtrique ſubveniri non poteſt & famæ proximi & malo alterius ita imminenti.

Dices. Ergo ſi Petrus eſt homicida occultiſſimus, & tamen Paulus propter ſuſpicionem vel falſos teſtes propter idem homicidium morte damnatus eſt, tenebor, vel ſaltem licebit mihi, revelare homicidam. Reſpondeo cum Suar. diſp. 8. ſect. 6. ſi homicida Petrus per calumniam eſſet cauſa periculi alterius, licere & teneri revelare homicidam; ſi verò in ea re Paulus eſt innocens, ſed aliunde ortus eſt rumor: non licebit revelare illum: quia non eſt ſubveniendum proximo cum tanto periculo vel damno alterius, qui revera in illo ſecundo periculo eſt innocens. Vnde neque ipſe tenetur ſe prodere ſecus verò eſſet, ſi crimen eſſet probabile in judicio, & aliquis vellet procedere via accuſationis: poſſet enim tunc procedere ſervato ordine juris.

23 Quarta concluſio: *Hæreticus dogmatiſta deferendus eſt ad judices fidei, ut ipſi ſive iuridicè paternè pro ſive videant. Nec opus eſt aliquâ monitione ſecretâ.* In hac conveniunt omnes & probatur: quia peccatum iſtius valde pernicioſum eſt communitati fidelium: nam *ut cancer ſerpit ex* 2. Timoth. 2. Præferendum ergo eſt bonum commune, atque adeo denuntiandus eſt. Sed dices: Item Apoſtolus ad Titum. 3. dicit: *Hæreticũ hominem poſt vnam aut alteram admonitionem devita.* Reſpondeo *primò* loqui ibi Paulum non de omnino pertinacibus. Reſpondeo *ſecundò*: ibi tantum loqui cum Tito, qui erat ſuperior & Prælatus; non verò ſic cum aliis. Inferes: Ergo cum hæreticis nullatenus obſervandus eſt ordo correctionis. Reſpondeo debere ſervari per ſe loquendo, ut abſolutè ſtatuimus in prima concluſione; tamen cum accidat, hoc peccatum inficere omnem communitatem, propter hoc accidens præferendum eſt bonum commune famæ ipſius hæretici: quia ſine detrimento ipſius mederi non poteſt communitati.

Hinc inferendum eſt: Quemcumque hæreticum, quacumque ratione ſit talis, quàm primum agnoſcatur in provinciis Hiſpaniæ extra confeſſionem, deferendum eſſe. Et ratio eſt, quia de iſtis non ſtat probabilis emendatio ex correctione ſecreta, & aliàs prudenter timemus aliis eſſe nocituros: ergo cum iſtis non eſt ſervandus ordo correctionis: cum ſufficienter quis eorũ præmonitus ſit per pœnas ab Eccleſia impoſitas ad coercendum hæreticos. Dices: poteſt quis materialiter eſſe hæreticus, exiſtimans, ſe ab Eccleſiæ Romanæ ſenſu non defeciſſe, ergo hic monendus eſt ſecretè. Reſpondeo, ita eſſe, ſi verò poſt præmiſſam monitionem reincideret, deferendus ad tribunal inquiſitionis.

24 Inquires: *Hæreticus occultus, quem certò ſcimus, depoſita hæreſi, rediiſſe ad Eccleſiam, deferendus eſt ad inquiſitionem?* Affirmat Suarez ſtando in jure poſitivo, negat per ſe loquendo & ſtando jure naturali. Sed abſolute dici poſſet cum Toleto, Sa, Navarro & Valentia adhuc ſtando iure poſitivo non eſſe deferendum. Immo addi poſſet cum prædictis auctoribus,

ctoribus, posse non denuntiari hæreticum, quem satis probabiliter speramus recessurum esse ab hæresi occulta, monitione secretâ: quia in hujusmodi casibus cessat finis legis positivæ, qui est, ut denunciatus resipiscat, ergo dum hoc absque læsione famæ ejus haberi posset per monitionem secretam, per quam prudenter existimari posset recessurum esse ab hæresi, non esset denuntiandus: maximè cum instet lex naturalis & correctionis ordo: per se loquendo hoc probabiliter dici posset ante decretum congregationis generalis sanctæ Romanæ Inquisitionis habitæ feriâ quintâ die octava Julij anno 1660. coram SS. Domino nostro Alexandro VII. ac Eminentiss. Cardinalibus: In eo enim præcipitur: denuntiandos esse *quoscunque de fide quomodolibet etiam leviter suspectos*: Quo decreto prorsus corruunt omnes opiniones huc usque receptæ apud Theologos: nam vel supponit correctionem fraternam prout, Matth. 18. non esse præceptam prout nonnulli dicunt, vel in isto & similibus criminibus locum habere non posse.

Infertur ex dictis: Si Pater moliatur Patriæ perniciem, & aliter revocari non possit, nisi denuntietur, denuntiandum esse à filio, nullâ secretâ monitione præmissa: siquidem bonum cõmune præferri debet privato: Quod & magis certum est de aliis personis minus coniunctis. Item quando quis desperat delinquentis emendam per monita secreta, eam tamen sperat per correctionem secretam Pastorum, tenetur deferre iuxta superius dicta. Denique sequitur, quando peccatum fratris est occultum, & in nullius tertiæ personæ detrimentum vergit, cum restrictionibus tamen supra conclusione 3. adductis, tunc ex præcepto charitatis servandum esse ordinem correctionis, ut ante denuntiationem præcedat secreta admonitio. Dicitur autem in proposito peccatum occultum, illud quod non est notorium, neque generat publicum scandalum, quamvis ab aliquibus sciatur, immo licet sit aliquis rumor.

25 Obiicies *primò* D. Thomam quodlib. citato, vbi docet si sit spes fratrem corrigendum per meam admonitionem, non debere me denuntiare Prælato; si autem speretur melius emendationem consequendam per Prælatum, & Prælatus sit pius, discretus, spiritualis, odio liber ergo subditum, posse ipsi denuntiari: quod non est dicere Ecclesiæ, quia non dicitur ei ut Prælato, sed ut personæ conducenti ad correctionem proximi. Respondeo S. Thomam non docere, prætermittendam esse primam correctionem in omni casu, seu potius admonitionem inter te & ipsum solum, sed post ipsam loco testis posse induci Prælatum. Quare illa particula D. Thomæ *statim ac sciat*, qua nititur contraria sententia, referenda est ad tempus privatæ admonitionis jam factæ: ut constat ex processu articuli; quã præcessisse supponit D. Thomas & postea inquirit: An statim denunciandum sit prælato peccatũ proximi? & distinguit de cõditionibus Prælati. Igitur fieri potest denuntiatio ad ipsũ seu ipsi ut testi, quod non invertit ordinem charitatis, sicut invertit denuntiatio ad ipsum ut ad Prælatum & Pastorem, præsertim cum hoc ordine servato fructus correctionis speratur, qui in rei veritate non minor erit, quam si denuntiatio fiat ad ut ad ipsum Prælatum, propterea observanda est conditio Prælati, ne invertatur ordo charitatis provt præscriptus est à Christo domino.

26 Obiicies *secundò*: Non (ut communiter dicitur) in Religionibus servatur hic ordo correctionis fraternæ: Siquidem in constitutionibus Dominicanorum habetur, immediatè esse denuntianda delicta superiori; Et idem habuit D. Bonaventura in expositione nostræ regulæ. Immo apud PP. Iesuitas exstat & observatur de facto statutum, quo præcipitur: teneri quemquam delictum fratris immediatè denuntiare Prælato, prætermissis primo & secundo gradu correctionis. Respondeo etiam in religionibus observari debere ordinem charitatis. Nec vllam differentiam invenio, nisi quod inter Religiosos frequentiores occurrant occasiones, in quibus circunstantiæ adsunt, ob quas, ut diximus recta ratio dictat, non teneri nos ad observandum prædictum ordinem. Hæ autem circunstãtiæ videri possunt apud omnes PP. Iesuitas, qui hanc materiam attingunt;

ti poſſe aut debere ordinem correctionis, niſi ob regulas generales ſupra aſſignatas, quæ omnibus cum proportione ſive religioſis ſive ſæcularibus applicari debent. De Conſtitutionibus Dominicanorum dubito. Et Quidquid ſit de ſenſu & intelligentia ſtatuti Bonaventuræ, nunc tale non exſtat: nam ſolæ conſtitutiones Barchinonenſes obſervantur in noſtra Religione, & in iſtis non eſt veriſſimile ſtabiliri aliquid contra præceptum Evangelium. Et de antiquioribus non curandum: quia jam non ſunt in uſu: ut ait Portel dub. Reg. verbo *Correctio*, in additionibus n. 5.

Contra ſtatutum vero P.P. Jeſuitarum, ſi ut refertur exſtat, ita quod de omni peccato etiam occulto abſolutè procedat, non obſtantibus quibuſcumque circunſtantiis, ſic argumentor diſputationis gratiâ, & probo, vel nihil novum in ipſo præcipi, vel non obligari ad ipſũ abſolutè & ſimpliciter pluſquã reliquos religioſos & fideles. Et in primis vel requiritur ad confirmationẽ hujus ſtatuti auctoritas Põtificis, vel non? (Quod communiter Reſpondetur ab ipſis;) Quodcumque dicas, non eſt admittendum, ergo. Dicunt, requiri ad hoc ut obliget in omnibus caſibus. Sed Contra ordo correctionis fraternæ prædictus eſt legis naturalis & Divinæ; ſed lex naturalis & Divina non poteſt mutari aut perverti à Summo Pontifice: ergo vel non requiritur auctoritas Summi Pontificis, vel ſi omnes caſus amplectitur, non tenebit. Reſpondent, quòd ratione alicujus circunſtantiæ poteſt mutari lex naturalis aut divina: quia tunc jam non ſtat materia requiſita illius præcepti de ſervando ordine correctionis fraternæ: ut patet ſecundum opinionem probabilem, quando quis non poteſt confiteri ſuum peccatum abſque læſione famæ alterius, poteſt illud confiteri, non obſtante præcepto naturali ſervandi famam proximi; Circunſtantiæ autem, quæ in præſenti caſu adſunt, eſt bonum commune, quod præferendum eſt particulari. Contra: ſtante hujuſmodi circunſtantiâ, etiamſi non adſit auctoritas Pontificis, obligat, ut quis accedat ad tertium gradum correctionis, prætermiſſis primo & ſecundo: ut ſupra diximus de peccato hæreſis, ergo non requiritur auctoritas Pontificis. Dices: Ad hoc requiri: nam cum non poſſit certò ſciri, an & quando adſunt illæ circunſtantiæ; hinc eſt, quod ſummus Pontifex declarat, quod in omni caſu propter bonum commune adſunt illæ circunſtantiæ.

Sed Contra, Ergo quando certò ſcio, quod non adſunt illæ circunſtantiæ, ſcilicet bonum communitatis vel ſcandalum, teneor recurrere ad Prælatum; Imò & ſi adſit, dummodo etiam adſit certa ſpes emendationis quo vitamus periculum nocumenti communitatis: ut conſtat ex ſuperius dictis. Probatur: quia tunc præceptum naturale & Divinum manet in ſua vi. Reſpondebis, quòd quamvis maneat in ſua vi, tamen circunſtantia illa, quòd ſervetur præceptum poſitivum, generaliter adeſt. Contra Sic argumentor: Quando ſunt duo præcepta contraria vel quaſi contraria unum naturale & aliud poſitivum, ſervandum eſt naturale; ſed in illo caſu illa duo præcepta ſunt contraria, & unum eſt naturale, ergo ſervandum eſt naturale, ergo non obligat poſitivum. Deinde, quando non adeſt ſpes quod frater emendabitur, non tenetur quis ſervare illud præceptum poſitivum divinum videlicet illum ordinem præſcriptum à Chriſto Domino, ergo veſtra conſtitutio procedit, etiam quando ſpes adeſt; ſed hoc eſt abſurdum & non admittendum: ergo. Probatur minor: nam ſi propter aliquam rationem obligaret veſtra conſtitutio maximè propter bonum commune; ſed ſic eſt, quòd quando adeſt ſpes correctionis fratris abſque læſione famæ, poſſumus reſpicere ad bonum commune ſervata famâ fratris: ergo non obligat veſtra conſtitutio. Probatur minor: nam bonum commune eſt, ut ille corrigatur & emendetur & ex hoc vitetur ſcandalum; ſed quando adeſt prædicta ſpes, ſufficienter ſuccurrimus bono communi per privatam correctionem abſque læſione famæ proximi, ergo quando adeſt prædicta ſpes, non tenet veſtra conſtitutio.

Reſpondent. Quod efficacius occurritur bono communi & etiam particulari delinquentis per denuntiationem, quàm per privatam admonitionem. Sed Contrà: quia licet hoc ſæpe contingat, ſæpe tamen

tamen contingere poteſt oppoſitum: ſufficienter ſcilicet & efficacius emẽdari delictum & ſecludi ſcandalum per privatam admonitionem. Et ultra hoc in tali caſu clamat jus naturale famæ fratris ſervandæ, ergo in tali caſu non ſolùm non oportet denuntiare fratrem, ſed nec licitè poſſumus nec debemus, ſed potiùs ipſum fraternaliter & charitativè admonere. Quod ſi dicas: Jam fratrem ex quo ceſſit juri ſuo privato propter bonum communitatis, non habere locum querelæ, nec ullam fieri injuriam juri ſuo. Reſpondeo: Ex hoc nihil dici, nam fere non eſt poſſibilis vel licita alia juris ceſſio, niſi quæ in bonum commune cedat, ergo ſi ex emendatione fratris utrumque habeatur, utrique ſubvenire debemus ex jure naturali; Nec eſt quiſquam Dominus ſuæ famæ, niſi quando ceſſio ejus vergit in bonum commune: ſicut patet in Carthuſiano, qui renuntiat juri ſuo naturali de ſervanda vita in manifeſto periculo mortis per eſum carnium (quamvis & multi dubitent, ut ait Lorca, de valore iſtius ſtatuti) Hoc enim facit ob bonum excellentiæ ſuæ Religionis, Et ex hoc fit ſatis Portel ſup. n. 2. ergo cum ſpes: adeſt correctionis fratris & ex hoc ſubveniendi bono communitatis & Religionis P.P. Jeſuitarum, non erit licita ceſſio juris propriæ famæ, ergo nec perverſio ſeu omiſſio ordinis in correctione fraterna. Maneat ergo, præceptum de ſervando ordine in correctione fraterna æqualiter omnes fideles obligare, æqualiter etiam concurrentibus omnibus circunſtantiis ad ejus obligationem ſupra aſſignatis & requiſitis.

QUÆSTIO VIII.

Utrum homo in natura lapſa ſine auxilio ſpeciali gratiæ ſolis viribus liberi arbitrij poſſit diligere ſuper omnia Deum ut Auctorem naturæ; vel ſaltem aliquod opus bonum Morale operari.

1 NOTA *primò*: Deum & eſſe *auctorem naturæ*, quatenus creat & conſervat hoc Univerſum, & providet unicuique creaturæ bona convenientia ſecundum propriam eſſentiam. Sub qua ratione cum Deus cognoſcitur & amatur, dicitur amari ut auctor naturæ; Et eſſe *auctorem ſupernaturalem*, quatenus per ſpecialia quædam dona ducit creaturas rationales ad beatitudinem ſupernaturalem, & confert illis gratiam & gloriam, quâ ratione eſt amabilis ut auctor ſupernaturalis. Hanc duplicem acceptionem tradit diſertè Scotus quodlib. 17. num. 2. & num. 6. & 3. d. 27. per totam, eam recipiunt omnes Theologi: Imò tenenda eſt & authoritate Pij V. & Gregorij XIII. in Bulla damnationis propoſitionum Michaelis Baij, ubi damnantur ejus propoſitiones 34. 36. & 38. quæ contra hanc diviſionẽ pugnabant. Quamvis de utriuſque actus diſtinctione, an ſit ſecundum ſubſtantiam vel ſecundum modum; an ex parte rationis formalis objecti vel ſecus, multas contineat difficultates, quæ longiorem requirunt diſputationem, & non maximi momenti.

2 Nota *ſecundò*. *Amorem* ſeu *dilectionem* univerſaliſſimè ſumptam dividi à Scoto 2. dict. 6. quæſt. 1. num. 2. & quæſt. 2. num. 3. & 4. d. 49. quæſt. 5. num. 2. & ab omnibus Theologis ex Philoſopho 1. Ethicor. cap. 6. in *amorem amicitiæ & concupiſcentiæ. Amor amicitiæ eſt Complacentia in in aliqua re propter ipſam. Amor concupiſcentiæ eſt volitio rei ut eſt bona alteri.* Verbi gratiâ, ſi volo Petrum eſſe divitem, diligo Petrum amore amicitiæ; divitias verò amore concupiſcentiæ. Uterque amor poteſt verſari circa Deum tam ut auctorem naturalem, quàm ſupernaturalem. De amore amicitiæ erga Deum auctorem naturalem diſſentit Vaſquez 1. 2. diſp. 195. cap. 2. & citat Scotum pro ſua ſententia: cum aperte Doctor teneat oppoſitum dict. diſt. 27. loco citato: Et ratio eſt evidens: quia Deus ut actor naturæ eſt ſummum bonum in ſe, ergo amabilis propter ſe ipſum. Sit ne hujuſmodi amor vera & propria amicitia? alia quæſtio eſt. Scotus ibidem vocat *ſuper amicitiam*: quia non eſt inter æquales. Quoad amorem *concupiſcentiæ* Durandus 1. diſt. 1. quæſt. 2. & alibi ſæpius negavit, ſi ſit bene ordinatus,

poſſe habere Deum pro objecto: quia ſequeretur, Deum amari propter hominem, ſi amaretur ut bonum hominis; Sed oppoſita aſſertio eſt omnino vera & communis, tractat. de Beatitudine & de Spe: nam Deus verè eſt ſummum bonum noſtrùm, in cujus poſſeſſione noſtra felicitas cõſiſtit: ergo poteſt ſub hac ratione ordinatiſſimè amari, referendo tamen, ut notavit Richardus 3. d. 26. art. 7. quæſt. 2. ipſam poſſeſſionem Dei in ejus gloriam. Unde corruit fundamentum Durandi.

Nota *tertiò* ex Scoto, dicta diſt. 27. num. 16. illam particulam *ſuper omnia* poſſe intelligi *extenſive* (alio nomine dicitur *appretiative*) id eſt, ut homo plus diligat Deum quam omnia alià, & potiùs vellet omnia alia non eſſe, quàm Deum non eſſe; Et *intenſive*: id eſt, ut ex majori affectu diligat Deum, quàm omne aliud. Poteſt autem utroque modo diligi ſuper omnia tam amore amicitiæ quam concupiſcentiæ: quia ut diximus, qui ordinatè amat Deum ſibi, non diligit ſe pluſquam Deum, ſed hoc complexum, ſe eſſe Beatum aut Dei poſſeſſorem in ipſum Deum ordinat, ſive hoc fiat eodem actu ſive diverſis, de quo aliàs.

3 Nota *quartò* dilectionem Dei ſuper omnia, aliam eſſe *affectivam*, aliam *effectivam*? *Dilectio Dei affectiva eſt abſoluta volitio, qua homo ſe & omnia refert in Deum cum propoſito abſoluto & efficaci placendi ei in omnibus & nihil admittendi contrarium amicitiæ ejus.* Dicitur *abſoluta volitio* ad diſtinctionem volitionis conditionatæ, quæ explicatur per verbum *Vellem*: qui enim tantùm ſub conditione vellet placere Deo, eo ipſo non amat illum ſuper omnia. Per hunc actum abſolutum *refert homo ſe & omnia in Deum*: quia cum non ſolùm diligatur Deus, ſed etiam plus quam aliæ res, omnes debent referri in illum ut in objectum magis dilectum. Additur in definitione *cum propoſito abſoluto & efficaci &c.* quia licet hic actus formaliter tantum tendat in Deum, tamen concomitanter annectit ſibi proſequutionem omnium obiectorum quæ Deo placent, & fugam omnium quæ Deo diſplicent. Tandem ponitur: *Nihil admittendi contrarium amicitiæ eius*, quibus verbis exprimitur intentio formalis vel virtualis declinandi omnia peccata mortalia, quæ ſola opponuntur amicitiæ Divinæ: nam venialia tametſi ſint præter amicitiam, non tamẽ illã tollunt: quia qui illa cõmittit poteſt manere coniunctus Deo habitualiter, excludendo omnes graues offenſas, ac proinde amicus. Dilectio *effectiva Dei ſuper omnia habet eaſdẽ proprietates & præterea extenditur actu ad exequutionem illius propoſiti efficacis vitandi quidquid eſt contra amicitiam Dei.* Itaque dilectio effectiva non differt ab affectiva eſſentialiter, ſed extrinſecè per denominationem ſumptam ab omnibus actibus per longum tempus vel per totam vitam elicitis ex affectu placendi Deo eiuſque amicitiam conſervandi; Et ut clarius dicam: dilectio affectiva implet præceptum illud affirmativum: *diliges Dominum Deum tuum*; effectiva implet omnia præcepta. Et Nota quamcumque dilectionem Dei ſuper omnia eſſe de ſe effectivam quamdiu durat: *nam plenitudo legis eſt dilectio* ad Rom. 13. Quare quæ per excellentiam dicitur effectiva ſolùm videtur addere diuturnitatem vel multiplicationem plurium actuum amoris, qui ob ſuam efficaciam nihil contrariũ amicitiæ Dei patiantur, omnes tentationes vincãt & perſeverantiam vel ſaltem conſtantiam alicuius momenti in dilectione tribuant.

4 Prima Concluſio: *Homo lapſus ſine ſpeciali auxilio gratiæ poteſt diligere ſuper omnia Deum ut auctorem naturæ dilectione efficaci affectiva.* ita Sco. 1. d. 17. q. 2. n. 21. & 2. d. 28. n. 7. & pluribus aliis in locis, ſed expreſſiùs 3. d. 27. num. 13. *Ratio naturalis oſtendit naturæ intellectuali eſſe aliquid ſummè diligendum: quia in omnibus actibus & objectis eſſentialiter ordinatis eſt aliquod ſupremum objectum ſic diligibile; ratio autem naturalis non oſtendit aliud à bono infinito eſſe ſummè diligendum: quia ſi ſic, igitur charitas inclinat in oppoſitum ejus quod dictat ratio recta, & ita non eſſet virtus, igitur dictat ſolùm ſummum bonum infinitum eſſe ſummè diligendum, & per conſequens voluntas hæc poteſt ex puris naturalibus.* Nec vertenda eſt in dubium mens Doctoris, eo quòd ibi quærit: *Vtrum natura ſine habitu infuſo poſſit elicere actum dilectionis Dei ſuper omnia?* Ut patet ex titulo tertij art. poſito ibi num. 2. Unde colligunt aliqui,

aliqui, Scotum non ſenſiſſe, voluntatem poſſe diligere Deum ſuper omnia ſine auxilio gratiæ, ſed tantùm ſine habitu charitatis; ſed ſi verba à nobis citata attentè conſiderentur, conſtabit, omnem gratiam excludere: quia voluntas operans ex auxilio gratiæ nõ poteſt dici operari *ex paris naturalibus*. Item diſcurſus Scoti idipſum apertiſſimè convincit: quia argumentatur ab eo quod dictat ratio naturalis, excludendo notitiam omnem infuſam. Quare cenſendus eſt Scotus clariùs noſtram concluſionem docere non potuiſſe, Et nomine habitus infuſi intellexiſſe quoad illã difficultatem quidquid gerit vicem habitus, ut auxilium ſpeciale. in quo ſenſu hæc quæſtio diſputatur ab omnibus Theologis. Nec oppoſitum ſentit quodlib. 17. n. 2. *Plures actus dilectionis ad quos naturaliter inclinamur poſſumus poteſtate naturali elicere, licet non omnes, quia ad perfectiſſimum circa vltimum finem eſt inclinatio naturalis licet ad illud non poſſit natura attingere ex ſe.* Ex quo loco colligit Vega lib. 6. in Trident. c. 28. & Sotus lib. de nat. & grat. cap. 23. Doctorem negaſſe actum dilectionis Dei ſuper omnia viribus naturæ: quia putant hunc dici ab ipſo actum perfectiſſimum circa vltimum finem; ſed diſcipuli Scoti facile intelligimus, quid ſibi velit Doctor: cum enim ipſe ponat inclinationem naturalem ad claram Dei viſionẽ & fruitionem; Et fruitio patriæ ſit abſolutè perfectiſſimus actus, hunc vtique negat naturali poteſtati, licet concedat inclinationi. Quæ eſt explicatio Lycheti & debet eſſe omnium Scotiſtarum. Scoti opinionem tenent ex antiquis Godfredus quodl. 14. quæſt. 6. Henriquus quodl. 14. quæſt. 12. Gabriel. 3. d. 27. art. 3. dub. 2. Aliacenſis ibid. Almaynus quæſt. 1. dub. 2. & tract. 2. Moral. cap. 9. Ant. Andreas 2. d. 28. quæſt. 1. Durand. 3. d. 29. quæſt. 2. Marſilius 2. quæſt. 18. art. 2. Argentina. 3. d. 2. quæſt. 1. art. 2. Adam. 1. dict. 1. quæſt. 10. Altiſſiodorenſ. lib. 2. ſum. tr. 1. cap. 6. Caiet. tom. 1. opuſculor. tract. quæſt. 1. Ex recentior. Sotus lib. 2. de natura & grat cap. 14. Canus relect. de Pœnit. part. 5. §. *tertiò etiam*. Molina in concord. quæſt. 14. art. 13. diſp. 14. memb. 3. Medin. 1. 2. quæſt. 109. art. 3. Bañez 2. 2. quæſt. 10. art. 1. Zumel. 1. 2. quæſt. 109. art. 4. diſp. 2. ac tandem Lorca diſp. 5. de grat. fatetur, nullo argumento probari poſſe, impoſſibilem eſſe hunc actum viribus naturæ, & ideo ſatis probabiliter adſtrui, refertque pro eadem ſententia D. Thom. 2. 2. dict. 33. quæſt. 2 art. 2. *ad vltimum*; Nec ſolum ipſe, ſed alij ex citatis D. Thom. ſectatoribus 3. Doct. in hoc ſenſu interpretantur, de quo liberum cuique eſto iudicium.

Probatur concluſio ratione Scoti verbis citatis: voluntas hominis lapſi poteſt viribus naturæ ſine ſpeciali auxilio elicere actum circa quodcumque objectum à ratione naturali dictatum, niſi adſit ſingularis aliqua difficultas; ſed ratio naturalis dictat, Deum ut auctorem naturæ eſſe diligendum ſuper omnia, ergo voluntas poteſt ex propriis viribus illum ſuper omnia diligere. Hic eſt proculdubio validiſſimus ſyllogiſmus ac planè concludens, cuius major probatur à proportione vtriuſque potentiæ: quia intellectus proponit voluntati obiectum, ut ipſa illud proſequatur; Nec eſt perceptibile, lumen naturale fruſtra aliquid proponere, cum non ſit facultas naturalis quæ illud poſſit amare; Immo voluntas ſi amare non poteſt naturaliter, quidquid naturaliter proponitur, vel non eſſet libera, vel eſſet mala: cum ad bonum naturale proſequendum non habeat vires; Hæc autem voluntatis facultas manet in natura lapſa, ſicut aliæ perfectiones naturales ergo &c. Addimus autem in maiori *niſi adſit ſingularis difficultas:* quia loquimur modo abſtrahendo ab impedimentis extrinſecis & tentationibus, quæ actum Divinæ dilectionis reddere poſſunt difficiliorem aut moraliter impoſſibilem, de quo infra; ſed cum huiuſmodi difficultates non ſemper occurrant, nihil conducit earum conſideratio ad hanc quæſtionem, vbi ſolùm attendi debent vires phyſicæ potentiarum. Minor primi ſyllogiſmi facilè oſtenditur: ratio naturalis dictat, inter omnia bona naturalia eſſe aliquod ſupremum & ſummum bonum, cui alia eſſentialiter ſubordinantur & à quo originem ducunt & dependent; cumque eadem ratio dictet, quodcumque bonum eſſe diligibile, etiam dictabit, ſupremum bonum eſſe ſuper omnia diligendum. Qua propter præceptum de dilectione Dei authoris naturæ pertinet ad

legem naturalem, obligaretque hominem in pura natura. Ex quibus euidenter infertur noſtra concluſio.

5 Dices *primò* Hoc dictamen *Deus ut auctor naturæ eſt propter ſe diligendus ſuper omnia amore benevolentiæ ſeu amicitiæ*, non poſſe ab intellectu illuſtrato tantùm lumine naturali proficiſci. Sed contra, quia nulla diſparitas non ſolùm ſufficiens ſed neque apparens aſſignatur inter hoc obiectum & alia diligibilia: ſi enim lumen naturale dictat, Patrem plus amandum eſſe quàm fratrem & fratrem quàm alienigenam & ſic dictat ordinatè de obiectis amabilibus, cur non dictet, amandum eſſe ſuper omnia eum, qui bonitate excedit omnia? alioquin ſequeretur hominem in pura natura habiturum præceptum impoſſibile: quia teneretur ad dilectionem Dei, nec haberet dictamen ſupernaturale, ſine quo impoſſibilis eſt talis dilectio.

Dices *ſecundò* cum Suarez lib. 1. de grat. cap. 34. dictamen naturale non proponere ſummum bonum ſuper omnia diligendum, ut attingibile viribus naturæ: Et ratio eſt quia huiuſmodi dilectio includit diuturnam obſervationem totius legis naturalis, quam ſine gratia eſſe impoſſibilem, communis conſenſus Theologorum affirmat, ergo etiam ipſa dilectio eſt viribus naturæ impoſſibilis: quia quod ſine gratia obſervare non poſſumus, quomodo ſine gratia poterimus proponere efficaciter? ſicut ait Ariſtoteles 3. Ethicor. cap. 2. docens diſcrimen inter voluntatem & electionem: *voluntas quidem eſt circa ea, quæ per ipſum qui vult, nequaquam agerentur: volumus enim hiſtrionem aliquem vincere certamen; at eligit talia nemo, ſed ea quæ per ſe ipſum exiſtimat fieri poſſe.* Ergo ſi ſecundum Philoſophum repugnat eligi impoſſibilia, etiam repugnabit efficaciter proponi naturaliter, id quod naturaliter cernitur impoſſibile. Sed contra: nam illud principium: *Non poteſt proponi viribus naturæ, quod per eaſdem vires non poteſt exequi vel adimpleri* eſt omnino falſum vel ipſo Suarez teſte, qui dicto lib. cap. 29. num. 13. cum communi Theologorum ſententia concedit, amorem aliquem concupiſcentiæ viribus naturæ, quo proſequamur Deum ut bonum nobis conveniens; nec tamen eſt poſſibile ſine gratia conſequi Deum ſub illa ratione, aut per totam vitam illud ſupremum bonum ita appetere, ut nulla tentatione vel metu etiam mortis ab eius proſequutione diſcedamus. Eſt & alia inſtantia inſolubilis: Homo in gratia Dei exiſtens poteſt diligere ſupernaturaliter Deum ſuper omnia & proponere perſeverantiam per totam vitam, nec tamen hoc propoſitum poteſt adimplere ſine novo dono gratiæ: ut eſt de fide in concilio Trident. ſeſſione 6. c. 13. & Canon eiuſdem 22. ergo multò maiores vires requiruntur ad exequendum, quã ad proponendũ Reſp. Dictum Philoſophi tantum probat, non poſſe efficaciter eligi vel proponi quod eſt omnino impoſſibile ipſi eligenti: ut patet in exemplo de hiſtrione; non eſt autem impoſſibile ſimpliciter, quod poteſt fieri cum gratia Dei; Et quoad homines gratiam Dei ignorantes, ſufficit quod experientia ipſa teſtatur, difficultates multo minus tenere, cum vno intuitu conſiderantur ab intellectu, ac cum ſingillatim & in ſingulari ſe ſe offerunt ſuperandæ, quod nemo, ut opinor negabit. Inſtabis propoſitum efficax inferre exequutionem, ergo è converſo defectus exequutionis infert propoſiti inefficaciam & impoſſibilitatem. Reſpondeo efficax, quam diudurat, non ſolum eſſe effectivum, ſed etiam affectivum, ut ſupra diximus & exequutionem inferre; ſed quia idem actus nec continuari in hac vita longo tempore poteſt, nec multoties repeti ob varia impedimenta & difficultates, hinc oritur defectus exequutionis, non quia dilectio efficax non fuit, ſed quia non durauit.

6 Secunda Concluſio. *dilectio Dei ſuper omnia viribus naturæ poteſt præſtare, eo tempore quo durat, vnum vel alterum effectum: verbi gratiâ, vitare aliquod peccatum, implere præceptum naturale etiam ex illis, quæ cultum Dei reſpiciunt: ut vitare blaſphemiam, corripere blaſphemantem &c.* Hæc concluſio non habet novam difficultatem ſupra præcedentem, & facilè probatur: quia ſi vires naturales ſufficiunt ad efficiendum actum naturalem præſtantiſſimum, multò magis poterunt alios quoſcumque; fieri autem huiuſmodi opus, vel vitari peccatum virtute actus dilectionis, conſtat

ex

ex dictis, quia dilectio non solùm est affectiva sed effectiva eo tempore quo durat, ergo &c.

7 Tertia Conclusio: *Homo in statu naturæ lapsæ non potest sine speciali auxilio gratiæ habere dilectionem Dei effectivam virtute cuius adimpleat totam legem naturalem; nec potest absque tali auxilio continuare dilectionem affectivam longo tempore, aut pluries repetere.* Prior pars fere ab omnibus admittitur, Est enim certa & communis sententia inter Theologos, non posse hominem absque auxilio gratiæ seruare totam legem naturalem; Et posterior sequitur ex priori: quia dilectio affectiva diu continuata aut pluries repetita est prorsus eadem cum effectiva; & eodem indigens auxilio.

8 Partem negativam Quæstionis: scilicet impossibilem esse actum dilectionis Dei etiam ut auctoris naturæ super omnia viribus naturæ tenent cõmuniter Thomistæ & alios afferunt auctores pro se, quos citat & sequitur Suarez supra cap. 33. Pro quibus.

Obijcies *primò* plura decreta Conciliorũ & PP. quibus dilectionem Dei super omnia non posse haberi ab homine sine gratia, determinatur. Respondeo, verissimã expositionem omnium auctoritatum, quæ id docent, esse: eam dilectionem quam negant concilia & PP. viribus naturæ esse dilectionem Dei auctoris supernaturalis & procedentem ab habitu charitatis vel à principio supernaturali loco illius, scilicet auxilio speciali supernaturalis ordinis: sic explicant prædicta decreta: non solùm omnes auctores nostræ opinionis, sed etiam Lorca supra. Suarez cap 32. in fine & alij ex aduersariis. Nam quod aliqui instant: Concilia absolutè & indistinctè loqui atque adeo excludere omnem dilectionem Dei super omnia, sive sit auctoris naturalis sive supernaturalis, falsum est & contra ipsa verba decretorum: nam Concilium Arausicanum 2. can. 6. 7. & expresse ait: nõ posse hominẽ sine gratia diligere Deum *provt oportet ad salutem vitæ æternæ.* Tridentin. sess. 6. canon. 3. *Non posse diligere provt oportet, vt iustificationis gratia conferatur:* deinde tribunt Concilia & PP. dilectioni, quam negant viribus naturalibus, eos effectus, qui soli dilectioni Dei auctoris supernaturalis convenire possunt: *vt esse principium meriti, & per illam nos habere spiritum Sanctum in nobis.* Præterea ex fine & scopo Conciliorum id ipsum luce clarius patet, quæ cum definiant contra hæresim Pelagianam omnem gratiam auferentem, nihil curant de dilectione naturali, quæ ad iustificationem non disponit; immo ut ab hac difficultate Theologica abstrahant, consultò addunt illam limitationem *provt oportet.*

Adhuc tamen Instabis cum Suarez lib. 6. de Auxiliis cap. 51. Pelagium loquutum fuisse de dilectione naturali: quia supernaturalem negabat: ergo Concilia definientia impossibilitatem dilectionis viribus naturæ, de naturali loquebantur. Et Confirmatur ex Concilio Arausicano 2. can. 25. Per peccatum primi hominis ita inclinatũ & attenuatũ fuit liberum arbitriũ, ut nullus postea posset Deum diligere sicut oportuit, ergo loquitur de dilectione naturali, ad quam liberum arbitrium ex se potens erat, nisi vires per peccatum amisissent. Respondeo Pelagium negantem dona gratiæ, vno ex duobus modis suos errores defendere potuisse, aut affirmando habitus virtutum Theologicarum, & omnia opera quibus meremur iustificationẽ & vitam æternam esse naturalis ordinis; aut esse quidem prædictos habitus in se supernaturales, sed adquiri viribus naturæ. Quomodocumque autem ille senserit, Concilia vtrumque definiunt, & gratiam quâ iustificamur cæteroſque habitus esse diuinitus infusos; & neminem mereri iustificationem per opera, quæ supernaturalia non sint & à gratia proficiscantur: quia talia opera sunt altioris ordinis, nec potest ad ea pertingere facultas naturalis. Si ergo Pelagius putabat omnem actum dilectionis diuinæ naturalem esse, etiam in hoc errabat, & Concilia contra illum decernebant: nam eo ipso quod ad huiusmodi actum gratiam requirebant, docebant esse supernaturalem. Ad Confirmationem ex Concilio Arausicano Respondeo consequentiam esse hæreticam: nam si locus ille intelligeretur de actu naturali, sequeretur, hominem qui habet dilectionem naturalem Dei, diligere illum *sicut oportet*, quæ est hæresis Pelagij, dicendum ergo est loqui Concilium de illa

dilectione

dilectione, quæ & ſupernaturalis eſt, & ab homine in pura natura effici non poterat; Attenuatio autem liberi arbitrij intelligenda eſt reſpectu ſtatus naturæ integræ, in quo dilectio Dei ſupernaturalis poterat fieri cum communibus & connaturalibus auxiliis.

Obiicies *ſecundò*. Appetitum rationalem in natura lapſa propter corruptionem naturæ ſequi bonum privatum, ergo non poteſt exercere actum, quo anteponat bonum Dei bono privato, qualis eſt dilectio Dei ſuper omnia, niſi prius ſanetur per gratiam: antecedens probatur: quia corruptio ſeu deordinatio naturæ conſiſtit in hoc quod pars rationalis ſequatur inclinationem appetitus, quæ eſt ad bonum commodum ſeu priuatum. Hæc eſt ratio D. Thomæ 1.2. q. 109. art. 3. Reſpondeo argumentum plus probare, quam intendunt Thomiſtæ: nam requirit ad actum dilectionis gratiam ſanantem, quæ eſt gratia habitualis: cum in eorum opinione ſufficiat auxilium, quare ipſi tenentur argumento reſpondere. Nos dicimus ex inclinatione voluntatis ad condelectandum appetitui ſolùm inferri difficultatem circa hunc actum, non impoſſibilitatem: quia liberum arbitrium naturaliter eſt potentia ſuperior & poteſt appetitui imperare, & obiectum dilectionis eſt naturaliter cognoſcibile & amabile, ut probauimus.

9 Obiicies *tertiò*. Homo exiſtens in peccato, manet habitualiter averſus à Deo & converſus ad creaturam, ergo non poteſt pro illo ſtatu converti in Deum per actum dilectionis naturalis: conſequentia probatur: nam aliàs ſequeretur aut hominem habere duos vltimos fines oppoſitos ſimul, alterum actu, alterum habitu, quod eſt impoſſibile; aut per actum naturalem tolli averſionem à Deo, & remitti peccatum. Reſpondeo etiam hoc argumentum eſſe contra adverſarios: quia ſi ſemel concedant naturalem dilectionem Dei ſuper omnia fieri poſſe abſque gratia habituali cum ſolo auxilio ſpeciali, explicare tenentur, quomodo idem homo manet converſus & averſus à Deo. Quamvis enim multi explicare conentur connexionem huius dilectionis naturalis cum gratia habituali, re verâ tamen id non concludunt. De quo videndus Suarez cap. 35. Immo oppoſitum apertè docuit D. Thomas dict. 33. quæſt. 2. art. 2. *ad quintum* admittens dilectionem Dei naturalem in parvulis decedentibus cum peccato originali, quod de dilectione Dei ſuper omnia accipiendũ eſſe & diſcurſus D. Thomæ convincit & multi Thomiſtæ fatentur. Sed quidquid ipſi dicant, ut in noſtra doctrina ad difficultatem propoſitam Reſpondeamus. Illud in primis cõſtantiſſimè tenendũ eſt cum Doctore. 4. diſt. 14. q. 1. n. 6. tranſacto actu peccati nihil remanere in homine à quo dicatur peccator *præter relationem rationis, in quantum eſt obiectum de quo hic q. 1. intellectus vel voluntatis Dei: quia poſtquam commiſit, Dei voluntas ordinat ipſum ad pœnam correſpondentem peccato, & tunc intellectus prævidet & pro omni tempore, donec pœna debita ſit ſoluta.* Et inferius n. 7. *Iſta relatio rationis ſcilicet ordinatio ad pœnam ut eſt diſconveniens ipſi naturæ dicitur eius macula, ſicut per oppoſitum pulchritudo; ut autem eſt obligatio formaliter ad illam pœnam, dicitur reatus; & ut eſt actus voluntatis divinæ, in qua eſt tota iſta realitas, per quem actum ordinatur ad talem pœnam, dicitur offenſa. Nihil enim aliud eſt offendi vel iraſci in Deo, quàm velle vindicare.* Poteſt modo dubitari: An ſicut ordinatio ad pœnam eſt *macula reatus & offenſæ*, ſit etiam *averſio à Deo & converſio ad creaturam*, De quo in præſenti non contendendum. Admitto enim hominem per dictam ordinationem eſſe averſum à Deo & converſum ad creaturam, dubij diſcuſſione in tractat. de Iuſtificat. vel de peccato habituali dilatâ. In hoc vero conſiſtit tota vis noſtræ ſolutionis: quod quidquid remanet in peccatore poſt actum peccati poteſt tolli à Deo abſque omni actu hominis: ut patet ex dictis Quæſtione 1. & docet Scotus ſupra in fine & n. 17. Et patet ex eius doctrina diſt. 16. quæſt. 2. Cum igitur averſio habitualis quæ eſt in peccatore non dependeat ex natura rei à voluntate humana; hinc fit, non opponi converſioni, quæ fit per actum dilectionis non ſolum naturalis, ſed etiam ſupernaturalis. Concedimus ergo peccatorem diligentem Deum ſuper omnia eſſe converſum per actualem operationem

nem, & averſum per ordinationem ad pœnam; quæ averſio & converſio nec habent eandem cauſam, nec reſpiciunt eoſdẽ terminos, nec pugnãt ex inſtitutione divina: Quia Deus nõ ſtatuit remittere pœnam ſine actu ſupernaturali, & ideo noneſt unde dicamus illas ſimul eſſe nonpoſſe.

10 Objicies *quartò*: Homo diligens Deum ſuper omnia, dignus videtur, ut à Deo diligatur, ergo actus dilectionis naturalis eſt diſpoſitio ſaltem remota ad juſtificationem, quæ eſt hæreſis Pelagij damnata in multis Conciliis præcipuè in Arauſicano c. 6. Et Trident. ſeſſ. 6. cap. 5. & can. 3. Eſſe autem contra expreſſam doctrinam Fidei admittere diſpoſitionem quamvis remotam ad gratiam, niſi talis diſpoſitio ſit ejuſdem ordinis cum gratia, dubitari non poteſt: quia jam tribueretur nobis initium ſalutis, qui error ab aliis Pelagij erroribus ſeparatus facit ſectam Semipelagianorum, & æquè à Conciliis damnatur. Porro prædictam conſequentiam ſequi ex principiis Scoti probatur ex ipſo 2. d. 28. num. 7. *Ad actum hujus præcepti: diliges Dominum Deum tuum, &c. aliquando eliciendum tenetur voluntas, ita quòd non poteſt eſſe ſemper omiſſio actus hujus præcepti ſine peccato mortali; Quandoque autem voluntas actum hujus præcepti exequitur, licet informis, & diſponit ſe de congruo ad gratiam juſtificantem, cui oblatæ vel reſiſtet, & peccabit mortaliter, vel conſentiet, & juſtificabitur.* Unde colligit Vaſq. diſp. 176. cap. 3. Scotũ ſenſiſſe dilectionem Dei naturalem non ſolùm eſſe diſpoſitionem ad gratiam, ſed ultimam, quam gratia immediatè conſequatur. Imò rationem diſpoſitionis in communi tribuerat Scotus ibid. n. 4. omnibus operibus moraliter bonis: *Bona* (inquit) *opera ex genere diſponunt ad gratiam citiùs & faciliùs obtinendam.*

Reſpondeo Quoad rem ipſam plane eſſe de fide opera naturalia non diſponere ad gratiam, loquendo de diſpoſitione ejuſdem ordinis, nec illam mereri de facto, loquendo de merito inducente debitum. Quare dilectio naturalis, quam nos ponimus, nec eſt diſpoſitio ad gratiam modo dicto, nec qui illam elicit, eſt dignus gratiâ, nec Deus elicienti gratiam debet. Quod facile patet: nam nec debet ex fidelitate, quia nunquam promiſit gratiam operanti ex viribus naturæ, licet tale pactum facere potuiſſet; Nec ex juſtitia, quia non acceptavit talem actum: ſine acceptatione autem non intercedit juſtitia erga Deum in operibus noſtris, ut docet Scotus 1. d. 17. q. 2. n. 22. in 3. diſt. 19. n. 7. & quodlib. 17. nu. 3. & alibi paſſim. Nec ex gratitudine: quia opus naturale præmiis naturalibus abundè compenſatur; non verò expoſcit ut ejus intuitu inchoetur in operante ordo ſupernaturalis.

Solùm ergo reſtat difficultas circa verba Scoti, nec ſane gravis, ſi concedamus Theologorum Principi, quod nulli auctori inferioris notæ negatur: ſcilicet uſum unius termini in latiori ſignificatione. Mens ergo Doctoris eſt, dilectionem Dei ſuper omnia & opera alia bona moraliter *diſponere ad gratiam* non proximè nec remotè intra eumdem ordinem, ſed ſecundum congruitatem ſive *aliqualiter*, ut ipſe doctõr exponit. Hæc autem nõ ſolùm conſiſtit in eo quod bene moraliter operans obicem non ponit, quod eſt ſe diſponere negativè: ut Suarez lib. 3. de Auxiliis c. 2. Zumel 1. 2. q. 109. art. 3. diſp. 1. Granados controverſ. 8. de grat. tract. 6. diſp. 1. n. 58. & alij Theologi loquuntur; ſed etiam eſt poſitiva bonitas actus, ut aliqualiter cõducens, ut Deus citiùs, licet ex mera liberalitate gratiam conferat. Poteſt quidẽ & ſolet ad oſtendendam ſuã omnipotentiam etiam malè operantes efficaciter vocare; ſed ſi bene operantes ex genere vocat, aut ſaltem bonitatem imperfectam oſtendentes, videtur, licet ultra debitum, non ultra congruitatem eſſe liberalis. Cujus diſcurſus habemus nobile Auguſtini teſtimonium lib. 22. contra fauſtum c. 70. ubi loquens de Moyſe Ægyptium occidente, Paulo Eccleſiam perſequẽte, Petro Malchũ vulnerante, ait: *Animæ virtutis capaces ac fertiles, permittunt ſæpe vitia, quibus hoc ipſum indicent, cui virtuti ſint potiſſimùm accommodatæ.* Et inferiùs: *Quid ergo incongruum ſi Petrus poſt hoc peccatum factus eſt paſtor Eccleſiæ, ſicut Moyſes poſt percuſſum Ægyptium factus eſt rector illius Synagogæ?* Ubi *nõ incongruum pro congruo* ſumi ſatis oſtẽdunt priora verba. Eodem prorſus modo Scotus bona opera moralia diſponere ad gratiam docet, & non ut merita de cõgruo: (nam omnes actus meritorios debere eſſe ſupernaturales docet pluries Scotus & diſcipuli cũ ipſo

tractat. de merito,) sed ut dispositiones aliqualiter conducentes. (Et hoc satis usque ad posteriorem partis Quæstionis, de operibus bonis moraliter in cõmuni.) De dilectione autem Dei super omnia diverso modo loquitur Scotus: nam si attentè legatur, agit de dispositione supernaturali & de actu dilectionis elicito cum auxilio gratiæ: posuit enim instantiam de præcepto diligendi ad confirmationem conclusionis, in qua asseruerat, sine gratiâ, non posse vitari omnia peccata mortalia sumpta pro reatu vel macula manente in anima: si enim peccatori occurrat tempus, quo obligetur adimplere præceptum dilectionis, aut peccabit mortaliter, si non adimplet, aut si adimplet justificabitur, utique adimplendo ex gratia: aliàs probaret Scotus contradictorium suæ conclusionis: scilicet peccata posse caveri sine gratia. Sed Esto loquatur de dilectione naturali, & sentiat in eodem instanti gratiam infundi, quod tamen expresse non asserit, adhuc illa dilectio non est dispositio ultima: quia infallibiliter, licet non ex debito, ob excellentiam perfectissimi actus naturalis confert Deus auxilium, quo fiant supernaturales actus fidei, spei & charitatis, quibus ut propriis dispositionibus & ex divino pacto connexa est infusio gratiæ habitualis.

Quapropter male intulit Vasq. dilectionem naturalem esse dispositionẽ ultimam ad gratiã, eo quod in eodem instanti infundatur: nam ad rationem dispositionis ultimæ non solùm requiritur infallibilis cõsequutio formæ, sed etiam exclusio alterius dispositionis immediatioris: ut hic est actus dilectionis supernaturalis. Hominem verò habentem dilectionem Dei naturalem super omnia infallibiliter justificari, cum maximo fundamento affirmatur: sicut in simili docent Theologi de homine perveniente ad usum rationis & convertente se perfecto modo ad Deum finem naturæ; Et de faciente quod in se est viribus naturæ, cui gratuito confert Deus auxilium supernaturale, quo se disponat perfectè ad gratiam & eam obtinere possit, quæ est sententia satis communis. In nullo autem horum casuũ dicunt hi Theologi aut Scotus, gratiam conferri ex vi dispositionis aut congruitatis naturalis, sed suppositis actibus, omnino liberaliter à Deo exhiberi, infallibiliter tamen. quia est paratus auxilia supernaturalia cuicumque non ponenti obicem, multò magis bene moraliter operanti, præstare.

Ex dictis huc usque facilis est solutio posterioris partis Quæstionis de alio quocumque opere bono moraliter: Supposito enim & probato possibili perfectissimo opere viribus naturæ: scilicet dilectione Dei super omnia, non apparet ullum aliud opus naturale, quod divisim & singillatim viribus naturæ effici non possit ab homine lapso: Multis enim Theologis aliqua opera sublimiora visa sũt, *quàm humana natura patitur*, ut dicebant nonnulli apud D. Hieronymum, in comment. sup. Matth. cap. 5. cujusmodi sunt dilectio inimicorum, Castitas, & potissimũ virginalis custodia, detestatio de peccato propter Deum, sive cõtritio naturalis & alij similes; sed cum ex omnium consensu nullus actus sit difficilior aut perfectior dilectione Dei super omnia, absolutè dicendum est omnes prædictos actus non excedere vires naturæ secundum se consideratos & posse fieri ab homine lapso absque auxilio gratiæ. Sed quia plausibilem fecit (præcipue apud Complutenses) suam novam opinionem Vasq. 1. 2. disp. 190. requirens ad quodcumque opus bonum morale saltem concursũ aliquem specialem ordinis naturæ qui quidem posset dici gratia: Ideo congruit ad exactam intelligentiam hujus materiæ Quæstionem istã ex professo disputare. Pro qua.

Deciditur posterior pars Quæstionis De opere moraliter Bono viribus, naturæ eliciendo.

11 Notandum, Bonitatem actus esse quadruplicem, *prima est naturalis*, quæ *est ipsa entitas actus*, in quo pronunc includo, non solùm *bonitatem transcendentalem*, sed etiam *bonitatem virtutis. Secunda est bonitas artificialis, quæ consistit in conformitate ad regulas artis. Tertia* dicitur *bonitas moralis* & sic definitur à Scoto quodlib. 18. n. 3. *Est integritas eorum omnium quæ recta ratio operantis judicat deberi ipsi actui, vel ipsi agenti in suo actu convenire*, Ex qua definitione constat, bonitatem moralem actus esse ens per accidens aggregatum ex pluribus respectibus ad objectum, finem, circunstantias, &c. de quo Scotus 1. d. 17.

d.17. quæst.2. num.3. Et 2.d.40.num. 3. *Quarta est Bonitas meritoria seu meriti, ad quàm ultra bonitatem moralem requiritur, quod actus procedat à charitate & ordinetur à voluntate divina ad præmium.* Scotus dicta q.2. num.24. & seqq. Omnia autem hæc latiùs discutiuntur in propriis tractatib. Nunc sufficiat breuiter attigisse ad intelligentiam bonitatis moralis, de qua est sermo.

Et suppono *primò, Non esse necessariam fidem supernaturalem infusam sive Dei sive Christi ad operandum bene moraliter.* Quod probatur *primo* ex illo Matth. 5. *Si salutaveritis fratres vestros tantùm, Quid amplius facitis? Nonne & Ethnici hoc faciunt?* Ergo Gentiles faciunt opera ex genere bona absque fide. Idem docent PP. de quo legendus Augustinus lib. 4. de Baptism. contra Donatistas cap. 21. vbi expendit bona opera Cornelij, quæ referuntur Actorum 10 & laudantur. *Secundò* quia fides infusa non requiritur ex vllo capite ad bonitatem moralem operis, quæ solùm conflatur ex enumeratis ab Arist. 2. Ethicor. c. 4. scilicet, ut qui operatur, sciat esse bonum & faciat illud ex electione, non coactus, & propter honestatem virtutis; sed ad nullum horum necessaria est fides; immo in habentibus fidem, illa non est principium alicuius requisiti ad bonitatem moralem, ergo &c.

12 Suppono *secundò: Non esse necessariam gratiam sanctificantem ut fiat aliquod opus bonum moraliter.* Scotus 2. distinct. 28. n. 4. & 5. vbi postquam contrariam sententiam retulisset: *Hoc* (inquit) *dicere non videtur aliud, quàm pervertere omnes, qui semel commiserunt peccatum mortale, ut nullum opus bonum ex genere faciant, ad quod tamen aliàs sunt adstricti; Cum tamen suadendi sint & movendi ad oppositum, ut faciant bona opera ex genere, quia illa disponunt illos ad gratiam citiùs & facilius obtinendam.* Et præterea suppositio est communis & videtur de fide ex definitione Concilij Trident. sess. 6. can. 7. *Si quis dixerit opera omnia, quæ ante iustificationem fiunt, qnacumque ratione facta sint, verè esse peccata vel odium Dei mereri aut quantò vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tantò eum grauius peccare, anathema sit.* Vbi licet expresse non determinetur bonitas operum absque gratia iustificante; cum tamen dicitur, non omnia quæ peccator facit esse peccata, satis manifestè indicatur, aliqua esse moraliter bona: cum non possint multa esse indifferentia. Probatur *primò*: Qui caret gratia habituali potest servare præcepta Divinæ legis: adstrictus enim est illis, & nemo obligatur ad impossibile, ergo potest facere opera bona moraliter: antecedens docuit Jacobus in Epist. Cath. cap. 2. *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in vno, factus est omnium reus.* quibus verbis affirmat, posse eum, qui contra vnum præceptum peccavit, servare cætera, licet omnia censeatur fregisse quoad amicitiam cum Deo, quam perdidit, non quoad malitiam: consequentia est certa: quia præcepta legis Divinæ sunt de aliquo opere bono. *Secundò*: Peccatores admonentur in S. scriptura, ut bona opera faciant, ergo possunt ea præstare ante iustificationem; antecedens, constat Danielis 4. *Peccata tua eleemosynis redime & iniquitates tuas misericordiis pauperum, forsitan ignoscet delictis tuis.* & alibi pluries. *Tertiò*: multi actus peccatoris nec sunt peccata, nec indigent gratia sanctificante, ut sint boni moraliter, ergo de facto possunt elici cũ bonitate morali: antecedens probatur quoad priorẽ partẽ: quia peccatum habituale quod remanet in peccatore nõ est qualitas necaliquid positivũ inhærens, quodque influere possit in operationem, ut constat ex dictis supra: habitus enim vitiosi etiam in justis manent, ergo potest peccator vtens principiis naturalibus vel adquisitis operari absque dependentia à peccato habituali. Immo quamvis peccatum habituale esset qualitas aliqua, non esset necesarium operari semper secundum eius inclinationem: nam habitibus vtimur, cum volumus; Et habitualiter intemperatus potest elicere actum temperantiæ. Posterior pars antecedentis probatur: quia gratia iustificationis solũ potest esse principiũ actus supernaturalis & meritorii: sed neutrum requiritur ad bonitatem moralem, ergo &c. His tamquam certis suppositis.

13 Sit *secunda* conclusio: *Homo in statu naturæ lapsæ potest efficere aliquod opus bonum morale absque auxilio gratiæ.* Sic Scotus 2.d. 28. n.4. Est communis

cummunis & probatur *primò* ex loco Pauli ad Rom. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis ſunt, faciunt.* Quem locum in ſenſu à nobis intento Chriſoſtomus Theophilactus Hieronymuſque 8. ad Algaſiam & alij PP. interpretantur.

Dices, Auguſtinum de Spiritu & littera cap. 26. & 27. in tom. 3. expreſſe interpretari hunc locum Apoſtoli de operibus factis naturaliter, non tamen ſine gratia Dei, & ideo *naturaliter* pro eo quod eſt conformiter ad naturam, quam perficit & reparat gratia: cum peccatum fit contra naturam. Item Apoſtolus loqui de operibus, quibus pervenitur ad iuſtificationem: ut patet ex verbis antecedentibus: *factores legis iuſtificantur*; ſed lex ſiue ſcripta ſive naturalis non poteſt ſervari ſine gratia, ita ut perveniatur ad iuſtificationem, ergo &c. Reſpõdeo. Auguſtinũ loqui de omnibus operibus bonis ut conducunt ad iuſtificationem: nam aliqua laudabilia cognoſcit in Gentilibus in fine d. c. 27. & c. 28. ut ſtatim citabo; Apoſtolum autem non addidiſſe verba à nobis adducta, ut probaret factores legis iuſtificari, ſed ut oſtẽderet quod prius dixerat: quicumque *ſine lege peccaverunt, ſine lege peribunt*: quia ſcilicet naturaliter aliqua bona opera facere poſſent & de facto facerent, vnde conſtat eſſe inexcuſabiles; Non autem poſſent diſponi ad iuſtficationem ſine auxilio gratiæ. Conſtat ergo ex ipſo contextu, viribus naturæ aliquod opus bonum effici poſſe.

Probatur *ſecundò* Concluſio ratione ſic: Poſt peccatum manſit in homine aliquis affectus erga bonum morale, ergo & manſit facultas ad amplectendum huiuſmodi bonum & opere exercendum: antecedens eſt D. Auguſtini dicto lib. de Spir. & litter. cap. 28. *Non vſque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe detrita eſt, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanſerint, vnde meritò dici poſſit etiam in ipſa impietate vitæ ſuæ facere aliqua legis vel ſapere.* Et inferiùs de Iudæis loquens: *Nam & ipſi homines erant & vis illa naturæ inerat eis, quâ legitimum aliquid anima rationalis & ſentit & facit.* Ex quo nõ ſolùm antecedens ſed etiam conſequentia probatur, & apertè oſtenditur Auguſtini mens de operibus bonis: ſenſit enim fieri viribus naturæ, non tamen prout oportet ad iuſtificationem.

Sed præterea probo antecedens, nam inclinatio partis rationalis ad bonum non eſt minus naturalis homini, quàm inclinatio appetitus ad ſenſibilia, ergo manet poſt peccatum ſicut reliquæ perfectiones naturales: conſequentia oſtenditur: nam aliquis finis naturalis debet attingi ab homine per naturales vires, ne ſit deterioris conditionis, quàm reliqua animalia, quæ propriâ induſtriâ fines ſuos naturales conſequuntur, & quæ appetunt, obtinent Et Confirmatur *primò*: Propter inclinationem appetitus in bona ſenſibilia eſt neceſſariũ moraliter loquẽdo ut quandoque appetitus feratur in bonum ſuum corde: bonũ rationis, niſi ſpecialiſſima gratia præveniatur: ut omnes Catholici uno ore fatẽtur, ergo ſimiliter propter inclinationẽ voluntatis in bonum rationis, neceſſariũ eſt, aliquando fieri opus bonum morale contra inclinationem appetitus: conſequentia patet à paritate: aliàs natura magis providiſſet parti imperfectiori naturæ humanæ. Confirmatur *ſecundò* exemplo quod adverſarij contra nos aſſumunt: ſcilicet liberum arbitrium poſt peccatum manſiſſe infirmum: nam ſicut homo æger, licet non poſſit exercere omnes actiones, quas poteſt ſanus, tamen poteſt aliquas: alioquin non eſſet æger, ſed mortuus; ſic liberum arbitrium, licet non poſſit ſervare totam legem propriis viribus ſicut in ſtatu naturæ integræ, poterit implere aliquod præceptum, vel dicetur omnino exſtinctum. Nec ſatisfacit reſponſio adverſariorum: liberum arbitrium poſſe facere opus bonum cum auxilio gratiæ, quod ſufficit, ne exſtinctum dicatur. Nam contra eſt quod quantum ad naturalem facultatem correſpondentem inclinationi ad bonum rationis nihil prorſus exercet ſuis viribus, ergo fatendum eſſet quoad naturalia prorſus exſtinctum eſſe.

14 *Tertiò* probatur principaliter Concluſio: opus bonum morale ſecundum ſe conſideratum non excedit vires naturales liberi arbitrij; nec ſemper ob impedimenta & difficultates vitæ huius eſt ita arduum, ut neceſſarium ſit auxilium gratiæ ad illud efficiendum, ergo &c. prior pars antecedẽ

dentis probatur,quia huiusmodi opus est secundum se naturale omnibus modis & proportionatum facultati liberi arbitrij : alioquin liberum arbitrium, quod secundum omnes est activum,nullum actum respiceret sibi correspondentẽ,quod implicat: causa enim efficiens formaliter est in ordine ad aliquẽ effectum.Posterior pars,nescio quomodo negari possit: nam impedimenta extrinseca, cum sint accidentalia nec necessariò connexa,possunt absque vlla contradictione in plurium operum exercitio non occurrere, immo eriamsi occurrant, sæpissimè possunt facilè superari, si homo sit naturaliter bene affectus ad obiecta virtutum ut temperatus, sobrius, aut ratione contra pravos affectus pugnet, ut legimus fuisse Philosophos: si enim bene moraliter vivere est conveniens naturæ & propriissimè naturale,nulla ratio vrget,ut ad quodcumque opus gratia sit necessaria- Quod & Apostolus indicat 1. Corinth. 7. *Qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis, & hoc judicauit in corde suo servare virginem suam,bene facit,igitur & qui matrimonio jungit virginem suam,bene facit, & qui non jungit melius facit.* Et matrimonium cum laude assumitur, vbi virginitatis amor & custodia potestati voluntatis & judicio cordis tribuitur: nam ut præclarè Augustinus lib. de perfectione justitiæ: *velle nubere, quod illis Apostolus ait, non esse peccatum, quinimo est aliquod benefactũ,non est tale opus,qualia sunt ea, quæ requiruut Dei misericordiam & gratiam.* Et ex dictis colligitur apertè, hominem in statu puræ naturæ potuisse efficere opus bonum morale sine auxilio supernaturali.Certum est enim, si ille status exstitisset separatus, hominem in illo constitutum præceptis naturalibus ligandum iri,& ad illa implenda potestatem habiturum. Supponimus autem in illo statu nihil illi conferendum supernaturale.

Contra nostram sententiam sic explicatam militat *primò* error Lutheri, Calvini & aliorum hæreticorum nostri temporis, sive potiùs multi errores, qui non sunt singillatim recensendi, videri possunt apud Castro lib.12.de hæresibus verbo *Opera*. Stapleton lib. 2. de Iustificatione cap. 3. Vegam. Bellarminum Suarez & alios recentiores passim. Asserunt prædicti hæretici,opera omnia hominis quamvis iusti post peccatum originale esse peccata & odium Dei mereri. Quod ex alio absurdissimo errore originem trahit: asserebant enim hominem per peccatum originale esse mutatum in aliam substantiam intrinsecè malam, & nihil aliud esse nunc hominem nisi ipsum peccatum. Abutebantur autem ad hunc errorem stabiliendum pluribus tam Sacræ scripturæ quàm P.P. testimoniis, quorum nonnulla breuiter percurremus.

15 In primis,opera omnia peccatorum esse peccata probare conabantur ex Isaiæ 1. *Quò mihi multitudinem victimarum vestrarum dicit Dominus? Plenus sum.*Et inferiùs. *Incensum abominatio est mihi* deinde. *Calendas & solemnitates vestras odivit anima mea.* Et huiusmodi multa illo cap. dicuntur, quibus significatur, opera etiam ex se bona displicere Deo, eò solùm quod fiunt à peccatoribus. Matth. 5. *Non potest arbor mala bonos fructus facere.*vbi nomine arboris malæ significatur voluntas aversa à Deo, ergo qui illam habet, nihil operatur quod non sit malum.His addebant auctoritates P.P. quibus sine charitate nihil bene fieri pronuntiant: vt Augustinus lib.de grat. & libero arbitrio c.18. *Præcepta charitatis talia & tanta sunt, ut quidquid se putaverit homo facere bene, si fiat sine charitate,nullo modo fiat bene.*Respondeo. Quod attinet ad illud deliriũ de substãtia malâ ex peccato originali cõtracta non est huius loci ex professo disputare, sed satis constat ex dictis, naturam post peccatum originale mansisse immutatam,& tantùm donis gratuitis nudam. Ad locum ergo Isaiæ dico,non reprehendi sacrificia sed sacrificantes, qui sacrificiis contenti, alia opera legis omittebant. Ad verba Christi Domini de arbore mala, Respondeo intelligenda reduplicative, id est mala voluntas quando operatur iuxta illam aversionem quam habet, facit fructum malum, id est malè operatur; Cum tamen ex naturali bonitate,quæ amitti non potest, aliquod opus bonum ordinis naturæ elicere valeat, Augustinus explicandus est de operibus bonis conducentibus ad vitam æternam.

Præterea de Infidelibus probabant, in omnibus peccare. Ad Romanos 4. *Omne quod non eſt ex fide peccatum eſt.* Ad Titum. 1. *Infidelibus nihil mundum.* Hæbreor. 11. *ſine fide impoſſibile eſt placere Deo*, ſimilia dicunt P.P. Reſpondeo in primo teſtimonio fidem ſumi pro dictamine conſcientiæ. Quæ expoſitio & textui valde concordat & inter omnes interpretes eſt receptiſſima. Eodem fere modo explicatur ſecunda auctoritas: agebat enim Apoſtolus de cibis immundis, & huiuſmodi docet eſſe omnes illos, qui infideliter, id eſt, non bonâ fide, ſed contra conſcientiam comeduntur: alioquin ſi eius mens eſſet, affirmare infideles nihil boni operari; etiam docuiſſet iuſtos nullum peccatum committere etiam veniale: quia etiam dixit: *omnia munda mundis.* Tertia auctoritas omnino explicanda eſt de operibus quæ placent Deo in ordine ad vitam æternam. Quod non poteſt eſſe niſi à fide divina ſumant exordium.

Dices. Auguſti lib. de continentia cap. 17. non ſolùm opus quod placate Deo, ſed etiam *opus veræ virtutis excludere ab Infidelibus*, ergo negauit opera bona moralia effici poſſe ſine fide. Reſpondeo propter hoc & alia difficilia multos exiſtimaſſe, Auguſtinum in ea fuiſſe ſententia, ut ſine fide opus bonum fieri non poſſe docuerit. Sed probabilius eſt oppoſitum & facilè poteſt reſponderi: ſimilia dicta intelligi de infidelibus operantibus iuxta ſuam infidelitatem, id eſt, ſecundum pravam regulam cognitionis erroneæ, quam ſequentes certum eſt bene operari non poſſe. Quæ ſolutio ad plurium auctoritatum explicationem obſervanda eſt.

16 *Secundò* militat adverſus noſtram ſententiam Opinio Gregorij 1. d. 28. quæſt. 1. art. 1. Capreoli art. 3. Roffenſis art. 36. contra Lutherum aſſerentium: Ad quodcumque opus bonum morale eſſe neceſſarium auxilium ſpeciale gratiæ, quo excitetur homo ad illud efficiendum, Et hoc affirmabant tribui multoties non ſolùm peccatoribus, ſed etiam infidelibus, dum adhuc remotè ſe diſponebant ad fidem & gratiam. Vnde patet contra Vaſq. quam diverſa ſit hæc ſententia ab errore hæreticorum.

Obijcies ergo pro illa *primò* Ioannem 15. *ſine me nihil poteſtis facere.* 2. Corinth. 3. *ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* Cotint. 4. *Quid habes quod non accepiſti?* Ibidem *cap.* 12. *Nemo poteſt dicere Dominus Ieſus niſi in ſpiritu Sancto* & Sap. 8. *Non poſſum eſſe continens, niſi Deus det*; continentia autem virtus moralis eſt. Si ergo poſſet homo aliquod opus bonum facere abſque gratia, gloriaretur in ſe ipſo contra Apoſtolum. Reſpondeo: Hæc & ſimilia teſtimonia vt plurimũ explicanda eſſe de operibus conducentibus ad vitã æternam, quæ in æſtimatione Divina aliquid ſunt: cætera enim ut nihil reputantur. Ratio autem quæ ſuadet hanc expoſitionem eſſe legitimam eſt, quod Concilia & SS. PP. his locis vtentes ad ſtabiliendam gratiam Divinam, agebant contra hæreticorum errorem, aſſerentium hominem ſuis viribus ad iuſtificationem & glorificationẽm poſſe pervenire. Tantùm ergo decreverũt & ſcripturas docuiſſe ſenſerunt, illos actus qui diſponunt per ſe ad iuſtificationem vel meritorij ſunt gratiæ aut gloriæ fieri non poſſe abſque ſpeciali gratia. Et tam loca Sacræ ſcripturæ quàm Concilior. & PP. ſi attentè inſpiciantur, hanc expoſitionem exigunt expreſſe, aut ſaltem inſinuant. Præter quam quòd optimè & propriiſſimè dicimur à Deo accepiſſe quidquid habemus etiã naturale, nec in nobis gloriari poſſe: præſertim in actualibus operationibus bonis, quæ etiamſi non pertineant ad gratiam, conferuntur à Deo liberè pro ſua voluntate: locus ſapientiæ alieniſſimus eſt ab hac quæſtione: nam *continens* ibi idem ſignificat, quod *compos*: optabat enim ſapientiam quam poſtea longa oratione petit, & ait ſe cognouiſſe, non aliter eam poſſe continere id eſt tenere vel apprehendere niſi ex Dono Dei: Eadem phraſis eſt Eccleſiaſt. 15. *Qui continens eſt iuſtitiæ apprehendet illã.* Nomine autẽ Divinæ ſapientiæ ſive intelligatur charitas ſive ſcientiæ donum, certè aliquid ſupernaturale intelligendum eſſe & quidem altiſſimi ordinis, convincitur ex mirabilibus effectibus, qui dicto c. & ſeqq. ipſi ſapientiæ tribuuntur.

17 Obijcies *ſecundò*: Eccleſia in publicis & privatis orationibus petit à Deo donum iuſte, pie, & ſobrie vivendi, quod fruſtra faceret, ſi hoc poſſet haberi viribus naturæ cum concurſu generali. Quo argumento vtuntur

contra

contra Pelagianos Concilium Carthag. 8. epiſt. ad Innocent. Auguſt. de perfectione iuſtitiæ cap. 24. lib. de grat. Chriſti c. 28. & epiſt. ad Vitalem. Reſpondent aliqui: has orationes non fundi: quia huiuſmodi bona non ſint naturalia, ſed quia nulli debentur in particulari, & ideo petitur ut in hac occaſione & tali perſonæ concedantur: ſicut Eccleſia orat pro pluvia, ſerenitate, ſanitate & aliis rebus, quas conſtat eſſe naturales.

Sed contra: nã eodem modo reſpondere poſſent Pelagiani argumẽto Catholicorum: opera conducentia ad iuſtificationem vel vitam æternam non pertinere ad gratiam ſed fieri viribus naturæ; peti tamen huic perſonæ vel hoc tempore in particulari. Deinde vel Deus hæc dona naturalia concedit nunc ut auctor naturalis cum generali concurſu, vel ut auctor ſupernaturalis? ſi primum dicas, ergo fruſtra petuntur: ſi ſecundum, ergo non poſſunt fieri ſine gratia. Ideo Reſpõdetur aliter; orationes Eccleſiæ non ſolùm ſe extendere ad collectionem omnium operum bonorum, quæ ſine gratia haberi non poteſt, ſed etiam ad ſingula opera, tum ut facilius fiant, tum ut per illa tamquam per occaſiones vel remotiones obſtaculorum gratiam iuſtificantem impetremus: Deus enim pro abundantia bonitatis ſuæ & ex bonis meliora & ex malis bona facere ſolet: ut Auguſtinus ait. Pro pluvia autem & aliis bonis naturalibus ſic oramus, ut ſupplicia pro peccatis Deum inferentem placemus, vel ne ipſa bona in pœnam peccatorum ſubtrahat deprecamur, & cauſas naturales ad hos fines vel diſponat vel impediat; Quæ vtique ab ipſo ut auctore ſupernaturali præſtanda ſunt.

Hæc ſecunda ſolutio non ſolùm mihi videtur improbabilior quam prima, ſed etiam abſolutè improbabilis: nam ſequitur ex illa nihil peti à Deo ut auctore naturæ, & conſequenter in pura natura nullam futuram orationem, nec preces ad Deum fundendas, quod eſt abſurdiſſimum. Conquieſcendum ergo videtur in prima ſolutione. Ad inſtantiam Reſpondetur: PP. probaſſe contra Pelagium neceſſitatem concurſus actualis, quem ille negabat: ut patebit object. ſeq. Quo principio ſtabilito, facile eſſet probare gratiam. Ad ſecundam dico: Bona illa in particulari peti à Deo ut auctore naturæ ſed ſpeciali concurſu operante, vel ſaltem actualem tribuente, quando non debet ſed liberè confert.

18 Obijcies *tertiò*: Amplius aliquid requiritur ex parte concurſus Divini ad opera bona, quam ad mala: ut conſtat in omni opinione; ſed ad opera mala requiritur concurſus generalis, quo concurrit Deus ad materiale illorum, ergo ad opera bona requiritur ſpecialis & ordinis gratiæ. Reſpondeo: Hoc etiam argumento uti D. Auguſtinum contra Pelagium lib. de gratia Chriſti & peccat. origin. quia Pelagius ſolum concedebat, Deum tribuiſſe cauſis ſecundis facultatem operativam, quæ eodem modo ſe haberet ad bonum & ad malum. Quare D. Auguſtinus jure exigebat, quia omne bonum eſt Donum Dei, ut ad bene operandum aliquid amplius concederetur. Dicimus ergo duobus modis concurrere Deum ad actus bonos, quo non concurrit ad malos: *primò* phyſice efficiendo non ſolùm actum ſubſtratum, ſed etiam ipſam bonitatem formaliter, ſive fiat per ſe, ſive per reſultantiam: influit enim Deus in illam ſecundum quod eſt capax influxus, de quo Scotus 2. d. 37. n. 11. *Secundò* moraliter præcipiendo vel conſulendo & exhortando ad bene operandum: cum è converſo mala opera omnibus modis prohibeat & ab eis dehortetur.

Obijcies *quartò*. Ergo dæmones & homines damnati poterunt facere opera bona moralia: cum habeant perfectionem liberi arbitrij & ſit naturæ debitus concurſus generalis. Reſpondeo generalem eſſe indebitum ſtatui damnationis ex inſtitutione Divina. Quarę damnatus non poteſt potentiâ proximâ elicere actum bonum, eò quod finali impœnitentiâ ſe ipſum voluntariè omni auxilio privavit & obſtinatus manſit. Nec hoc contingit propter inflexibilitatem naturæ Angelicæ: verè enim Angelus intrinſecè flexibilis eſt & mutabilis, poteratque in via pœnitere: ut docet Scotus 2. d. 6. quæſt. 2. n. 17. Sed ex ratione ſtatus, qui non eſt viæ, ſed termini.

Obijcies

Obijcies *quintò* : Si homo ex propriis viribus poſſet efficere bona opera moralia, etiam poſſet ex naturæ poteſtate præbere initiũ ſuæ iuſtificationis : quæ eſt hæreſis Semipelagianorum. Patet ſequela : quia per bona opera moralia obtinetur iuſtificatio. Reſpondeo: Opera quæ diſponunt ad gratiam citiùs & faciliùs obtinendam non fieri viribus naturæ, ſed cum auxilio ſupernaturali : ut conſtat ex late dictis ſupra n. 10. Quantumvis ergo opera habeant bonitatem moralem non confertur intuitu eorum gratia(niſi aliquando ex mera liberalitate Dei) nec remittuntur peccata: quia non eſt homo elevatus ad finem ſupernaturalem. De quo latiùs & ex profeſſo tractat de juſtificatione.

19 Obijcies *ſextò* : Actus ut ſit bonus moraliter, requirit debitum finem: ut docet Scotus quodlib. 18. n. 3. & omnes ; præter finem autem particularem actuum Deus ut finis vltimus omnium rerum debet reſpici ab illis, in quem ſi non ordinentur, boni eſſe non poſſunt ; ſed impoſſibile eſt hujuſmodi relationem in Deum apponi ab operante infideli : cum enim Deum non cognoſcat per fidem non poteſt in eum referre ſuos actus ; ſed nec poteſt actus referri in Deum ab homine lapſo etiam fideli ſine auxilio gratiæ : quia hæc relatio oritur ex dilectione Dei ſuper omnia, quam abſque auxilio ſpeciali pro hoc ſtatu elici non poſſe communis videtur Doctorum ſententia. Reſpondeo concedendo ad bonitatem moralem actus requiri aliquam relationem in vltimum finem. Quæ autem relatio requiratur? Quæſtio eſt difficilis, pertinetque ad tractat. de Bonit. & Malit.. Modo autem propter argumentum factum breviter eam reſolvemus: *Actus bonus poteſt referri in Deum expreſſe, quando operans actu cogitat de Deo & propter illum operatur* ; Vel *virtualiter* & hoc tripliciter, *primò ratione alterius actus præcedentis*: ut ſi quis proponat largiri eleemoſynam pauperi propter Deum, poſtea vero illam tribuat, non ordinans expreſſe talem actum in Deum, *ſecundò ratione habitus quo ipſa perſona eſt ordinata in Deum* : ut ſi homo exiſtens in gratia faciat opus bonum morale. *Tertiò ex ratione intrinſeca actus tendentis in obiectum, quod ex natura ſua eſt ordinabile in finem vltimum, licet expreſſe non ordinetur ab operante*: ut cum quis tribuit eleemoſynam ad ſublevandam miſeriam proximi, nullum alium finem apponens. Dico ergo reſolutoriè : hanc vltimam ordinationem ſeu relationem ſufficere, ut actus ſit perfectè bonus in genere moris, quæ quidem relatio vel eſt ipſa ſubſtantia actus quatenus capax actualis relationis ab operante factæ ; vel eſt reſpectus tranſcendentalis creaturæ ad creatorem, quem dicunt omnes res ad Deum, eo ipſo quod habent entitatem ; contrahitur vero ad genus moris : quia fundatur in actu libero elicito iuxta regulas rationis.

Porro Hanc relationem virtualem ſive implicitam ex parte operantis ſufficere ad bonitatem moralem, patet excludendo neceſſitatem aliorum trium modorum, quibus actus poteſt referri: nam relatio expreſſa ideo rejicitur, quòd nec illa circunſtantia dictatur neceſſariò à recta ratione, nec eſt vllum præceptum de expreſſa directione in vltimum finem. Immo ſi hoc præceptum exſtaret, eſſet affirmativum, nec obligaret pro ſemper, ut docet Scotus. 3. d. 25. quæſt. 1. num. 3. Nec tunc illud opus ſiſtit in bonitate virtutis tamquam in vltimo fine : ut quidam obiiciunt : quia vltimus finis nec expreſſe nec implicitè refertur in alium. *Secunda* relatio virtute alterius actus non eſt ad rem: quia hic agimus de relatione propria & eſſentiali conſtituente actum ſecundum ſe in ſpecie boni moralis ; relatio autem per alium actum eſt accidentalis & extrinſeca : quare Scotus loco citato docuit, actus virtutum moraliũ non ordinari in Deũ niſi per actus virtutum Theologicarum. *Tertia* Denique relatio ratione habitus facilè excluditur: quia poteſt per habitum referri ſubiectum & non opus, ut patet in iuſto peccante venialiter ; Et opus & non ſubiectum, ut quando peccator operatur bene moraliter : quod adverſarij negare non poſſunt, cũ fateantur non requiri gratiam habitualem ad bene operandum moraliter. Cum igitur ut actus ſit moraliter bonus, ſufficiat referri expreſſe in honeſtatem virtutis & implicitè in Deum, optime poteſt fieri abſque fide & abſque auxilio gratiæ:

tiæ : nam lumen naturale oſtendit immediatum finem virtuoſum, & liberum arbitrium propriis viribus illũ apponit ut finem vndequaque naturalem. Minùs autem requiritur dilectio Dei ſuper omnia, etiamſi requireretur actualis relatio in Deum : quia poteſt quis referre in Deum aliquem actum particularem & non omnes; alioquin nec cum auxilio gratiæ poſſet peccator facere opus bonum morale, cum Deum ſuper omnia non diligat. Quamvis autem dilectio iſta exigeretur ad quodcumque opus moraliter bonum, nihil contra nos concluderetur : cum ſupra ſufficienter probauerimus poſſe dari.

Obijcies *ſeptimò* : ſequitur ex noſtra ſententia, hominem ſine gratia, immo & ſine fide adquirere veras virtutes: quia ex frequentatione actuũ moraliter bonorum producet habitus virtuoſos. Conſequens eſt contra Auguſtinum lib. 4. contra Iulian. cap. 2. Et lib. 19. de civitate cap. 25. Reſpondeo facile ex Scoto. 3. diſt. 36. num. 23. virtutes morales in ſua ſpecie eſſe verè & propriè virtutes ſine charitate, eſſe tamen imperfectas: non quia deficiat eis aliquid pertinens ad genus moris, ſed quia poſſunt ordinari à charitate in finem vltimum : *in qua ordinatione eſt vltima earum perfectio, licet extrinſeca* : Hanc eſſe Auguſtini mentem, patet: quia ſerm. de Patient. (quæ auctoritas refertur de Pœnitent. diſt. 3. §. *ſi quis de hæretico & ſciſmatito*) dicit : *Si moriatur, ne neget Chriſtum, nunquid eius patientiam condemnabimus? Igitur habet patientiam* (ait Scotus) *& non fidem nec charitatem.* Negat ergo Auguſtinus ab infidelibus & peccatoribus virtutes perfectas & formatas, non verò morales.

20 De Auxilio ſpeciali ordinis naturæ ; hæc dicta iuxta communiorem ſententiam tenenda ſunt & tenentur à maiori parte Theologorum ; ſed reſtat circa hoc alia ſubtilior, ſi non prolixior difficultas : vtrum ſcilicet ſi non requiratur ad operandum bene moraliter auxilium gratiæ ſupernaturalis, ſit ſaltem neceſſarium auxilium ordinis naturæ ſed ſpeciale & quod dicatur auxilium gratiæ : quia licet non ſit ſupernaturale, nec ad finem ſupernaturalem ordinetur, eſt tamen indebitum naturæ? Pro quo.

Sit tertia Concluſio : *Homo in ſtatu naturæ lapſæ non indiget ad operandum bene moraliter auxilio ſpeciali, quod ſit motio prævia recepta in voluntate & cum ea producens actum.* Eſt contra Gregor. 2. diſt. 28. quæſt. 1. concluſ. 1. & Capreolum. Probatur illis fundamentis quibus prædeterminationes phyſicæ Thomiſtarum tract. de Auxiliis communiter reijciuntur. Nunc autem breviter oſtenditur : Hæc præmotio vel qualitas tranſiens nec eſt neceſſaria ex parte concurſus cauſæ primæ, nec ex parte indifferentiæ voluntatis, nec ex parte bonitatis actus: quia cauſa prima etiam concurrit ad actum malum materialiter (ut communiter dicitur) ; Et voluntas ſimiliter eſt indifferens ad operandum actu malo vel bono, ergo vel ad operandum omnino indiget tali prædeterminatione, nec aliquid ſpeciale aſſignatur pro actibus bonis; vel nullo modo eſt neceſſaria talis prædeterminatio. Adde quod ſi ſine huiuſmodi prædeterminatione non poſſet operari voluntas, ergo eſt ipſi debita & nullo modo appellanda eſt gratia. Nec valet dicere : voluntatem ſine vlla præmotione poſſe operari, non tamen operaturam: quia ad concurſum generalem primæ cauſæ non ſolùm pertinet, ut tribuat poſſe, ſed etiam ut tribuat facere. Non eſſe vero neceſſariam hanc præmotionem peculiariter propter bonitatem actus, probabimus concluſione ſequenti.

11 Quarta Concluſio : *Homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt operari bene moraliter abſque peculiari auxilio, quod ſit motio aliqua moralis divinitus addita voluntati.* ſtatuitur contra Marſilium 1. diſt. 20. art. 3. Clitovæum in Dameſcen. lib. 2. cap. 30. Caſtrum de hæreſibus verbo *gratia* hæreſi 1. & alios exigentes motionem aliquam Dei ad actus moraliter bonos, non quidem phyſicam (fatentur enim voluntatem cum concurſu generali eſſe ſufficiens principium) ſed moralem tantùm per modum allicentiæ & attractionis : Quam exiſtimare poſſumus eſſe aliquam illuſtrationem ſpecialem intellectus, vel ſimplicem affectum voluntatis à Deo inditum ad ipſam excitandam. Contra hanc opinionem probatur concluſio ex dictis ſupra n. 13. impugnando fundamentum adverſariorum, qui vim

faciebant in rebelione appetitus, vulnere ignorantiæ, variis impedimentis vitæ hujus, quas difficultates putant ſine gratia ſuperari non poſſe; ſed jam oſtenſum eſt, non excedere totum hoc vires naturales quoad unum vel alterum actum, nec ſemper omnes illas difficultates ſimul occurrere. Item eſſe aliquos actus bonos ſecundum ſe aut propter inclinationem naturalem operantis facillimos: ut elargiri parvam eleemoſynam, docere neſcientem, deſiderare bonum filio vel patri, ad quos actus incredibile eſt, non ſufficere vires naturales & concurſum generalem.

22 Quinta Concluſio: *Homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt facere opus bonum morale abſque dono cogitationis congruæ circa bonum honeſtum, quod donum ſit gratia ordinis naturæ per Chriſtum collata.* Hæc eſt contra novam opinionem Vaſq. 1. 2. diſp. 190. per totam, ſed præcipuè cap. 12. impugnatam latiſſimè à Lorca diſp. 3. de gratia. Suarez lib. 1. de neceſſitate gratiæ à cap. 11. ad 19. & aliis recentioribus. Vocat autem hic auctor cogitationem congruam illam quæ neceſſariò requiritur, ut voluntas amplectatur bonum honeſtum: quia nil volitũ quin præcognitum, Cumque hujuſmodi cogitatio non ſit in poteſtate hominis: quia ſupponimus antecedere omnem actum voluntatis circa tale objectum, neceſſe erit conferri ab agente extrinſeco, cumque non ſit debita naturæ, dicitur gratia Dei, & quidem per Chriſtum: quia ex ipſo & per ipſum confertur nobis omne auxilium gratiæ, quo rectè & ſanctè vivimus, ut Auguſt. & P.P. communiter docent.

Probatur noſtra concluſio: Cogitatio congrua non eſt donum ſpeciale, nec pertinens ad gratiam ordinis naturalis in ſtatu puræ naturæ, ergo nec in ſtatu naturæ lapſæ: conſequentia eſt bona: quia ut ſupra vidimus: nihil pertinens ad naturalia immutatum eſt per peccatum originale; ſed tantùm manſit impoſſibilitas moralis ad bonum, quæ non apparet in ſingulis actibus, de quibus eſt ſermo hic, ſed in tota actuum collectione. Nec poteſt dici per unum actum primi Parentis manſiſſe naturam quaſi obſtinatam in malo & in via damnationis, ita ut quælibet bona operatio gratis ei conferatur: quia hoc eſt contra rationem naturæ humanæ, vel Angelicæ, quæ intrinſecè debet manere libera ad bonum & malum: aliàs deſtrueretur ejus eſſentia. Probatur ergo primum antecedens: Ex generali providentiâ debetur homini actualis concurſus ad bene operandum, ergo & huiuſmodi cogitatio congrua, ſine qua bene moraliter operari non poteſt: antecedens patet exemplo aliarum rerũ naturalium, quas videmus rectè multoties iuxta ſuam conditionem operari: ut generare indiuidua in ſua ſpecie, ſibi neceſſaria providere, obiecta ſibi conuenientia proſequi & diſconvenientia vitare, quæ omnia oriuntur ex providentia generali auctoris naturæ, ergo ſimiliter providere debet homini, ex eo quòd illum creauit, de requiſitis ad operandum rectè aliquando, ne ſit deterioris conditionis, quam res ſibi ſubditæ. *Secundò* probatur. Si cogitatio congrua de bono honeſto eſt gratia, ergo omnes cogitationes, quæ debentur homini ex vi providentiæ generalis ſunt incongruæ vel non congruæ; aut ſunt ſecundum ſe indifferentes. Si primum dicas, ergo Deus ut auctor naturæ nullam omnino tribuit cogitationem homini ſecundum providentiam generalem, qua infallibiliter non peccet aut malè operetur, quod videtur abſurdiſſimum & contra perfectionem providentiæ Divinæ. Si autem cogitatio ſecundum ſe ſit indifferens, ergo poteſt fieri congrua ab ipſa voluntate liberè operante, nec erit congruitas ſpeciale Donum: quia in opinione Vaſquez tract. de Auxiliis, determinationi voluntatis tribuenda eſt efficacia concurſus Divini, ergo cogitatio illa quæ ut ſufficiens non eſt ſpeciale Donum, nec erit ut congrua: quia congruitatem habet à determinatione liberâ voluntatis.

Dices: In hoc eſſe ſpeciale donum: quòd Deus immittat talem cogitationem eo tempore & loco & cum talibus circunſtantiis, ut certum ſit iuxta Divinam præſcientiam, hominem ſe illi eſſe attemperaturum, vel potius cogitationem ipſam ut à Deo ſe libero arbitrio contemperare, quia confertur, quando conſenſurum eſt. Reſpondeo in primis cognitionem ſit explicatã fictitiã eſſe, nec per ſcientiam

tiam posse Deum certò cognoscere determinationem voluntatis, si non tribuit absolutè concursum de se efficacem: ut latè probant Scotistæ, tractat. de Auxiliis; & nos disputabimus ex professo infra Quæstione 13. n. 48. Sed non curando modò in quo congruitas consistat, firmum stat fundamentũ nostrum: probavimus enim Deum ex generali providentia debere causis secundis operationes aliquas rectas, & quamvis rectitudo seu congruitas sit donum Dei, non esse distinctum à dono creationis vel conservationis: nam quamvis libera Dei electio de tali ordine rerum sit beneficium speciale; supposita tamen priore dispositione operationes aliquæ rectæ connaturales sunt; Imò non posset humana natura creari, & nullæ operationes bonæ ei deberi: quia cum habeat partem rationalem inclinantem ad bonum honestum deficeret auctor naturæ, si nunquam hujusmodi inclinationem ad actum reduceret.

23 Sexta Conclusiò: *Non est necessarium in homine lapso aliquod auxilium gratiæ Dei vel Christi ad unum vel alterum opus bonum morale efficiendum.* Patet ex dictis: numeravimus enim omnes differentias auxiliorũ quæ excogitari possunt, quorum nullum requiri ostendimus. Insuper probavimus opus bonum morale nec secundum se, nec propter extrinseca impedimenta, excedere vires naturæ: ergo nullo omnino auxilio opus est ad singulas operationes rectas.

24 Objicies *primò* pro opinione Vasquez. Cogitationem congruam non esse in potestate hominis: quia ut diximus omnem actum liberum antecedit, ergo extrinsecè immittitur ab auctore naturæ speciali influxu operante, & consequenter gratia dicenda est. Respondeo debilissimum esse hoc fundamentum ad concludendum donum gratuitũ: quia hac ratione quidquid non est in potestate hominis, sed antecedit ejus libertatem, donum gratiæ dicendum esset: cum gratia non ex eo dicatur quòd liberâ operatione nostrâ non possit adquiri, sed quia ultra omne debitum naturæ conferatur. Fateor quidem gratiam absolutè primam non pendere ex libera hominis cooperatione, sed non omne quod antecedit usum libertatis, gratiæ nomen meretur, si ex vi generalis providentiæ tribuatur. Quare licet concederemus omnem cogitationẽ congruam immitti à Deo absque interventu causarum naturalium, adhùc non esset appellanda gratia. Sed verissimum est ut observat Lorca, dict. disp. 3. memb. 3. plures honestas & congruas cogitationes ex causis merè naturalibus procedere, imò impossibile moraliter loquendo, innumeras cogitationes bonas non generari in homine, qui vel à patribus educatus, vel ab amicis adjutus, vel denique hominum consortio ad humanitatẽ factus quotidie cernit, etiam invitus, multa quæ ad benevolentiam, gratitudinem, pietatem & alias virtutes ipsum movere possunt: Quam causarum coordinationem appellare donum gratiæ, est totam naturam negare.

Dices: Cogitationes ex naturali rerum serie ortas & ex speciebus naturalibus naturali modo operantibus excitatas nullo modo posse dici cõgruas; sed eatenus congruitatẽ habere, quatenus conferuntur à Deo ex intentione boni operis moralis faciendi. Respondeo. Hoc verissimum esse; sed tota hæc directio causæ primæ in ordine ad finem, viribus naturæ cum communi concursu assequibilem, non est gratia, sed debitum ex suppositione creationis & cõservationis rerũ. Quod fundamentum nec remotissimè impugnat Vasq. Et sane adeo est firmũ, ut salvâ naturâ rerum negari non possit.

Objicies *secundò*: Cogitationẽ congruam ideo esse gratiam, quia non debetur omnibus: Deus enim ex vi generalis providentiæ solùm debet cogitationem sufficientem, non verò illam quæ habeat conjunctam infallibiliter actualem operationem. Respondeo: Malè colligi concursum aliquem esse gratuitum, quia non debetur omnibus: sufficit enim deberi statui ipsi, vel aliquibus indeterminatè ratione status. Cum ergo cogitatio congrua aliquibus ratione naturæ humanæ debeatur, non erit gratia quando illis cõferetur, quia gratia nõ solùm est indebita huic vel illi in particulari; sed elevat hominem ad perfectiorem modũ operandi, qui non est connaturalis puræ aut lapsæ naturæ. Quod dicitur de cogitatione sufficienti, id est ea quæ solùm tribuit posse, non autem actu operari, supra rejecimus: nam inquiro an nulli causæ naturali sive liberæ sive non

non liberæ debeatur actualis operatio connaturaliter? Hoc profecto nemo affirmabit: eſſet enim generalis providentia productiva cauſarum in perpetua ſuſpenſione ab operando manentium. Si ergo cauſis ex neceſſitate naturæ operantibus debetur actualis concurſus & remotio impedimentorum & quidquid ad operandum conducit, idem erit de cauſis liberis; Tunc ſic, ſed cauſæ liberæ æquè ſunt indeterminatæ ad actus bonos moraliter & malos, ergo æquè determinari debentur ad utrumque ex vi generalis providentiæ, quamvis actualis determinatio hîc & nunc nulli cauſæ in particulari ſit debita.

Igitur ex dictis infertur: Hominem in natura lapſa poſſe operari viribus naturæ, ſine ullo auxilio ſpeciali adhuc ordinis naturæ, unum vel alterum opus bonum morale: Quod intelligendum eſt, conſiderando actus bonos ſecundum ſe, abſtrahendo à difficultatibus extrinſecis & impedimentis gravibus quæ occurrere poſſunt: verbi gratiâ, aliquâ gravi tentatione: quia ad hanc vincendam certum eſt, ſpecialem gratiam requiri: Si ergo ut Scotus dicta diſt. 27. in 3. probat ex Ariſtotele 3. Ethicor. c. 1. & li. 9. cap. 9. poſſet aliquis homo viribus naturæ ſubire mortem pro bono Reipublicæ, quem actum negabit nemo eſſe difficillimum, multò meliùs poſſet alios minùs difficiles, in quibus noſtra concluſio exemplificata eſt, elicere.

Infertur deinde Poſſe hominem in pura natura viribus propriis elicere dilectionem Dei auctoris naturæ ſuper omnia, & alios actus hactenus numeratos & omnia opera legis naturæ facere diviſim ſumpta. Quod in via Scoti negari non poteſt: cum naturam puram & lapſam phyſicè nullo modo diſtinguamus. Et patet deinde: quia homo in puris naturalibus haberet præcepta diligendi Deum & præcepta legis naturæ ſervandi; nec Deus conferret in illo ſtatu auxilia gratiæ, ergo poſſet ea ſervare viribus naturæ: Quod conſtat ex Scoto dicta diſt. 27. n. 7. n. 13. & n. 20. ubi puram naturam vocat naturam inſtitutam, nec intelligit naturam integram: ut patet ex ejus argumentis quæ procedunt ex lumine naturali, & quia docet dilectionem fieri ex *naturalibus*, quod ad puram naturam, non ad integram pertinet: Quòd autem adverſarij inſtanter objiciunt, concurſum ad hujuſmodi actus perfectiores & difficiliores poſſe dici gratiam, quia non eſt debitus, mox rejecimus: Talis enim concurſus, licet nulli hic & nunc debeatur, tamen debetur ratione ſtatus, quare ut reſpicit ſingulas actiones, non poteſt dici gratia, quamvis ad continuandum quælibet bona opera longo tempore, vel difficiliora ſæpiùs repetenda concurſum ſpecialem neceſſarium eſſe fateamur tam in natura pura quàm lapſa: Et hûc concurſum gratiam ordinis naturæ dici poſſe: Qua ratione conciliat opiniones diverſas, Lorca, loco citato.

QUÆSTIO IX.

Vtrum natura humana Chriſti Domini ex vi unionis præciſe reddita fuerit impeccabilis; atque adeo grata, ſancta, & amica Deo?

1 Pono *primò: In Chriſto Domino nullum fuiſſe peccatum neque originale, neque perſonale actuale aut habituale*: Eſt Certum de fide, Et quoad originale evidenter probatur ex Lucæ 1. *Quod ex te naſcetur Sanctum vocabitur filius Dei:* ubi illud verbum *naſcetur* juxta probabiliorem expoſitionem idem ſignificat quòd concipietur in utero: juxta alium locum Matthæi: *Quod enim in ea natum eſt*; Sed quamvis ſignificet nativitatem propriè dictam, ſive Egreſſum ex utero, probat hanc veritatem: Si enim Chriſtus Dominus cum naſcebatur, erat ſanctus & abſque peccato, ergo habuit ſanctitatem in ipſa conceptione: nam vis argumenti non cõſiſtit in ſignificatione verbi *naſcetur*, ſed in toto contextu: Reſpondebat enim Angelus interrogationi Virginis: *Quomodo fiet iſtud, &c.* Et Reſponſio fuit: concipiendum Chriſtum virtute Spiritus Sancti abſque viri opere: ergo concluditur ſanctitas filij ex ſanctitate principii operantis ad ejus conceptionem, de quo videndi S.S.P.P. ad dictum locum. Fundamentum ex ratione petitum eſt: Quia peccatum originale contrahitur à deſcendentibus ab Adamo per naturalem generationem, quæ eſt cauſa vel conditio

conditio ſine qua non, contractionis peccati ; Sed Chriſtus Dominus miraculoſe fuit conceptus de Spiritu Sancto,ergo immunis ipſo iure cõceptionis à culpa originali. Nec obſtat, dici filium hominis id eſt Adæ: quia eò ſolùm dicitur eius filius,quòd Chriſti Domini humanitas ſumpſit originem ab Adamo per Beatã virginem;Et hoc vocãt Theologi,deſcendere ab Admo ſecundum corpulentam ſubſtantiam, non ſecundum ſeminalem propagationem , quæ propagatio requiritur ad contrahendum peccatum originale

De Peccato actuali & habituali conſtat ex Ioan.8. *Quis ex vobis arguet me de peccato.* 1.Petri. 2. *Qui peccatum non fecit.* Ad Hebræos 4. *Tentatum per omnia pro ſimilitudine abſque peccato :* Quæ auctoritates & rationes ſtatim aſſignandæ licet primariò excludant peccatum actuale , conſequenter tamen habituale tollunt, quod non niſi ex actuali manet in anima.Rationes verò quibus convincitur ſumma puritas à peccato in Chriſto Domino de lege ordinaria ſumuntur à dignitate perſonæ, plenitudine gratiæ , ſtatu Beatitudinis,fine Incarnationis , Qui fuit deſtructio omnis peccati. Quam cauſam vrget Apoſtolus ad Hebræos 7.*Oportebat ut nobis eſſet Pontifex ſanctus , Innocens &c.*Fuit etiam finis Incarnationis inſtructio mundi , quæ ut ſummâ ſapientiâ , ita ſummâ puritate & exemplo vitæ indigebat : obſerva tamen omnes dictas rationes tantùm concludere de congruo, præter actum beatificum fruitionis,qui phyſicè repugnat cùm peccato ſaltem actuali.

Nec obſtant Hæretici Anti-Chriſtiani objicientes illa verba ex Pſalm. 21. *Deus meus ut quid dereliquiſti me* à Chriſto Domino prolata Matth. 27. ex quibus incredibili blaſphemia colligebant , Chriſtum in cruce deſperaſſe ; Objiciebant etiam verba ſequentia eiuſdem Pſalmi , quæ dicuntur in perſona Chriſti: *longe à ſalute mea verba delictorum meorum;* Et illa ex Pſalm.89 *Comprehenderunt me iniquitates meæ.* Et ſimiles auctoritates adduci poſſent quamplurimæ. Sed omnes facile ſolvuntur : nam prima verba *Deus meus &c.* exprimunt vehementiſſimũ dolorem paſſionis, quã Chriſtus Dominus ſecundum voluntatem ſenſitivã recuſavit, nec exaudi-

tus eſt à Patre, ſed potius omni ſolatio tam in appetitu quam in portione inferiori privatus , in quo conſiſtebat illa derelictio : Sic Cyrillus lib. 1. de fide ad Reginas & omnes PP.paſſim. Aliæ auctoritates explicandæ ſunt de Chriſto Domino in ſuis membris myſticis : habuit enim peccata , non quæ ipſe commiſit , ſed quorum pœnam in ſe ſuſtinuit , ut fidejuſſor noſter , Quæ ſimiliter eſt PP. expoſitio communis.

2 Suppono *ſecundò : Chriſtum Dominum de potentia ordinaria peccare non potuiſſe.* Eſt etiam de fide : Quia de potentia ordinaria privari non poterat ſummâ gratiâ & gloriâ;Et venit ut eſſet propitiatio pro peccatis noſtris,ergo de facto nullo modo peccare potuit.Nec obſtat potuiſte mereri : quia ſimul fuit viator ad merendum & comprehenſor ad non peccandum : ut communiter traditur,tractat.de incarnatione. Et docet Scotus 3.d.12.n.2.vbi etiam proponit & ſolvit nonnulla argumenta contra præfatam doctrinam, quæ & curioſus videre poterit. His ut certis ſuppoſitis. Pro ſolutione Quæſtionis

3 Notandum ex pluribus locis Scoti ſed præcipuè ex quadam additione ad 4.d.49. quæſt.6.num.13. rationem *potentiæ remotæ* vel *ſecundum quid* conſiſtere in aliquo intrinſeco quod ineſt rei ſive naturæ quæ eſt potens; rationem verò *potentiæ proximæ* vel potentiæ *ſimpliciter* includere præter virtutem ad agendum concurſum omnium circunſtantiarum & remotionem omnium impedimentorum, quatenus neceſſarium eſt ad actionem : Quæ ſuppoſitio perſpicuè patet ex eo quod nihil eſt in potentia proxima ad agendum vel patiendum, niſi quando nihil prohibet , nec aliquid eſt removendum aut permutandum : Ex doctrina Philoſophi 9. Metaph.cap.6. Unde ſequitur ad potentiam proximam multa concurrere debere , quæ attentâ ratione cauſæ, extrinſeca ſunt. Ad propoſitum ergo potentia remota ad peccandum tantũ dicit liberum arbitriũ creatum ab intrinſeco defectibile ; Potentia autem proxima dicit illud idem arbitrium ex nullo capite impeditum. *Primo* modo eſt in Beatis , non *ſecundo* : quia liberum arbitrium Beatorum præventum eſt à cauſa rima con-

tinuè agente ad oppoſitum peccati: ſcilicet ad actum Beatificum. Nec obſtat locus Scoti 2. diſt. 44. num. 1. ubi agens de potentia ad peccandum quatenus dicit fundamentum poſitivum in natura & ordinem, vel quaſi ordinem ad actum peccati, concludit: *Hujus tamen deficere iſtud poſitivum eſt proxima ratio*, ergo præciſe per aliquid intrinſecum conſtituitur potentia proxima ad peccandum; Et hæc conſequenter erit in Beatis. Reſpondeo Doctorem eſſe intelligendum de potentia proxima non omnimodè, ſed in ſuo genere potentiæ defectivæ, quatenus excludit Divinam: ibi enim probabat potentiam peccandi non eſſe à Deo; Non tamen curabat, quid requireretur, ut talis potentia diceretur abſolutè proxima: nam certum eſt requiri ablationem actus Beatifici, & paratum eſſe concurſum ex parte Dei ad actionem, quæ ſit peccatum.

4 Sit prima concluſio: *Natura humana Chriſti Domini ex vi vnionis ad verbum non eſt impeccabilis. Quare ſi Deus, ut de facto poteſt, aſſumeret naturam ſine alio dono gratuito ſuper addito, talis natura peccabilis maneret, niſi per ſpecialem Dei manutenentiam communem toti Trinitati à peccato prohiberetur.* Hæc eſt mens Scoti. 3. d. 12. n. 3. Et diſt. 2. quæſt. 1. num. 12. Quem omnes diſcipuli nullo excepto ſequuntur. Immo aliqui contendunt eſſe conformem D. Thomæ de quo videndus noſter Faber diſp. 27. cap. 3. Idem ſentiunt Gabriel dicta diſt. 12. art. 2. Marſilius quæſt. 9. art. 3. Henriquus quodl. 6. quæſt. 6. Et præter alios Durandus eadem diſt. quæſt. 2. Qui non ſolùm opinionem Scoti amplectitur: ſed iudicium ſuum liberè quidem, veriſſimè tamen his verbis profert: *Huic opinioni magis obſiſtunt verba devota, quàm ratio efficax.* Fundamentum noſtræ aſſertionis eſt. In Chriſto Domino poſt vnionem permanent duæ naturæ impermiſtæ habentes diverſas proprietates & operationes: ut eſt de fide in pluribus Conciliis definitũ contra Eutichetẽ, & alios hæreticos; ſed vna ex proprietatibus intrinſecis naturæ humanæ eſt eſſe finitam in entitate, nec eſſe primam regulam ſui, ſed ſubditam primæ regulæ: ut etiam videtur de fide: cum tam Evangelium quàm Concilia doceant, Chriſtum Dominum ut hominem facere voluntatem Patris, ideſt conformari voluntati, quæ eſt prima regula rectitudinis; Non eſſe autem primam regulam idem eſt ac poſſe deficere & peccare, ergo natura humana ex vi unionis non manſit indefectibilis nec impeccabilis.

5 Reſpondent adverſarij: Naturam aſſumptam ex ſe eſſe peccabilem, ut argumentum concludit; fieri tamen impeccabilem per vnionem ad Verbum. Sed contra: nam vel redditur impeccabilis per donum aliquod conſequens unionem; Quod cum concedatur à Deo merè liberè, poſſet auferri vel non dari, & natura aſſumpta manerat peccabilis. Vel præciſe hæc impeccabilitas fit per unionem, ita ut ipſa unio vel perſonalitas aut eſſentia Divina ſint formæ tribuentes effectum formalem ſanctitatis, quod facile impugnabitur in poſteriori parte Quæſtionis: Vel denique quia ipſa impeccabilitas ſequitur neceſſariò unionem: Qui modus dicendi ex eo rejicitur: quia per unionem nihil aliud accipit natura quàm relationem ad verbum: Manent ergo in illa omnes potentiæ cum modo finitatis & defectibilitate ſive potentiâ ad peccandum.

Alij Reſpondent ut Suar. diſp. 33. ſect. 2. cum dicitur, naturam humanam fieri impeccabilem, non excludit auxilium & protectionem Divinam. Sed contra: Talis protectio eſt ſpeciale donum realiter diſtinctum ab unione, & liberè collatum, ut omnes effectus ad extra, ergo potuit abſque contradictione ſeparari hæc Divina protectio à natura aſſumpta.

Et Confirmatur *primò*: Quia ſolùm manutenentia Dei poteſt reddere naturam aſſumptam impeccabilem, non verò unio; Itaque ſolum in ſenſu compoſito manutenentiæ eſt natura impeccabilis, non verò in ſenſu compoſito unionis præciſe. Probatur aſſumptum. Senſus compoſitus unionis præciſe non includit formalem rationem impeccabilitatis, ſicut ſenſus manutenentiæ, ergo &c. probatur antecedens. Quod redditur formaliter unitum per unionem hyppoſtaticam, non reddit impeccabilem naturam, ſicut quod connectitur per manutenentiam cum voluntate humana

Chriſti

Christi Domini reddit ipsam impeccabilem, probatur antecedens quod connectitur cum voluntate creata per manutenentiam est voluntas Divina dirigens summè rectè per essentiam; Et quod formaliter unitur hyppostaticè est personalitas Diuina, ergo non reddit hæc impeccabilem sicut illa: probatur consequentia: Personalitas Divina non est in Deo ratio formalis impeccabilitatis, ergo per unionem eius præcise non redditur impeccabilis natura creata: probo antecedens. In Deo formalis ratio impeccabilitatis non est Deitas, Personalitas &c. sed præcise voluntas eius summè recta; sed hæc non unitur formaliter per unionem hyppostaticam, ergo &c.

Et Confirmatur *secundò*: Natura humana posset assumi à Verbo in puris naturalibus: cum hoc non repugnet; sed tunc non esset impeccabilis: nihil enim haberet in actu primo in essendo super alias naturas; omnis autem actus secundus supponit primum, ergo ex vi unionis præcise non fit natura impeccabilis. Confirmatur *tertiò*: Posset de facto verbum assumere naturam Angeli damnati, id est, dæmonis cum omnibus accidentibus, quæ in illa existunt & consequenter cum actu odij Dei: omne enim ens positivum est assumptibile eodem modo quo est in subiecto, ergo &c.

6 Respondent adversarij: Amorem infinitum Dei & odium eius non posse esse in eodem supposito. Sed contra. Nam vel repugnant formaliter, quod non videtur probabile: nam repugnarent ex vi unionis; unio autẽ cum sit relatio in nostra sententia, aut modus substantialis secundum oppositam sententiam, non opponitur formaliter qualitati, cuiusmodi est odium Dei; Nec in natura reperitur aliquid odio formaliter contrarium Vel hæc repugnantia esset effectiva ex parte causarum, quod etiam est falsum: cum nihil efficiat Deus ad extra necessariò, ergo non expelleret odium Dei à natura assumpta nisi peculiari decreto vellet huiusmodi expulsionem. Coniunctio autem actuum contrariorum in eodem supposito non implicat, si tale suppositum subsistat in duabus naturis. Quod patet in supposito creato assumente naturam alienam: posset enim secundum vnam naturam Deum diligere, & secundum aliam odio habere: Quæ instantia licet ab adversariis negetur, est tamen efficax præsertim in eorum opinione, qui nostram sententiam eo fundamento præcipuo nituntur impugnare: quòd peccatum naturæ assumptæ verbo tribueretur: nam suppositum creatum potest recipere denominationem peccatoris, licet aliàs propter actionem alterius naturæ esset iustum: diversæ enim naturæ diversarum operationum principia esset possunt.

7 Secunda Conclusio: *Quamuis de potentia absoluta Christus peccare potuerit: Tamen istæ propositiones: Christus potest peccare, Christus est peccabilis non debent admitti simpliciter & absolutè, sed cum addito, verbi gratiâ de potentia absoluta, aut ablato actu fruitionis:* Quare Scotus planè docuit Christum esse impeccabilem, & solùm in assignanda radice seu causa impeccabilitatis discessit à sententia communi. Colligitur aperte ex ipso dicta dist. 12. Et ita sentit noster doctissimus Philippus Faber disp. 27. cap. 4. Fundamentum est: Potentiam remotam non sufficere ad denominandum subiectum vel suppositum absolutè & simpliciter peccans, sed requiri proximam: alias Beati dicerentur absolutè peccabiles propter potentiam remotam ad peccandum quam habent, ergo &c. Confirmatur: ut proprietas aliqua denominet absolutè subiectum, requiritur talem passionem vel potentiam absoluté esse reducibilem ad actum; sed potentia quam denotat hæc propositio: Christus est peccabilis, non potest absolutè reduci ad actum: cum è converso hæc propositio sit concedenda absolutè, Christus non potest peccare: ut patet ex Scoto, loco citato, ergo &c.

Dices cum aliquibus auctoribus oppositum sentientibus: Ad denominationem peccabilis simpliciter sufficere potentiam remotam, sicut sufficit ad denominationem risibilis. Et Confirmatur: quia in Christo Domino erat potentia ad peccandum ut concedimus; sed omnis potentia est reducibilis ad actum, ergo &c. Respondeo. Ex potentia remota non sumi denominationes simpliciter, esse velut

principium

principium in Metaphysica & Theologia: ut patet in exemplis adductis; Nec iuvat aliquid exemplum de risibilitate, quam Christus Dominus proximam habuit, nec erat in illo aliquod impedimentum physicum, quominus ad actum induceretur, licet actum ipsum ob alias rationes nunquam exercuerit. Ad Confirmationem concedo, potentiam in sensu quo est potentia esse reducibilem ad actum, si proxima proximè & de potentia ordinaria; si remota remotè & de potentia absolutâ: Quare potentia remota non est potentia simpliciter sed secundum quid, nec potest dici reducibilis ad actum simpliciter, sed cum addito.

Objicies *primò* contra nostram sententiam pro opinione opposita Thomistar. Quæ etiam in scholis est communissima, plures auctoritates SS. PP. & Conciliorum, quas ad verbum referunt passim recentiores. Omnium autem auctoritatum summa est: *Naturam humanam per assumptionem, factam esse impeccabilem, immutabilem, sanctam, incapacem peccati &c.* Quæ & aliæ huiusmodi loquutiones impeccabilitatem ex vi unionis præcise Christo Domino tribuere videdentur. Respondeo omnia hæc intelligenda esse vel secundum congruentiam de facto & de potentia ordinaria; vel incarnationem aut assumptionem accipi à PP. non provt præcise dicit relationem unionis, sed ut includit dona supernaturalia ei annexa, gratiam habitualem, auxilia, specialem Dei manutenentiam, quibus natura assumpta redditur impeccabilis. Et hunc effectũ PP. & Concilia tribuunt assumptioni tamquam radici aliorum donorum ex Divina dispositione. Quæ explicationes singulis auctoritatibus facillimè applicari possunt.

8 Objicies *secundo* præcipuum adversariorum fundamentum ab absurdo: Nam si natura assumpta remaneret peccabilis & de facto peccaret, peccatum tribueretur verbo Divino non solùm per communicationem Idiomatum, sed ut danti vires naturæ humanæ ad operandum. Assumptum probant multipliciter: *primò* quia actiones ut communiter colligunt Doctores ex Philosopho 3 Methaph. cap. 1. sunt suppositorum, ergo sicut verbum dicebatur verbi gratiâ videre, legere &c. sic diceretur peccare, quod est impium. *Secundò* probant: quia si Deus ab extrinseco moveret aliquem ad peccandum, diceretur peccator; aut auctor peccati: ergo multo magis verbum, si natura illi substantialiter unita malum operaretur. *Tertiò*. Ideo Christus Dominus merebatur pro infinitis per actiones naturæ humanæ, quia erant simul actiones Dei, & attribuebantur verbo, ergo similiter attribuerentur actiones peccaminosæ, si inessent. *Quartò*: Natura humana est instrumentum coniunctum Divinitatis; sed actiones magis tribuuntur agenti principali, quàm instrumento, ergo &c. Respondeo; Assumptum nulla vel apparenti probabilitate deduci ex nostra assertione. Nam ad primam probationem negandum est illud vulgare axioma: actiones sunt suppositorum in sensu ab adversariis intento; nec talis propositio apud Aristotelem loco citato aut alibi reperitur: solùm enim docet, actiones esse circa singularia tamquam circa obiecta vel subiecta aut etiam terminos; Quia tamen prædicta propositio communi usu videtur recepta, sic intelligenda est, Actiones esse suppositorum, non ut causarum activè influentium, sed ut vltimò denominatorum: omnis enim actio vel denominat vltimatè suppositum, vel aliquid habens modum suppositi: ut animam separatam & accidentia in Eucharistia: sic habet Scotus. 1. d. 12. num. 16. & 4. dist. 12. quæst. 3. num. 34. Falsum ergo est verbum ut suppositum naturæ humanæ tribuere illi vires, nisi quatenus actione communi toti Trinitati illam produxit: nam huiusmodi vires vel essent infinitæ quod repugnat; vel finitæ: & tunc illa natura iam esset eiusdem speciei cum nostra. Unde constat, verbum non magis concurrere effectivè ad actiones humanitatis, quàm Patrem aut spiritum Sanctum; sed tantùm dici actiones Verbi ut vltimò denominati; & malitiam ipsarum actionum esse refundendam in naturam, quæ est causa libera subiecta legi, & prima causa in genere deficientis.

Dices: Natura tantùm est principium *Quo*, ergo suppositum illius erit principium *Quod* sive efficiens: nam sine principio *Quod* nulla actio esse potest. Respondeo: omnium

actionum

actionum esse suppositum vltimum Quod, sive vltimò denominatum, non tamen principium influens in actiones sive bonas sive malas: Nullo ergo modo potest inferri, Verbum esse principium deficiens ex eo quod suppositat naturam humanam, cum sub hac tatione nec principium omnino sit; defectus autem in actione semper imputatur causæ defectibili sive sit *Quo* sive *Quod*: ut patet in scriptore perito vtente inepto calamo, licet enim calamus sit principiũ *Quo* scribendi, ei tribuitur vitiositas scripturæ, non vero ipsi scriptori.

9 Instabis: Ergo saltem istæ propositiones: Christus peccat, verbum peccat verificarentur in casu conclusionis de supposito Divino ut vltimo denominato, quod non minus impium videtur & piarum aurium offensiuum. Respondet quidam Scotista negando sequi dictas propositiones: quia participia & verbalia significantia actionem non cononant habens formam sed tantum id quod effectivè causat & influit in actionem: verbi gratia *Pictor* est nomen verbale significans actionem & non denominat habens picturam sed pingens: similiter peccans vel peccator non denominat habens naturam seu suppositum, sed causam efficientem peccati. Sed contra ergo nec ista participia vel verbalia: Deus est ambulans, est prædicator &c. denominabunt Divinum suppositum. Respondet: suppositum Divinum esse capax denominationis sumptæ ab his actionibus, non verò eius quæ sumitur ab actu peccati: quia cum peccare formaliter sit malum & non actio sed defectus, nequit tribui aut competere Deo; Et Scotus solùm docet, omnem actionem denominare suppositum, non defectum actionis. Sed contra: nam etiam hoc prædicatum *mortalis* vel *mortuus* affert denominationem, cuius verbum secundum se est incapax, & tamen tribuitur ei per communicationem Idiomatum; Si autem actio & non defectus denominat suppositum, ergo nec suppositum proprium naturæ humanæ vel Angelicæ diceretur peccare, quæ assertio esset voluntaria & absque fundamento.

Igitur hæ rationes videntur convincere, atque adeo omnino tenendus est modus communis dicendi Scotistarum, Radæ controvers. 14. art. 3. Philip. Fab. disp. 27. cap. 3. & aliorum; Quem etiam amplectuntur Durandus dicta quæst 2. Occam. Gabriel. &c. Qui omnes admittunt dictas propositiones in sensu assignato: Nec est inconveniens concedere, verbum peccare ut vltimo denominatum: quia hæc denominatio nullum influxum dicit in peccatum, sed facit hunc sensum: *Verbum subsistit in natura libera, quæ cum sit defectibilis, actum peccati elicuit*: Qui sensus est verissimus, & non pias aures sed indoctas offendere potest: Apponit exemplum Durandus in casu quo verbum assumeret naturam ignis: nec enim teneretur verbum prohibere combustionem alicui damnosam, nec illi imputaretur tale damnum. Decentiæ ergo solum fuit Deum ita illam voluntatem dirigere ut non aberraret à rectitudine; Aliter tamen fieri potuit.

Ad *secundam* probationem principalem huius primi argumenti neganda consequentia: quia verbum nullomodo movet voluntatem creatam extrinsecè aut intrinsecè, physicè aut moraliter ad malè operandum, sed ipsa voluntas humana cum libera sit semetipsam movet, dicitur-que peccans & deficiens. Ad *Tertiam* probationem ex Scoto 2. dist. 37. §. *si hæc via* num. 2. Deum dici causam meriti & non peccati: quia immediatè causat in anima gratiam vel charitatem, quæ per modum naturæ inclinat in actum meritorium, Et hoc modo verbum est causa actionum meritoriarum naturæ humanæ simul cum Patre & spiritu Sancto, & specialiter Verbo tribuuntur, quia sustentat naturam & est vltimo denominatum actionum eius, In qua denominatione speciali nullum est discrimen actionis meritoriæ à peccaminosa: ut constat ex dictis. Ad *Quartam* probationem. Respondeo: naturam humanam respectu suarum actionum naturalium non esse instrumentum, sed veram causam principalem: solùm enim habet rationem instrumenti respectu actionum supernaturalium & miraculosarum.

10 Objicies *tertio*. Verbum tenebatur impedire actiones malas naturæ assumptæ, eamque gubernare,

ne laberetur; sed impossibile est, Verbum deficere in sua gubernatione vel providentia, ergo & naturam assumptam peccare. Respondeo: Illam gubernationem vel esse effectivam, & hoc modo æqualiter competere toti Trinitati, Quæ decreuit concurrere cum causis liberis iuxta earum libertatem efficiendo suo concursu generali debito titulo creationis & conservationis actiones creaturæ & tribuendo quidem vires sufficientes, ut defectus non apponatur. Vel gubernatio intelligitur quasi formalis & propria verbi respectu huius naturæ (nam prima gubernatio æqualis est respectu omnium, nec magis tenetur divina voluntas diligere voluntatem naturæ assumptæ in suis actionibus, quam meam (quidquid sit de titulo congruentiæ) Et hoc modo verbum non tenebatur cessare ab illis actionibus, sed ipsa voluntas humana se determinans ad agendum, & potens non agere.

Dices: Verbum est homo, ergo tenetur servare legem Dei, & consequenter prohibere illas actiones. Respondeo Teneri legi ut hominem, si autem voluntas creata eam violaret, voluntati deficienti imputandum esset non supposito Divino, Quod quatenus suppositum naturæ humanæ nec concurrit ad illas, nec prohibere potest, formaliter loquendo.

Dices iterum: Naturam vel voluntatem Divinam teneri regere humanam non ex obligatione legis, sed ex infinita rectitudine quâ necessariò se determinat ad omne justum & honestum, cuiusmodi est naturam sibi hypostaticè vnitam à pravis actionibus prohibere. Respondeo: tantùm concludere secundum congruentiam & de lege ordinaria: nam cum dicitur, voluntatem Divinam teneri facere semper quod bonum est, aut intelligitur habere aliam regulam rectitudinis præter se ipsam, cui conformetur; Et hic sensus est falsus; Aut teneri ratione promissionis aut decreti, quod est verissimum; sed potuit non promittere aut non decernere confirmationem naturæ assumptæ in gratia. Aut tandem intelligitur, voluntatem Divinam non posse operari malum, ex quo nihil contra nos: cum illæ actiones à voluntate humana procedant. Si verò velit opponens, Divinam voluntatem debere facere bonum: id est conferre omnibus creaturis omnia beneficia gratuita, absolutè negandum est: ut de se patet: Omnia ergo ista congruentiam probant, non implicationem contradictionis, quæ requiritur, cum sermo est de potentia absoluta Dei. Affirmant etiam aliqui, voluntatem humanam post unionem esse voluntatem Dei: quæ propositio in rigore intellecta est hæretica; Et ut possit admitti, nihil aliud significare debet, quàm esse voluntatem naturæ vnitæ Deo, cum quo stat distinctio proprietatum talem naturam consequentium, quarum una est defectibilitas.

11 Objcies *tertiò*. Si Christus potuit peccare, ergo mentiri; Quo admisso corruit totum fidei nostræ fundamentum. Respondeo: primum fundamentum fidei Theologicæ, sive propositionem immediatam in materia fidei esse hanc: *Deus nec falli nec fallere potest*; Hanc autem propositionem: Christus non potest mentiri, non esse immediatam, sed resolvi ad duas alias priores: scilicet Deus non potest mentiri, & Christus est Deus, vnde solùm infertur, Christum ut Deum ab omni peccato & mendacio esse alienum: assentimus enim Christi testimonio, quia est Divinum; Et licet de facto assentiamur testimonio Christi humano ut infallibili, hoc ideo est quia de potentia ordinaria mentiri non potuit etiam ut homo: ut patet ex dictis initio quæstionis; non verò quia mendacium ex vi unionis præcise, sicut nec quodlibet aliud peccatum repugnet cum natura assumpta.

Objcies *quartò*: Ex vi unionis hic homo est Deo gratissimus, & illi debetur gratia & gloria, ergo non potest esse Deo invisus, qualis esset per peccatum: quia sunt contradictoria, eumdem hominem esse simul Deo gratum & invisum. Respondeo: gratiam & gloriam deberi naturæ assumptæ de potentia ordinaria non absoluta; Et hunc hominem signato Christo ex vi unionis esse Deo gratum, si gratia significet gratuitam condescensionem

Divinæ

divinæ voluntatis ad unionem hypostaticam; non verò si accipitur pro gratia gratum faciente, visione & fruitione Beatifica: nam unio præcisè sumpta nec habet oppositionem cum peccato, nec facit hominem Deo gratum in secundo sensu: ut iam dicemus in posteriori parte Quæstionis.

Obijcies *quintò*: Ergo natura assumpta posset perseverare in peccato & damnari, & per consequens verbum divinum diceretur damnatum. Respondeo: sequelam esse concedendam, ut eam concedit Durandus; immo & alias propositiones huic similes, quas recentiores magis odiosè quàm doctè aut modestè contra nostram opinionem inferunt: Quidquid excogitari potest, non æquat malitiam peccati mortalis, quo admisso, ut nostrum fundamentum efficaciter probat, aliæ illationes novum inconveniens non afferunt. Et quod in primo argumento diximus huiusmodi propositionibus applicandum est:

Deciditur posterior pars Quæstionis de sanctificatione Humanitatis Christi Domini.

12 PRo posteriori parte Quæstionis: scilicet Vtrum Natura assumpta à verbo reddatur ex vi unionis *formaliter grata, dilecta & amica Deo, iusta, recta & Sancta?* supponendum est *Humanitatẽ Christi Domini ab instanti conceptionis fuisse perfectissimè sanctam* de quo nullum dubium inter Scholasticos, cum sit hæc veritas satis expressa in Sacra scriptura, accedente vnanimi consensu Patrum: nam de Christo Domino dicitur: *Vnxit te Deus oleo lætitiæ.* Psalm. 44. *Plenum gratiæ & veritatis* Ioan. 1. *Quod nascetur ex te Sanctum* Lucæ 1. quæ vltima auctoritas euidentior & efficacior est cæteris: Si enim Christus Dominus ut dicebatur supra num. 1. in nativitate erat sanctus, ergo habuit hanc sanctitatem, ex quo homo esse cæpit: cum nulla sit ratio ad negandum ipsi hanc perfectionem; Immo maximè congruum & de lege ordinaria debitum à principio sui esse. Vnde Christus Dominus non est iustificatus contrariè, sed privativè, id est non transiuit ab extremo opposito gratiæ ad ipsam iustitiam & gratiam, sed gratia collata fuit eius humanitati vnitæ quidem verbo, sed consideratæ in puris naturalibus, quæ est iustificatio privativa.

Notanda est etiam significatio terminorum quos in titulo claritatis gratiâ addidimus. *Gratus* solet aliquando significare idem quod habens gratiam: quo sensu dubitari non potest, Christũ Dominum ex vi vnionis esse gratum, id est habere ipsam unionem, quæ est quædam gratia, Cæterum hæc significatio minus recepta videtur apud Doctores, qui frequentiùs hos terminos *gratus, dilectus & amicus* tamquam synonimos vsurpant, & illis significant complacentiam Diuinæ voluntatis super aliquem: iuxta illud ad Ephesios 4. *Iustificavit nos in dilecto filio suo.* vbi gratum esse idem est quod esse dilectum vel amicum: Quare deinceps his terminis absque discrimine in dicta significatione vtemur. *Iustus & rectus* etiam sunt synonomini: ut patet ex Anselmo dialogo de veritate cap. 3. significant autem principium disponens hominem ad rectè operandum. Denique *Sanctus* idem videtur significare quod *iustus*: quia iustitia animæ sanctitas est; licet aliquando sanctitas sumatur strictiùs pro speciali aliqua virtute. In præsenti non accipitur nisi pro prima radice & fonte operum bonorum. Habemus ergo duplicem tantum significationem iustitiæ in hac quæstione, scilicet amicitiam Dei, & donum operandi rectè supernaturaliter.

13 Sit ergo Conclusio: *Humanitas Christi domini ex vi unionis præcisè non est formaliter grata, dilecta & amica Deo.* Est conformis ad superius dicta: Nam si per unionem præcisè esset formaliter humanitas Christi Domini amica Deo per nullam potentiam posset in illa esse peccatum: Est omnium Scotistarum, cum quibus conveniunt plures Thomistæ, teste Suarez disp. 8. sect. 2. Tenet Durandus dist. 12. quæst. 2. & dist. 13. quæst. 1. Paludanus eadem dist. 13. quæst. 2. opinione 4. conclusione 1. Marsilius dist. 10. art. 1. & plures aliis. Fundamentũ unicum & efficax pro nostra sententia est: Quod unio hypostatica nihil includit in suo conceptu formali aut ex parte extremorum, unde sumi posset denominatio & effectus formalis dilecti à Deo & amici: hæc enim unio tãtũ tribuere potest cõiunctionẽ humanitatis cũ Deo in unitate suppositi, nõ verò in ratione dilectæ, gratæ & amicæ;

quia diligi à Deo conſiſtit in actu dilectionis ipſius Dei & denominatione extrinſeca in eo qui diligitur; ſed hoc non præſtat unio hyppoſtatica, quomodocumque conſideretur, ergo &c.

Oppoſitum huius concluſionis defendunt communiter Thomiſtæ, Suarez loco citato, Vaſq. diſput. 41. cap. 3. Lorca diſp. 36. num. 11. Lugo diſp. 16. ſect. 2. & alij ab ipſis citati: Qui omnes in hoc conveniunt, quod anima Chriſti Domini ſanctificata ſit ex vi unionis abſque alio dono creato. Triplici autem via incedunt ad defenſionem ſuæ ſententiæ: nam vel tribuunt Verbo rationem formæ quaſi ſanctificantis, unioni verò rationem viæ vel conditionis ad hanc ſanctificationem; Vel affirmant formam ſanctificantem eſſe Deitatem; vel Divinum ſuppoſitum ut intimè coniunctum præſtare hunc effectum; denique alij alios dicendi modos ſequuntur, quos ſingillatim referre non eſt neceſſe. Solùm ergo eorum fundamenta ut contra noſtram ſententiam faciunt, in medium afferemus. Pro hac ergo opinione abſolutè intellecta.

14 Objicies *primò* plures. P.P. auctoritates, quas ad verbum adducunt prædicti auctores, Reducuntur autem ad duas claſſes. *Primæ* aſſerunt: *Ieſum Dominum dici Chriſtum id eſt unctum ipſa Deitate. Secundæ* docent, *naturam humanam Chriſti Domini ipſa Divinitate eſſe ſanctificatam.* Reſpondeo generaliter ad omnia huiuſmodi teſtimonia: nullum reperiri veſtigium apud P.P. huius ſanctificationis per unionem vel Divinitatem: ut Lorca dicta Sanctorum in particulari expendens apertè probat; ſiquæ autem videantur id affirmare, intelligi debent cauſaliter: id eſt humanitatem Chriſti Domini eſſe unctam vel ſanctificatam Divinitate aut unione aut Suppoſito Divino, quia hæc unio origo fuit & fons totius ſanctitatis in illa natura: loquebantur enim P.P. contra hæreticos; adſtruentes id quod de facto eſt: ſcilicet naturam aſſumptam propter unionem ad Verbum habere perfectiſſimam ſanctitatem, & omnia alia dona poſſibilia, non excludentes effectum proprium cuiuſcumque doni: ut adverſarij fateri tenentur: Et conſtabit ex inferiùs dicendis.

15 Objicies *ſecundò*: Communicatio per unionem hyppoſtaticam eſt actus amoris amicitiæ: ergo denominat naturam dilectam & amicam Deo: probatur antecedens: quia amicitia ex Scoto 3. d. 34. num. 17. *Eſt Virtus inclinans ut quis communicet ſe alteri quantum poteſt & non aliud à ſe*; ſed hic reperitur realis communicatio Dei ad naturam humanam, ergo vera amicitia & dilectio. Reſpondeo Doctorem loqui de communicatione ſui ipſius per affectum: patet, quia agebat de virtutibus moralibus, prout à nobis exercentur; creatura autem nequit ſe alteri creaturæ communicare niſi per affectum: quantumvis ergo Deus ſe communicet per effectum, aut tribuendo participationem ſuæ naturæ ut naturæ, quod facit quando tribuit gratiam habitualem; aut participationem perfectionis attributalis, ut cum tribuit ſcientiam aut communicat ſe ſubſtantialiter per unionem realem hyppoſtaticam; vel in Euchariſtia; dummodo non communicet ſe per affectum, non proſequitur creaturam dilectione & amore amicitiæ, ſed benevolentiæ, beneficentiæ aut concupiſcentiæ.

Dices: Deum perfectiùs ſe communicare per effectum, quàm per affectum: quod patet in viſione Beatifica: ibi enim reperitur communicatio Dei effectiva per veram & realem inhabitationem; ergò cum per unionem hyppoſtaticam tribuat etiam ſeipſum realiter, ex hoc præcisè dicitur diligere perfectiori amore amicitiæ. Reſpondeo: Amicitiam, cum inclinet ad dandum ſeipſum alteri, quantùm diligens poteſt, & quantùm dilectus eſt capax, penſandam eſſe non ſolùm ex parte doni, ſed etiam ex parte recipientis. Si ergo communicatio unionis hyppoſtaticæ conſideretur ſecundum ſe entitativè, procùldubio eſt perfectior communicatione per affectum, non tamen in ordine ad recipientem nec in ratione amicitiæ, quia communicatio per affectum eſt magis expetibilis à creatura, eo quod opponatur maiori malo ſcilicet inimicitiæ & odio activo Dei. Vnio per fruitionem abſolutè eſt perfectior utroque modo: quia includit vel ſupponit amicitiam Dei: Eſt enim fruitio actus amicitiæ erga Deum, qui nequit eſſe in nobis, niſi

præcedat

præcedat amicitia Dei erga nos, Et cum homo per fruitionem coniungatur Deo in ratione vltimi finis, non potest carere aliquo bono, cuius est capax, adeoque nec excogitari unio perfectior ex parte recipientis.

16 Obijcies *tertiò*: Actus quo verbum vnit sibi naturam humanam est actus concupiscentiæ vel quasi concupiscentiæ, ne fiat vis in verbis, ergo necessariò supponit amorem amicitiæ probatur consequentia: *primò* ex Scoto 4. dist. 49. q. 5. n. 3. ubi docet: *actum concupiscentiæ non posse esse primum actum voluntatis: quia omne concupiscere est in virtute alicuius amicitiæ: ideo enim cõcupisco huic bonũ, quia amo hunc*, *Secundò* quia concupiscentia est affectus commodi, amicitia affectus iustitiæ; affectus autem iustitiæ est regulativus affectus commodi, ne sit immoderatus, ergo prior illo. *Tertiò* amicitia tendit in bonum in se, concupiscentia ut est bonum mihi vel saltem alicui, ergo hic amor supponit illum. Respondeo: In primis totum hunc discursum nihil concludere pro adversariis: probare enim intendit, humanitatem Christi Domini esse Deo amicam per actum, qui antecedat ipsam unionem, cum ipsi asserant, reddi amicam formaliter per unionem vel suppositum Divinum. Sed quia argumentum procedit ex falso principio, concedo, Deum, priùs quàm se communicet huic naturæ per unionem hyppostaticam, habere circa illam actum aliquem, quo vult ipsam in se, quatenus natura capax est vniri supposito Divino, & efficaciter decrevit talem capacitatem reducere ad actum. Quæ volitio præcedens dicitur approbatio bonitatis, quam habet natura in se, ut capax huiusmodi unionis est. Et hanc approbationem consequitur actus concupiscentiæ, quo Deus vult ipsi naturæ bonum unionis: Nec enim potest poni in Deo concupiscentia respectu sui tendens ad bonum creatum, nec vult illam naturam sibi tamquam bonum suum, qui esset propriè affectus commodi, sed potiùs vult se ipsum naturæ tamquam bonum ipsius naturæ. Ad omnes ergo probationes dicendum est: illum actum approbationis vocari à Scoto amicitiam largo modo; Nec aliter posse intelligi illud dictum universaliter sumptum. Quæ explicatio apertè colligitur ex 1. dist. 17. quæst. 2. vel 3. num. 22. Vbi acceptationem Dei dividit Scotus in communissimam, quâ acceptat creaturam per approbationem quamdam, quo modo posset dici, velle substratum peccato; & in acceptationem, quâ ordinat hominem ad amiticiam suam. Quod quidem consistit in complacentia super illam naturam & ordinatione ad gloriam. Quæ omnia aliena prorsus sunt ab actu præcedente unionem hypostaticam.

Obijcies *quartò*: Deus vniendo sibi naturam contulit ipsi maximum donum supernaturale, ergo dilexit illam naturam præcise ex vi unionis maximo amore supernaturali, non quatenus denominatio dilecti esse potest extrinseca ab actu diligentis, sed quatenus dicit objectum dilectionis. Patet consequentia: quia quò perfectius bonum concupiscitur alicui, eò perfectiorem amorem antecedentem supponit. Respondeo, distinguendo antecedens: contulit maximum donum supernaturale in actu primo, ut communiter traditur tractat. de incarnatione, comparando hanc unionem cum unione Beatifica concedo: maximum donum amicabile vel ab amicitia profectum nego antedens. Et similiter distinguo consequens: dilexit illam actu approbationis in suo genere perfectissimo concedo: actu habente veram rationem amicitiæ vel dilectionis nego: Nam collatio doni unionis est quidem actus concupiscentiæ vel beneficentiæ ortus à voluntate efficaci Dei decernentis huic naturæ unionem hypostaticam, non autem volentis illam ut amicam, ut dictum est.

Obijcies *quintò*: Hoc donum unionis nullam secum admittit peccati maculam in natura vnita: Immo ex vi hujus doni debentur huic naturæ omnes perfectiones supernaturales, quibus disponitur ad bene operandum & Beatitudinem, ergo reddit hominem sanctum & Deo gratum. Respondeo: ex dictis supra assumptum esse verum de congruo & secundum potentiam ordinariam, falsum verò de potentia absoluta; Immo etiam de facto non conveniunt unioni prædicti effectus formaliter, sed consequutive per dispositionem divinam, quæ novo decreto constituit,

omnia illa dona tribuere naturæ assumptæ. Vnde gratia unionis nunquam formaliter loquendo sanctificat in sensu huius Quæstionis.

Objcies *sextò*: Operationes Christi Domini eò solùm quòd erant suppositi divini habebant valorem & meritum infinitum: Indecens enim est Filium offerre Patri opus aliquod & Patrem non acceptare; sed unum ex requisitis ad valorem operis meritorij est sanctitas subjecti, ergo natura assumpta, quæ est principium formale harum operationum, erat sancta ex vi unionis. Respondeo: stante decreto Dei de non acceptando vllo opere ad meritum & præmium, nisi procedat à charitate, opera Christi Domini ut merè elicita à natura humana in puris naturalibus, non habere hanc acceptabilitatem, licet habeant quamdam dignitatem physicam, ex eo quod saltem identicè sint actiones suppositi divini, tamen entitativè naturales essent, & principium elicitiuum omnino esset naturale, nec elevatum per gratiam ad esse supernaturale, ideoque nec proximè acceptabiles ad esse meritorium: sed de tota hac materia latiùs disputabimus infra Quæstione 25.

17 Dicendum est etiam ad plenam solutionem Quæstionis: *Naturam humanam Christi Domini non fuisse iustã sanctam & gratam sanctitate bene disponente ad opera recta ex vi unionis hypostaticæ præcisè.* Hoc dictum longè communius est quam præcedens: nam præter Scotistas admittitur à Thomistis communiter saltem quoad aliquid requisitum ad rectitudinem operis boni adæquate sumpti: fundamentum est: quod sanctificatio in sensu prædicto necessariò provenit ab aliqua forma intrinsecè existente & inhærente naturæ, sed implicat Deitatem aut suppositum divinum esse formas realiter inexistentes naturæ humanæ: ergo sicut implicat, naturam humanam esse realiter omnipotentem per omnipotentiam increatam, aut Deum per Deitatem, ita & esse sanctam intrinsecè per ipsam sanctitatem Deitatis aut verbi. Nec potest hæc sanctificatio provenire ab aliquo modo unionis absoluto, tum quia talem modum esse fictitium qualiter ponitur à Thomistis satis efficaciter probant Scotistæ tractat. de incarnat. Tum quia eius munus tantùm esset vnire extrema, non verò sanctificare saltem iuxta providentiam ordinariam. Adde, iam adversarios, si hoc velint dicere, tribuere sanctificationem naturæ humanæ alicui entitati crertæ, ergo melius tribueretur hic effectus gratiæ habituali, quæ formaliter est ipsa sanctitas.

Si dicas: Posse naturã humanam sanctificari à verbo vel Divinitate moraliter, non physicè. Contra *primò*: Hic enim de sanctitate physica quærimus, id est de principio physico ad operationes sanctas. *Secundò*: aliàs negatur Christo Domino vera & propria sanctitas univoca cum sanctitate nostra: Quæ apud Concilia & PP. perpetuò constituitur in renovatione interioris hominis per susceptionem gratiæ & donorum. *Tertiò*, qualis est forma talis & effectus formalis; sed Deitas vel suppositum Divinum sunt formæ physicæ & reales, ergo si tribuunt aliquem effectum, non moralis debet esse, sed physicus.

18 Quod si inquiras: *Per quam ergo formam redditur natura humana Christi Domini grata sancta & amica Deo formaliter.* Respondeo in primis nullam fere differentiam esse, in sanctificatione animæ Christi Domini, ac in sanctificatione aliorum iustorum quantum ad formas, quibus talis sanctificatio peragitur omnia ergo quæ tractat. de iustificatione & gratia dicimus Scotistæ cum Doctore circa sanctificationem seu iustificationem cuiuscumque alterius iusti; hic cum proportione debita applicari debent sanctificationi naturæ humanæ Christi Domini: Quorum aliqua breviter perstringemus; Et supponendo ut certum, huiusmodi effectum à gratia habituali provenire Pro decisione difficultatis.

19 Dico *primò: Gratiam habitualem præcisè sumptam ex natura sua non facere formaliter Christum Dominum aut alium iustum gratum Deo & amicũ ipsi actualiter, & formaliter dilectũ ab illo.* Est receptissima doctrina in nostra Schola cum Doctore 1. d. 17. q. 2. vel 3. n. 21. & sequentib. Et quolib. 17. num. 5. Et probatur: Esse amicum vel dilectum dicit actum dilectionis in diligente & denominationem extrinsecam in dilecto: sicut esse visum, ergo ad hoc per accidens se habet qua

litas

litas quæcũque intrinſecè tali ſubecto inhærerens. *Secundò*: Deus poteſt non amare hominem gratiâ affectum: quia liberè amat ad extra, nec fertur neceſſario niſi in bonum infinitum: alioquin tale bonum finitum eſſet Deo neceſſarium, nec Deus ſufficeret ſibi ipſi, ergo eſſe amicum & dilectum à Deo non eſt effectus gratiæ habitualis.

20 Dico *ſecundò*: *Si juſtitia habitualis ſumatur ut opponitur injuſtitiæ pro formali & dicit amicitiam Dei perfectam, gratia habitualis ex natura rei citra acceptationem Divinam non reddit Chriſtum Dominum formaliter juſtum, rectum & ſanctum in prædicto ſenſu, etiamſi gratia vel juſtitia inhærens comprehendat omnes habitus ſupernaturales.* Sic omnes Scotiſtæ, & probatur *primò*: Tam gratia quam omnes habitus ſupernaturales ex natura rei nullam habent oppoſitionem phyſicam cum peccato habituali, ſed tantùm demeritoriam & poſſunt de potentia abſoluta eſſe ſimul: ut modò ſuppono ex proprio tractatu, ergo gratia habitualis & alia dona ſupernaturalia inhærentia non reddunt hominem iuſtum id eſt amicum & dilectum à Deo. *Secundò* ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. Vbi ſic ait: *Hanc diſpoſitionem ſeu præparationem juſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, ſed & ſanctificatio & renovatio hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ & Donorum*: ergo peccatorum remiſſio diſtincta eſt à renovatione interiori, quæ fit per habitus, ergo etiam eſſe amicum & dilectum à Deo non provenit ab habitibus interiùs renovantibus, ſed à condonatione vel dilectione formaliter oppoſitâ ipſi peccato. Et eadem ratio eſt de Chriſto Domino quamvis non ſit iuſtificatus contrariè, ſed privativè.

21 Dico *tertio*: Si *iuſtitia ſumatur ſecundum quod dicit aliquem habitum rectum bene diſponentem ad opera recta, vel aggregationem omnium habituum, gratia habitualis ſeu iuſtitia inhærens ex natura rei ſecluſo quocumque favore ſeu acceptatione reddit Chriſtum Dominum iuſtum, rectum & hoc modo ſanctum ſicut & alios homines.* Probatur ex Ariſtot 5. Ethicæ capite 1. *Iuſtitia eſt habitus quo homines apti ſunt ad res iuſtas agendas, & quo juſtè agunt & volunt juſta*, Et lib. 1. cap. 12. ait: *Iuſtum & fortem & bonum omnino virum ob opera laudamus & actiones: ſicut robuſtum idoneumque ad curſum vocamus aliquem, qui affectus eſt aliquâ qualitate & ad bonum aliquod ſtudiumque refertur*; ſed gratia inhærens præcipue comitata reliquis habitibus ſupernaturalibus eam de lege ordinaria conſequentibus eſt quâ homo juſta vult & agit: ſi enim iuxta ejus inclinationem ut naturæ, & aliorum habituum ut paſſionum operetur, rectè operabitur, ergo eſt generalis juſtitia hoc modo ſumpta. Et Confirmatur: juſtitia in ſenſu prædicto vel conſiſtit in actionibus juſtis, ſi ſit actualis, vel in diſpoſitione ad illas exercendas, ſi ſit habitualis; ſed utrumque præſtat gratia inhærens. Et quod Ariſtoteles de iuſtitia humana dixit, hoc omne ad juſtitiam divinam & meritoriam applicatum, gratiæ convenit: Eſt enim ſingularis participatio Divinæ naturæ conſtituens hominem optimè diſpoſitum ad opera & actiones iuſtas, ergo &c.

Obſervandum tamen eſt circa hanc concluſionem ex tract. de virtutibus: dictum effectum ſanctificandi intrinſecè ſeu quod idem eſt, rationem virtutis non convenire gratiæ in eſſe Qualitatis niſi tantum materialiter; formaliter verò per reſpectum extrinſecus advenientem conformitatis ad regulam fidei ſupernaturalem: omnis enim virtus perficiens voluntatem, ſive naturalis, ſive, ſupernaturalis in doctrina Scoti conſiſtit in conformitate ad regulam aliquam intellectualem. Quod de gratia habituali optimè explicat noſter Vulpes à Monte Philoſo 3. part. diſp. 24. art. 3. num 9.

22 Dico *quartò*, *Facere gratum, dilectum & amicum Dei juſtum & ſanctum formaliter modo ſupra num. 20, explicato tam in Chriſto quam in nobis eſt primarius effectus extrinſecus dilectionis amicitiæ.* Eſt omnium Scotiſtarum cum Doctore locis ſupra n. 19. Et probatur: ſicut viſio habet duos effectus alterum intrinſecum ſcilicet denominare ſubiectum videns, alterum extrinſecum: ſcilicet denominare obiectum viſum: ſic dilectio proportionaliter, Et licet aliqui hunc effectum extrinſecum nolint vocare primarium, controverſia videtur de

modo

modo loquendi: nam tribuere eidem formæ duos effectus primarios in diverso genere, alterum intrinsecum, alterum extrinsecum nullum est inconveniens.

23 Dubitabis *primò*: *Quid sit Amor amicitiæ in Deo? Respondeo: consistere formaliter in acceptatione ad gloriam:* quia nulla ratio amicitiæ inter Deum & hominem intelligi potest, nisi quòd acceptet illum ad communicationem summi boni: Sic communiter Scotistæ cum Doctore 4. dist. 16. quæst. 2. num. 19. Cuius verba sunt: *Amicitia per gratiam est ordinari ad vitam æternam, inimicitia per culpam est ordinari ad pœnam condignam.* Hæc opinio Doctoris & ut existimo communis intelligenda est de facto: nam secundum potentiam absolutam non repugnat, Deum diligere aliquem absque ordinatione ad vlterius bonum præterquam ipsius amicitiæ. *primò* quia nulla ratio videtur cogere; si intellectus potest intelligere quodlibet: obiectum in se absque comparatione ad aliud, cum quo ex natura rei non est connexum; cur voluntas non possit velle volitione absoluta absque comparatione obiecti voliti & ordinatione ad vlterius bonum? *Secundò*: In acceptatione ad gloriam duo respectus includuntur, alter ad personam quæ acceptatur & super quam tendit complacentia, alter ad premium vel summum bonum fruendum; Nec assignari potest sufficiens ratio ob quam hi duo respectus ita sint connexi, ut primus nequeat esse sine secundo: maximè cum ille sit formaliter amicitia, hic verò benevolentia aut concupiscentia. Actus ergo dilectionis Dei consideratus sub priori respectu præcise esset amor amicitiæ, de se ordinatus ad vitam æternam, licet actu non ordinaret. Et hoc non reperitur in complacentia quam Deus haberet in Angelo vel homine super aliud bonum naturale aut morale; Imo nec propter unum aut aliud bonum supernaturale; Nisi forte dicamus esse amicitiam quamdam naturalem à Deo ut auctore naturæ, aut amicitiam supernaturalem imperfectam, quod à posteriori colligimus: amicitia enim perfecta supernaturalis debet inferre amorem concupiscentiæ respectu boni perfectissimi, quod amico concupisci potest.

24 Dubitabis *secundò*: *Qui sint effectus formales gratiæ habitualis?* Respondeo cum Doctore locis supnum. 20. citatis: Effectum eius *primarium* esse decorare naturam rationalem pulchritudine quadam supernaturali, quæ consistit in participatione & consortio Divinæ naturæ per modum naturæ: iuxta illud. 2. Petri 1. *Maxima & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini Divinæ consortes naturæ*, quia in hoc differt hic habitus ab aliis habitibus supernaturalibus, quod illi participant aliquam rationem attributalem, gratia autem radicem intellectualitatis per modum naturæ aut principij primi radicalis, & constituit hominem potentem ad actus bonos supernaturales, qui affectus est intrinsecus gratiæ. *Secundarius* effectus est reddere hominem congruum proxime ad divinam dilectionem & amorem amicitiæ; quem effectum non habet ex natura sua, ut est talis forma, sed provt dicit ordinem ad aliquod extrinsecum scilicet ad Deum diligentem. Vnde primarius effectus per nullam potentiam potest separari à gratia, bene tamen secundarius ex aliqua incapacitate subiecti: vt species intentionales ut sunt in medio tribuunt ei effectum primarium, qui est habere in se participationem obiecti sensibilis, non verò secundarium qui est constituere in actu primo proximo ad sentiendum: ita gratia si reciperetur in subiecto irrationali, licet non redderet illud potens ad actus supernaturales, tribueret tamen ipsi participationem formalem Divinæ naturæ, non verò congruitatem ad dilectionem Divinam, quæ requirit subiectum capax. Sed de hoc satis pro hac Quæstione.

QUÆSTIO X.

Quo jure annexus sit Cælibatus cum Ordine Sacro.

Vbi de traditione vsus eius in Ecclesia

QUÆSTIO hæc alterum supponit, alterum inquirit. Supponit, Cælibatum anexum esse Sacris Ordinibus, & inquirit. Quo jure annexus sit vtrum scilicet jure Divino,

ve

vel ſolùm jure humano Eccleſiaſtico? Suppoſitum eſt certum de fide ex Cõcilio Tridentino Seſſione vigeſimâ quartâ canone nono *Si quis dixerit clericos in ſacris Ordinibus conſtitutos, vel Regulares ſolemniter profeſſos poſſe matrimonium contrahere, contractumque validum eſſe, non obſtante lege Eccleſiaſticâ, vel voto. Anathema ſit.* Sed quia ratio cœlibatus ſeu continentia annexa ſacris Ordinibus variis modis potuerit induci in ſtatum clericorum; Ideo de ſingulis dicere intendimus, ut quæcumque habentur de continentia clericis præceptâ ſeu ſtatui clericali annexâ, ſive ex antiquo uſu, ſive ex & traditione Eccleſiaſtica & dilucidentur & rationum pondere ſolidentur.

Conjugati Qualiter ad ſacros Ordines ſuſcipiendos admiſſi fuerint?

1 PRimo quidem ſtatuendum eſt, & nunc eſſe certum omnibus retro ſæculis fuiſſe ex Apoſtolorum inſtitutione & Eccleſiaſtica traditione: nullum, qui quovis modo bigamus fuerit, ad ſacros Ordines ſuſcipiendos admitti debere. Conſtat aſſertum apertiſſimè ex ipſis verbis Pauli Apoſtoli dicentis *Oportet, Epiſcopum irreprehenſibilem eſſe, unius uxoris virum.* Et rurſum de Diaconis, qui, tunc ſecundum ab Epiſcopis ordinem obtinebant, ita conſtituit. Lutherus libro de captivitate Babilonica capite de Ordinis Sacramento, & fuſius in propoſitionibus de Digamia Epiſcoporum impudenter more ſolito dixit: Apoſtolum his verbis ſolùm prohibuiſſe ſcortationem & adulteria, ita ut verborum Apoſtoli germanus ſenſus ſit: *Oportet Epiſcopum eſſe unius uxoris virum*, id eſt ſola uxore legitimâ, ſive unâ ſive pluribus debere eſſe contentum, nec indulgere ſcortationibus, aut cum alienâ adulterino concubitu ſeſe commiſcere; Imò & velle videtur, quod vocabulum *viri* non ſignificet maritum, ſed aliquid commune ad maritum & adulterum. Et addit: non modo non eſſe prohibitam ab Apoſtolo pluralitatem uxorum, ſucceſive, ſed neque ſimul, niſi fortè apud Gentiles propter ſcandalum: nam apud Judæos ubi erat conſuetudo uſures uxores ducendi, non exiſtimat Lptherus, interdictum fuiſſe Chriſtianis Epiſcopis, multas ſimul uxores habere. Tam turpis erroris exorbitantia ipſos etiam illius aſſeclas, ità perculit, ut intolerabilem illum judicantes, ab eo invidiam depellere conati ſint, adhibitâ quaſi moderativâ interpretatione verborum illius: ſic ergo inter plurimos moderati ſunt Magdeburgenſes, Calvinus & alij, dicentes: Ab Apoſtolo prohiberi plures uxores ſimul, non tamen ſucceſſivè.

2 Sed contra tam moderatores, quàm primum aſſertorem, eſt primò locus Pauli primæ ad Timoth. capite quinto, ubi de viduis in Eccleſiæ miniſterium, & in cathecumenarum directionẽ, & inſtitutionẽ deligẽdis loquens, ſic dicit: *Vidua eligatur non minus ſexagizta annorum, quæ fuerit unius viri uxor.* Ex quibus Apoſtoli verbis convincitur apertiſſimæ, falſitatis ſententia Lutheri, necnon inepta cæterorum interpretatio ejuſdem: nam eadem phraſi dicitur unius viri uxor, & unius uxoris vir. Certum autem eſt, illud *unius viri uxor* non poſſe ſignificare, ut vidua eligenda non fuerit adultera vel ſcortatrix: nam Scortum aut adultera apud nullos authores etiã procaciſſimos dicitur uxor, ſi ad adulterum aut ſcortatorem referatur, ſed adultera vel meretrix. Deinde continentia ab adulterio vel ſcortatione nõ ſolùm requiritur in muliere, quo tempore vir ejus vivit, ſed etiam poſtea dum in viduitate degit quod ipſum ſupradicti depravatores advertere debuerunt. Et tamen Paulus non loquitur hoc loco niſi de tempore, quo vir ejus viduæ vivebat: non enim dicitur uxor unius viri fuiſſe, niſi quando virum habebat. Igitur illis verbis *quæ fuerit unius viri uxor* non poteſt ſignificari ut volunt & deprædicant; ut eligatur vidua, quæ non fuerit ſcortatrix aut adultera, ſed quæ unum ſolùm maritum habuerit.

3 Ex quo etiam refellitur ſecundum dictum hæreticorum: quòd prohibuerit Apoſtolus, ne habeat Epiſcopus, vel Diaconus duas uxores ſimul: Nam (ut diximus) eadem phraſi & in eadem Epiſtola & ab eodem Apoſtolo jubetur eſſe Epiſcopus unius uxoris vir, & vidua unius viri uxor; at nulla ratio permittit, ut Apoſtolus jubere voluerit, ne vidua eligatur, quæ fuerit uxor multorum virorum ſimul: Id enim fruſtra juſſiſſet: cum nuſquam &

nunquam fuerit eiuſmodi vſus,ut vna mulier eſſet multorum virorum vxor. Licet enim ex divina diſpenſatione, de qua modo non inquirimus,habuerint quondam Iudæi multas vxores ſimul , ut etiam nunc habent Turcæ ; at nunquam eſt auditum, ut una mulier plures maritos habuerit : nam ut ait Sanctus Auguſtinus lib. 3. de doctrina Chriſtiana cap. 12.Cur unus vir haberet plures vxores , ratio erat , ut plures filij naſcerentur ; at cur una mulier ſit vxor plurium virorum , nulla poteſt eſſe ratio : non enim pariet mulier niſi ſemel in anno , ſive habeat unum ſive centum viros , immo meretrices nullos pariunt ordinariè.

4 Item & deducitur altera ratio ex tempore quo hæc Apoſtolus ſcripſit : nam eo tempore non erat conſuetudo neque apud Iudæos neque apud Gentiles , & multo minus apud Chriſtianos,ut unus vir duas ſimul vxores haberet, ea proinde quod non fiebat , non erat cur tam ſeriò prohiberetur. Et quidem quod ad Gentiles attinet, ſatis patet ex eo, quod in Imperio Romano , quo totus tunc Orbis terrarum regebatur , ſemper infamis & prohibita fuit polygamia plurium vxorum ſimul ; Quod vero attinet ad Chtiſtianos , nec non etiam Iudæos ex Teſtamento novo facile colligi poteſt, non fuiſſe apud eos conſuetudinem , ut quis duas vxores haberet : ſemper enim de conjuge in numero ſingulari loquitur ſcriptura Teſtamenti novi: Math. 5. *Qui dimiſerit vxorem ſuam.* Et ibidem : *Omnis qui reliquerit domum vel agros aut patrem aut matrem aut vxorem aut filios &c.* 1. Ad Corinth. 7. *Vnus puiſque ſuam vxorem habeat.* Item *Alligatus es vxori, noli quærere ſolutionem : ſolutus es ab vxore , noli quærere vxorem* pariter ad Epheſios.5. *Vnus quiſque ſuam vxorem ſicut ſe ipſam diligat.* Quin etiam Lucæ 1. legimus , Zachariam vxore ſterili vſque ad ſenectutem permanente , non tamen ſuperduxiſſe alteram , quod ille haud dubiè feciſſet , ſi eo tempore id fieri licuiſſet.

5 Confirmatur etiam hæc ſententia ex auctoritate Patrum , qui ſemper hunc locum de monogamia ita intellexerunt , ut non liceat , eum in Epiſcopum vel Diaconum creari, qui duas vxores etiam diverſis temporibus habuerint. Tertulianus lib.1. ad vxorem : *Quantum fidei detrahant* (inquit) *quantum obſtrepant ſanctitati nuptiæ ſecundæ , diſciplina Eccleſiæ & præſcriptio Apoſtoli declarat , cum digamos non ſinit præſidere , cum viduam allegi in ordinationem niſi univiram non concedit.* Neque dubium eſt , quin hic per digamos intelligat , eos qui duas vxores habuerunt , non ſimul , ſed unam poſt alteram : nam de hac digamia in toto libro loquitur : hortatur enim vxorem ſuam , ut , sè mortuo , non ineat ſecundas nuptias, Neque his repugnat , quod idem Tertulianus in libro de monogamia Catholicis obiicit digamiam Sacerdotum. *Quod* (inquit) *ex digamia præſident apud vos ?* Nam vel aliqui digami ex diſpenſatione præſidebant ; vel certè aliqui , qui alteram habuerant ante Baptiſmum ,& qui multorum opinione non habebantur Digami , etſi apud alios , in quibus Tertulianus erat , digami cenſerentur ; vel tandem vitio & abuſu id fiebant ; neque enim defendimus , nunquam eſſe factum id , quod fieri non debere dicimus. Item Ambroſius libro. 10. Epiſtola.28. ad Eccleſiam Vercellenſem tractans hunc locum Pauli:*Vnius vxoris vir : Qui igitur conjugium iteraverit* (inquit) *culpam non habet cojnquinati , ſed prærogativa exvitur Sacerdotis.* Quo loco apertiſſime reiicit ſententiam hæreticorum , qui volunt , ab Apoſtolo prohiberi vel duas ſimul vxores , vel adulteria: Hæc enim qui admittunt, verè culpam habent coinquinati , & non ſolum prærogativa exuvntur ſacerdotis. Similiter Auguſtinus : de bono conjugali capite. 18. ad eumdem locum Pauli : *Non abſurdè* (inquit) *viſum eſt , eum , qui exceſſit vxorum numerum ſingularem, non peccatum aliquod commiſiſſe , ſed normam quamdam Sacramenti amiſiſſe , non ad vitæ bonæ meritum , ſed ad ordinationis Eccleſiaſticæ ſignaculum neceſſariam* : vbi cum dicit , numerum ſingularem vxorum excedere impedimentum eſſe ordinationis,nec tamen hoc eſſe peccatum , apertè indicat , ſe loqui

de

de multitudine vxorum, non vno tempore ſed diverſo : nam eodem tempore plures vxores habere, Chriſtiano nullo modo licet, ex eodem Auguſtino lib. 22. contra Fauſtum cap. 47.

6 Ex Apoſtolica Conſtitutione præfata colligitur magno argumento adſtruendum : matrimonia poſt Sacros Ordines ſuſceptos contracta, eorumque vſum Divino Iuri adverſari : Nam ſi Paulus ex Chriſti inſtitutione, eos tantùm ex conjugatis Sacris Ordinibus initiari permittit, qui ſint aut fuerint unius ſolius vxoris mariti, quaſi vxorum ſive ſimul ſive ſucceſſive ductarum pluralitas ſacerdotio ac reliquis Sacris ordinibus repugnet, igitur qui ſive unius vxoris viduus fuerat, ſive qui cum una tantùm ad conſecrationem aſcendit, ſuſceptis ſemel Sacris Ordinis, novas nuptias celebrare non permittit: nam ſi id non poſtulat mens Apoſtoli, quorſum ex conjugio aſſumptos, vnas tantum nuptias coluiſſe præſcribit, cum poſſent & alias poſtmodum inire ?

Vſum conjungij ante Sacros Ordines contracti cum Sacrorum Ordinum uſu & executione ex Iure Divino non pugnare, probatur.

7 SEd & de matrimonio ante ſuſceptos Sacros Ordines contracto fuerunt & nonnulli Theologi aſſerentes, ſimiliter cum Sacrorum Ordinum uſu ex Iure Divino pugnare. Quod optimo zelo (ut credo) fecerunt, fortaſſe hac ratione putantes, ſe noſtræ memoriæ hæreticorum laſciviam coercere poſſe, ſanctorum Patrum conſuetudinem imitantes, quâ quoties adverſus hæreticos ſui temporis ſibi certamen indicebant, omnino in contrariam partem declinare ſolebant, ut tandem eos in medium revocarent. Sed quoniam hujuſmodi tractandi Theologiam ratio, in qua non tam ipſius veritatis, quàm temporum aut locorum ratio habetur, paucis & non melioris notæ Theologis placuit, contrariam ſententiam cum pluribus Theologis, Doctoribus, & Iuri prudentibus etiam amplectemur. Etenim Chriſtiani Theologi huc vſque clericorum cælibatum ſtrenuè defendentes, nihil habuerunt neceſſe, ita rem vrgere, ut ante ſacros Ordines contracte conjugia apud Græcos & etiam Orientales Eccleſias, quibus nullum de hac re Eccleſiaſticum præceptum interceſſerat, ſuo uſu abdicarent.

8 Igitur probatur noſtra ſententia in primis, ex adductis verbis Apoſtoli, quibus ſive ad Timotheum ſive ad Titum ſcribens de eligendis Epiſcopis Presbyteris Diaconis & c. leges tulit, vbi ſanctus Apoſtolus quàm maximam poterat caſtitatem ab Eccleſiæ miniſtris exegit : Etenim unius vxoris virum Epiſcopum Presbyterum & Diaconum exigit ; Non quòd neceſſario vxoris viventis conſortium expoſtulet, Abſit : Quod hæretici inaniter volunt, ſed quòd cupiat eos, aut omnino continentes, aut ſaltem uni ſoli matrimonio, cui ante Sacerdotium legitimè adhæſerunt, ſive vivat vxor, ſive iam ſit defuncta, tantummodo addictos, quod eſt proximum continentiæ. Id vero eius temporis ratio neceſſariò poſtulare videbatur : nam cum Epiſcoporum & reliqui Sacri Cleri electio non eſſet voluntaria, ſed ut in plurimum inviti ad has Sacras dignitates, ac reclamantes traherentur conjugati viri, profecto injuſtiſſimum & contra omnis legis Evangelicæ formam foret, ſi matrimonio quoque ſuo eiuſque vſu privarentur, & ſe aut vxores ſuas periculo fornicationis exponerent. Nam quare Obſecro, quos Deus vinculo matrimonij coniunxerat, Homo diſiungeret ? Itaque Paulus qui adeo virorum & fœminarum incontinentiæ, ad Corinthios ſcribens, proſpexit, ut nequaquam vxorẽ viro petenti debitum, aut vxori virum negare permiſerit; immo qui adeo iunctis matrimonio timebat, ut poſt brevem propter orationem abſtinentiam carnalis concubitus, reverti in idipſum, ne à Satana pertentarentur, præcipiebat; Deſiderabat quidem eo ſæculo Sacros homines omnino Angelicâ puritate præditos, ſed non cum matrimonij injuria, & eorum, qui eligebantur

vel ſaltem vxorum manifeſto diſcrimine. Sic Oecumenius *vnius vxoris virum*, inquit, id eſt ſi fiat è mundanis, non ſit ſaltem digamus: hoc eſt, ſi omnino fuerit neceſſarium, quòd Cælibes non inveniantur; vxoratum Epiſcopum, Presbyterum, aut Diaconum eligi, non homo luxuriâ diffluens & mulierioſus eligatur, ſed qui ſobolis propagandæ gratiâ; vnicâ tantum ſit vxore contentus.

9 Item exſtat inter vulgares Apoſtolicos, Canon ſextus ſic ſtatuens: *Epiſcopus aut Presbyter vxorem propriam* ante ductam *nequaquam ſub obtentu religionis abjiciat, ſi abjecerit, excommunicetur; ſi perſeveraverit, dejiciatur.* In quæ verba ſic Zonaras: Antiquitus disjungere licebat invicem cohabitantes & matrimonio conjunctos, idque ſine cauſa quando volebant. At Dominus, ut ſcribitur in Evangeliis, hoc noluit. Igitur Apoſtoli ſecundum Domini ordinationem hoc etiam prohibent, & interea nunc de Sacratis miniſtris loquuntur, ut ſi pietatis obtentu ſacratus miniſter vxorẽ ſuam repudiarit, ab Eccleſia excludatur, uſquequò ſibi perſuaſerit, eam recipere, quòd ſi perſeverat eam non recipiens, à gradu ſuo deponatur: Hoc videtur in calumniam fieri nuptiarum tamquam miniſtro conjugium faciat immunditiam. Scriptura vero dicit, Honorabiles nuptiæ, cubile impollutum; Meminit autem Canon & Epiſcoporum conjuges habentium: quia liberum tunc erat Epiſcopis conjungium legitimum cum mulieribus habere. Hactenus Zonaras. Theodorus etiam Balſamon Conſtantinopolitanus Patriarcha ſic in eumdem Canonem ſcribit. Ante ſextam ſynodum, quæ fuit in Trullo, licebat Epiſcopis vxores habere etiam poſt dignitatem Epiſcopalem, quemadmodum & qui poſt matrimonium ordinantur ſacerdotes & Diaconi: Hactenus Balſamon (de hac ſynodo inferius num. 21. mentio ſpecialis fiet) Ex his clarè conſtat, non ſolum Apoſtolicâ conſtitutione Epiſcopis, Sacerdotibus & Miniſtris permitti coniuges, ſed pœnis etiam grauiſſimis vxorum legitimarum expulſionem vetari. Quòd ſi aliquorum Theologorum ſententia hanc vxorum retentionem non ad vſus matrimoniales exercendos, ſed ad cohabitationem & protectionem intelligat, niſi ſub conditione mutationis earumdem in ſorores per profeſſam continentiam, de quo inferius à num. 19. intelligatur, per rationem iſtius Canonis confutari videtur: Nam ſi ſacerdos aut altaris miniſter, Iure Divino ab ejus, quam legitimo ſibi ante ſacerdotium aut miniſterium initum, matrimonio coniunxit, arceretur, ita ut mortaliter peccaret ad eam accedens, non erat cur Apoſtoli ad eam cohabitationem ſacerdotes compellerent; immo peſſima eſſet conſtitutio, qua ad certiſſima perpetranda peccata præberetur occaſio: Quis enim nunc eum, qui ab vxore poteſtate factâ, ſacerdotio initiaretur, ſi cum ea poſt ſuſceptum ſacerdotium cohabitaret, tamquam qui ſibi delinquendi certiſſima ſcandala objiceret, omnino non damnaret? Vnde laudatus eſt à Sancto Gregorio in quarto Dialogorum libro Vrſinus Nurſienſis civitatis Presbyter, quòd ad vxorem ſuam etiam in articulo mortis ad ſolatij noviſſimi & Vale dictionis cauſa accedentem dixerit: *Recede à me mulier, adhuc igniculus vivit, paleam tolle.* Igitur verus & germanus Apoſtolici Canonis ſenſus eſt, quem Zonaras inſinuat: ſcilicet propter eos hæreticos, qui legitimæ vxoris concubitum in Evangelico ſtatu peccatum putabant, eiuſdem vxoris excluſionem prohibitam: quòd nullum ſcilicet in hac parte inter ſacerdotes & quoſcumque alios Chriſtianos putarent diſcrimen. Nam quod jam Apoſtolico ſæculo ea hæreſis, quæ matrimonia prohibebat, caput extuliſſet, Clemens Romanus Pontifex, eorumdem temporum hæreſes enumerans, teſtatur lib. 6. Apoſtolicarum conſtitutionum cap. 10. Et fieri potuit, ut hi hæretici potius ſacerdotibus & Evangelij aut altaris miniſtris, propter peculiarem, cui per hæc myſteria alligantur, religionis rationem, quàm aliis quibuſcumque Chriſtianis, matrimonio interdicerent; Vnde de illis potius quàm de aliis Canonem condere viſum fuerit Apoſtolis: quò nimirum cæteri Chriſtiani inde intelligerent, ſibi fortiori ratione legitimas coniuges retinere licere. Atque id forſitan eſt quod dicitur in Canone: *ſub obtentu religionis.* Vnde in lege ad Palladium vrbis præfectum,

exſtante

exſtante & in Theodoſiano & in Iuſtinianæo codice lib. 1. Tit. 3. c. 19. Sic Honorius & Theodoſius Auguſt: *Illas etiam non relinqui caſtitatis hortatur affectio, quæ ante ſacerdotum maritorum legitimum meruere conjugium; Neque enim clericis incompetenter adiunctæ ſunt, quæ dignos ſacerdotio viros ſuâ converſatione fecerunt.*

10 Hoc idem quod præfatus Apoſtolicus Canon, ſed expreſius Gangrenſe Concilium contra Euſtatium Sebaſtenum in prima Armenia Metropolitam, qui eam hæreſim, quam Apoſtoli eo loco damnarunt, revocarat in Armeniam, in hæc verba definit can. 4. *Si quis diſcernit Presbyterum coniugatum, tamquam occaſione nuptiarum, quòd offerre non debeat, & ab eius oblatione ideo ſe abſtinet, Anathema ſit.* Vbi & ex epiſtola proœmiali, in qua de cauſa & ratione congregandi Concilij agitur, conſtat, intentionem Patrum, ſacerdotum vxorum vſum comprobare, fuiſſe; non verò, ut aliqui Theologi exiſtimant, vetaſſe laicis ſacerdotum coniugum ac Cælibum diſcretionem ac iudicium: quaſi vellent Patres, peccare quidem ſacerdotes, qui conjugio vterentur, verum horum peccatorum iudicium & examen non ad laicos, quorum eſt candidè operâ miniſtrorum frui, ſed ad Epiſcopos aut ad Deum oportere referre. Sic enim dicitur in Epiſtola: *Declaratum eſt enim, hos eoſdem nuptias accuſare, & docere, quòd nullus in conjugali poſitus gradu ſpem habeat apud Deum. Vnde factum eſt, ut multæ mulieres eos ſecutæ, relictis propriis viris, & viri vxoribus deſtitutis, vinculum coniugale diſoluerent, continentiam profitentes, quam cum retinere non poſſent, adulterium commiſerunt.* Et ſubinde: *In domibus coniugatorum nec orationes quidem debere celebrare perſuaſiſſe, in tantum ut eaſdem fieri vetent, & oblationibus quæ in domibus factæ fuerint minimè communicandum eſſe decernant; Presbyteros verò conjugatos ſperni debere, dicunt; Nec Sacramenta, quæ ab eis conficiuntur, attingi.* Ex quo non ad adimendum laicis judicium Presbyterorum vxoribus vtentium, ſed ad anathematizandum Euſtatij hæreſim, quæ Chriſtiana quæcumque matrimonia damnabat, conſtat congregatum eſſe Concilium: Etenim duos canones ſancta Synodus edidit, quibus & laicorum & Sacrorum hominum matrimonia comprobaret, ne fortè ſi unum tantum edidiſſet, ad laicos pertinere quis diceret. *Si quis* (dicit in primo canone) *vituperat nuptias & dormientem cum viro ſuo fidelem ac religioſam deteſtatur, aut culpabilem æſtimat, velut quæ regnum Dei introire non poſſit, Anathema ſit.* Canon iſte vtrumque ſtatum & laicorum & ſacerdotum amplectitur; *Quartus* vero ſupra relatus: *ſi quis diſcernit* &c. de ſolis ſacerdotibus conjugatis loquitur, ut ſacerdotum conjugia, de quibus ut Apoſtolico tempore fortè maior erat controverſia, bis decerneretur, cum ſacerdotio non pugnare. Itaque Canon iſte *primus*, quo res univerſaliter ponitur, declarat *Quartum*, quo de ſolis ſacerdotibus ſtatuitur. Et declarat etiam eumdem *Nonus* Canon, quo de bono virginitatis ab eiſdem Patribus in hæc verba decernitur: *Quicumque virginitatem cuſtodiens, aut continentiæ ſtudens, velut horreſcens nuptias temerat; Nec propter hoc quod bonum & ſanctum eſt, nomen virginitatis aſſumit, Anathema ſit.* Et rurſus Canone 10. *Si quis ex his, qui Virginitatem propter Dominum ſervant, extollitur adverſum conjugatos, Anathema ſit.* In quibus duobus canonibus nuptiæ ſeu conjugium, non pro ipſo matrimonij Sacramento aut obligatione accipitur, ſed pro vſu matrimonij, cui virginitas opponitur: Hæc namque non mutuæ illi poteſtati, quam in corpora conjugum matrimonium tribuit, ſed ipſi vſui matrimonij contraria cognoſcitur. Igitur præfato canone *Quarto*, quo de ſacerdotum conjugio fit ſermo, & eorumdem ſacrificia deteſtantes damnantur, principalis ſcopus (Quæ & erat totius eius Concilij generalis intentio) fuit, eos, qui Sacerdotibus vti propriis vxoribus legitimè acceptis illicitum dicerent, damnare.

11 Quod & Confirmatur *primò* ex canone *Nono* Concilij Ancyrani, vbi Diaconis, qui ad miniſterium aſſumuntur, ſi tempore ordinationis ad continentiam conſervandam proteſtentur ſe impotes, vxores indulget: *Diaconi quicumque cum ordinantur, ſi*

in ipſa Ordinatione proteſtati ſunt, dicentes, velle ſe habere vxores, nec poſſe ſe continere, hi ſi poſtea ad nuptias venerint, maneant in miniſterio, propterea quod his Epiſcopus licentiam dederit. Quicumque ſane tacuerint & ſuſceperint impoſitionem, profeſſi continentiam, ſi poſtea ad nuptias venerint; à miniſterio ceſſare debebunt. Vbi ly *velle ſe habere vxores*, & ly *poſtea ad nuptias venerint*, non de ducendo de novo vxores, ſed de vſu matrimonij jam contracti intelligenda ſunt cum Catholicis Doctoribus: Neque verò dilutio vllo modo probatur, qua dicitur: In eo canone non legitimarum vxorum vſum indulgeri; ſed hoc tantùm concedi, ut quia permiſit Epiſcopus, ut ordinaretur, qui dicebat, ſe non poſſe eſſe ſine vxore, non mereatur gradu deijci, ſed in eo poſt tales nuptias remaneat, ita tamen ut abſtineat ſe ab ea, quam ſic duxerit, ut ducere non liceret, ſi ordinandus erat. Hæc (inquam) interpretatio adeo ipſius Canonis haud profecto obſcuris verbis adverſari, ut potius ejuſdem auctoritatem ingenuè ac apertè inficiari præſtitiſſet: Nam quòd vxor, quæ huius canonis auctoritate & Epiſcopi indulgentiâ conceditur, non in ſolam cohabitationem & vitæ conſortium, ſed etiam ad vitandum per vxorias actiones fornicationis diſcrimen concedatur, ipſa verba teſtantur, *Diaconi* (inquit *ſi in ipſa Ordinatione proteſtati fuerint, velle ſe habere vxores, nec continere poſſe &c.* Igitur ſumitur à Diacono vxor propter incontinentiã, quæ quidem non vxoris cohabitatione, quâ magis incenditur, ſed ejuſdem legitimo concubitu, ut Apoſtolus ad Corinthios ſcribit, à Chriſtiano vitatur: *Vnuſquiſque vir* (inquit) *vxori debitum reddat, & vxor viro.* Et forte quod à conſecrandis Diaconis continentiæ profeſſionem exigere, Epiſcoporum arbitrio dereliquerit Canon hic Ancyranus, rationem ſumpſit, ex epiſtola relata & laudata in Eccleſiaſtica Hiſtoria lib. 4. cap. 22. ab Euſebio Cæſarienſi, quam ſcripſit Sanctus Dyoniſius Corinthiorum Epiſcopus ad Gnoſios ſeu Cretenſes: *in qua Pynitium Eccleſiæ illius Epiſcopum* Metropolitanum *admonet, ne graue caſtitatis onus fratribus ex neceſſitate imponat, ſed multitudinis accuratè conſideret imbecillitatem.* Fatetur quidem ſanctus Dyoniſius onus iſtud eſſe ſanctiſſimum; at metuit tantæ ex tunc clericorum multitudini ſecurè non imponendum. *Eum verò è contrario obſecrat Pynitius, ut jam aliquando cibum illis impertiat ſolidiorem, & perfectiore doctrinâ populum eius procurationi commiſſum educet, ne umbratili cuidam inſtitutioni & molli inſtar lactis ſemper perpetuò adſuefacti, puerili quadam diſciplinâ nec opinantes conſeneſcant.* Ex quo conſtat, rem hanc in primis Eccleſiæ ſæculis variè ab Epiſcopis Græcis fuiſſe actam & diſceptatam: nihil enim de hoc definiviſſe videntur, qui apud Græcos prædicarunt Apoſtoli, intenti in ſolam Fidei plantationem, dicenteſque de hoc puncto: *Cætera, cum venero, diſponam.* Et videtur Pynitius hoc onus inchoaſſe apud Cretenſes, haud dubiè ex iuſſu Romanæ Eccleſiæ, ad cuius Patriarchalem poteſtatem ſemper ſpectavit omnis, in qua & Cretæ provincia, Diœceſis Illyriciana.

12 Præfatam Sancti Dyoniſij admonitionem ſecutus eſt Paphnutius Ægypti Epiſcopus: De quo refert Socrates: Quòd cum Quæſtionem iſtam ad Synodum Nicænam deduxiſſent ex ſancti Sylveſtri Pontificis mandato Legati Apoſtolici, morem ſuũ volentes impoſitum univerſæ ſub Cælo Eccleſiæ: Surgens Paphnutius conttadixit per unicam Dyoniſij ccrinthij rationẽ: multitudinis infirmitatem, honorabiles confeſſus nuptias: Et caſtitatem eſſe dicens cum propria conjuge concubitum, ſuaſitque Concilio, ne talem poneret legem, gravem eſſe aſſerens, quæ aut ipſis aut eorum conjugibus occaſio fornicationis exiſteret. Et Synodus (inquit (Socrates) nec reprobavit ſententiam, nec aliquid ex hac parte ſancivit, ſed hoc in uniuſcuiuſque voluntate, non neceſſitate permiſit. Et licet aliqui hanc de Paphnutij interceſſione hiſtoriam ad apocripha proſcribant; at ſine fundamento: eam enim laudant ipſe Socrates, Hermias Sezomenus, Gelaſius, Zyzenus, Nicephorus, Calixtus omnes Eccleſiaſticæ Hiſtoriæ nobiles ſcriptores, inſinuatque Sanctus Ambroſius in litteris ad Eccleſiam Vercellenſem. Quantus verò apud illud Eccleſiaſticum ſæculum,

non

non modo vitæ probitate ac ſanctitate miraculis comprobatâ, ſed gloriâ quoque martyrij Paphnutius exſtiterit, præter ea, quæ à præfatis ſcriptoribus referuntur, Rufinus Toranus Aquileienſis in hæc verba deſcribit: Fuit autem (inquit in Niceno Concilio Paphnutius Homo Dei, Epiſcopus ex Ægypti partibus, Confeſſor ex illis, quos Maximinus dextris oculis effoſſis & ſiniſtro poplite ſucciſo damnauerat; ſed in hoc tanta virtutis inerat gratia, ut ſigna per eum non minùs, quã dudum per Apoſtolos fierent: nam & Dæmones verbo tantùm fugabat, & ægros ſolâ oratione curabat, ſed & cæcis viſum dicitur reddidiſſe, & paralyticos ad ſtabilitatem corporis revocaſſe. Quem Conſtantius in tanta veneratione & affectu habuit, ut ſæpius eum intra palatium complecteretur, & illum oculum, qui in confeſſione fidei fuerat evulſus, auidioribus oſculis demulceret. Hactenus Rufinus. Hic igitur vir talis ac tantus id ſtatutum, quo legitimæ vxores ante Ordinationem à Diaconis, Epiſcopis aut Sacerdotibus ductæ eorumdem arcebantur amplexu, impediſſe narratur. Quod profectò, ſi earumdem vxorum vſus cum Divina lege pugnaret, nunquam faceret.

13 Confirmatur *ſecundò* poſt præfata & plura alia quæ omittimus Græcæ Eccleſiæ decreta; etiam Latinorum Conciliorum & Romanorum Pontificum conſtitutionibus & decretis. *Primum* ſit Gregorij *Primi*, Qui cum Pelagius *ſecundus*, qui eumdem in Pontificali dignitate præceſſerat, ſubdiaconos Siciliæ, Eccleſiæ Romanæ more ſuis vxoribus miſceri prohibuiſſet, duram eam conſtitutionem exiſtimans, eamdem è medio ſuſtulit, ut hi, qui jam in matrimonio conjuncti erant, vxoribus vterentur, illi verò qui poſtea ad Ordinem ſubdiaconatus aſcenderent, ſervandæ caſtitatis promiſſionem facerent. Habetur diſt. 31. cap. *Ante triennium*. *Secundum* ſit Innocentij *Tertij*, à quo, cum Quæſitum fuiſſet: An filius Græci Sacerdotis idoneus tamen & canonicè electus Epiſcopus Anglarenſis confirmari ab Archi-Epiſcopo deberet Archeronenſi, in hæc verba Archi-Epiſcopo reſpondit: *Nos igitur attendentes, quod Orientalis Eccleſia votum continentiæ non admiſit, quoniam Orientales in minoribus ordinibus contrahunt, & in ſuperioribus vtuntur matrimonio jam contracto, mandamus &c.* Habetur cap. *Cum olim*. De clericis conjugatis. *Tertium* Clementis *Tertij* ſtatuentis, quo pacto cum Græco ſacerdote filium legitimum per negligentiam opprimente ſit agendum. *Quæſitũ eſt* (inquit) *Vtrum ſacerdotibus Græcis, quibus legitimo matrimonio licet uti, pœnitentia publica ſit imponẽda, ſi eam ſibi poſtulent pro filiis oppreſſis injungi.* Habetur c. eodẽ de pœnitentiis & Remiſſionibus. *Quartum* ſit Stephani *primi* Pontificis in prima actione ſynodi ab ipſo in Latarenenſi Baſilica congregatæ inter Orientales & Romanam Eccleſiam in colendo Cælibatu differentiam aſſignantis: *Aliter* (inquit) *ſe Orientalium traditio habet, aliter huius ſanctæ Romanæ Eccleſiæ: nam earum Sacerdotes, Diaconi atque ſubdiaconi matrimonio copulantur; Iſtius autem Eccleſiæ vel Occidentalium nullus ſacerdotum à ſubdiacono vſque ad Epiſcopum licentiam habet conjugium ſortiendi.* Habetur cap. eodem diſtinct. 31. Vbi neutram harum conſuetudinum reprobat, aut Evangelio contrariam dicit. Quo ſilentio (ſat ſcio) nequaquam Pontifex vteretur, præſertim in eo tam gravi diſſidio, quod tunc, Imperio quoque per Gregorium *Tertiũ* ad Germanos detracto, inter utramque Eccleſiam interceſſerat. Deinde cum abſolutè in Orientalibus Eccleſiis ſacerdotes, Diaconos & ſubdiaconos in matrimonio conjungi doceat; Latinos verò nullam habere licentiam conjugium ſortiendi; à contrario, ex optimo arguendi loco rectè colligitur, Ergo Græci licentiam habent ſortiendi conjugia. Quod de uſu conjugij ante Ordines ſuſceptos contracti intelligendum eſt: iuxta ſuperius annotata.

Nec contra huc vſque dicta facit Exemplum, Quod ſumitur à Sanctis Epiſcopis & aliis Sacris miniſtris: cum neminem ex his, quos aut ſanctitate aut eruditione illuſtres aliquando tulit Eccleſia, res vxorias coluiſſe legatur. Nam licet hoc verum ſit, tamen in caſu controverſiæ erat probandum, nullos fuiſſe alios, quamvis non ita inſignes, qui contractis ante Sacros Ordines matrimoniis vterentur: maxime quia hoc iure

Divino

Divino esset prohibitum. Quis enim non summa cum ratione confitebitur, sacerdotales functiones conjugalibus deliciis multum impediri, ac proinde nullo pacto sacerdotes conjugiorum cultores vel ad sanctarum scripturarum eruditionem vel ad opera Christiana, pastoralis præsertim officij præstanda, tam aptos; quàm Cælibes esse?

Conjugatis ante Sacros Ordines susceptos usum matrimonij cum eorumdem sacrorum ordinum executione & usu fuisse Iure Ecclesiastico prohibitum, Probatur.

14 PRopterea à multis iam sæculis tam Sacra Concilia quàm Pontifices Romani, immo & consuetudo Ecclesiastica continentiam à propriis vxoribus ante Ordinem acceptis imposuerunt sacerdotibus & Sacris Ordinibus initiatis. Ex Cõciliis præter Græca Neocæsarœense, Nicenum & Ancyranum, quæ pro hac re allegari solent, exstant plurima Decreta talem abstinentiam ab vxoribus statuentia & declarantia, vel punientia contrarium & reprobantia: In Eliberitano Hispaniæ sub Marcello habito cap. 33. Arelatensi *secundo* cap,2 & 3. Carthaginensi *secundo* cap. 2. *Tertio* cap.7.& 19. *Quarto* cap. 3. Toletano *Primo* cap.1.& 4. Africano *Primo* cap.22. Andegavensi sub Leone Papa *primo* can.4. Turonensi *primo* cap.1.2.& 9. Aurelianensi *secundo* cap. 8. *Tertio* can. 1. *Quarto* cap.17. *Quinto* cap.4. Turonensi *secundo* c.101. Toletano *Tertio* c.1. Hispalensi *Primo* c. 3. Toletano *Quarto* c.20. & 26. Cabilonensi *primo* cap.3. Moguntino c.10. Rhemensi cap 22. Aquisgranensi c.6.& 9.& Lateranensi sess.9. Ex Romanis Ponticibus exstant etiam plura & varia Decreta abstinentiam ab vxoribus & castitatem ministris Sacris præcipientia: Ex clemente Romano epistola 2. ad Iacobum fratrem Domini, & lib. 6. constitutionum Apostolicarum cap. 17. Ex Siricio epistola ad Hymerium Tarraconensem Episcopum cap.7. Et Epistola 4. ad Episcopos Africæ. Ex Innocentio *Primo* Epistola 1. cap.9.& Epistola 4. Ex Leone *primo* Epistola 84. cap.4. & Epistola 92. cap 3. Ex Gregorio Magno lib.1. Epistolar. Epistola 42. & alibi sæpe. Multa alia sunt tum à veteribus tum à posterioris memoriæ Pontificibus diversis temporibus, prout Ecclesiasticæ disciplinæ postulabat necessitas, in hac parte Decreta. Quæ omnia variâ quidem formâ, sed eadem sententiâ Sacros homines omnẽ congressum uxorum quantumque priùs legitimè acceptarum declinare compellunt, Quorum multa Gregorius I X. Titulis *de vita & honestate clericorum. De cohabitatione clericorum & mulierum: & de clericis conjugatis* lib. 3. Decretalium congessit. Sed prædicta sufficiant ad probandum, Romanorum Pontificum Constitutionibus, eam sacerdotalis castitatis rationem, quæ ab vxoribus abstinet, in Latinæ Ecclesiæ populos ac gentes potuisse transire, & ipsos obligatos iri.

15 Comprobatur etiam ex Ecclesiastica consuetudine, quæ non minorem in obligando, virtutem, quàm Conciliorum decreta & Romanorum Pontificum rescripta in hac parte obtinere potuit; immo multo majorem: cum consuetudo absque lege per se valeat obligare, lex autem nisi moribus vtentium comprobetur, nihil vigoris obtinet. Igitur semper ab Apostolicis sæculis in Ecclesia, Latina præsertim, in qua eorumdem Apostolorum non modo Fides, sed mores sinceriùs permanserunt, eam continentiæ conjugalis rationem in usu fuisse, facile est ex his, quæ superiùs adduximus vel Pontificum vel Conciliorum decretis comprobare: Enim verò in his omnes potiùs antiquam consuetudinem à corruptelis, quæ eam inuaserant, perpurgare videntur, quàm novam aliquam legem condere. In primis Patres Synodi Cathaginensis *secundæ* hoc apertè docere videntur illis verbis: *ut quod Apostoli docuerunt & ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus.* Toletana etiam *Prima* Synodus interdicti cuiusdam per præcedentes Episcopos positi meminit. Idem etiam in *primæ* Turonensis Synodi testimonio licet advertere: *Et licet* (inquit) *à Patribus nostris è commissa auctoritate id fuerit constitutum, ut quicumque sacerdos vel Levita filiorum procreationi operam dare fuerit convictus, à communione Dominica abstineret &c.* Hoc

idem

idem in Toletano *ſecundo*. Aurelianenſi *Tertio*. *Quarto* & *Quinto* ac reliquis fere omnibus ſynodis cernere licet : Omnes enim (cum tamen quædam Siricium Pontificem præceſſerint) aut Eccleſiaſticæ conſuetudinis aut prioris ſtatuti meminerunt. Dixi , *quædam Siricum Pontificem præceſiſſe* : Quia licet Romani Pontifices, qui ipſum ſunt ſecuti , eundem in hac lege de conjugali continentia ferenda , imitari videri potuiſſent , & nulli Eccleſiaſticæ conſuetudini niti , eos tamen , qui eum ætate præceſſerunt , ex ejus conſtitutione metiendos , abſurdum videtur. Erat igitur jam Eccleſiaſticis moribus in Eccleſia , Latina præſertim obtentum , ut ſacris Ordinibus initiati à propriis uxoribus abſtinerent : alioqui cum de hac re nullum eſſet Divinum præceptum , quorſum tam vigili curâ eoſdem ab uxoribus earumque carnali conſuetudine avocaſſent Pontifices?

16 Immo verò non modo in Eccleſia Latina & Occidentali , ſed in Orientali etiam eam abſtinendi ab uxoribus conſuetudinem invaluiſſe,quouſque per Chriſtianæ vitæ ſocordiam & negligentiam mores ab Apoſtolis traditi flacceſcere cæperunt , teſtes ſunt Nicephorus , Calixtus , & Socrates in Eccleſiaſtica hiſtoria; Qui & affirmat hanc caſtimoniam viguiſſe etiam in Hellade,Macedonia,Theſalonicæ , omni Theſſalia inchoatam ab Heliodoro Epiſcopo Tricenſi ; Et ſuo tempore ab illuſtrioribus cunctis per Diœceſim Orientalem Epiſcopis ac Presbyteris obſervatam; at ſponte nè,citra legem. Immo eamdem Sanctitatem & quidem ſub Canone obligante viguiſſe in Pontica Diœceſi non obſcurè colligitur ex Canonicis Sancti Baſilij litteris ad Gregorium Presbyterum & Sanctum Amphilochium Archie - Epiſcopum Iconienſem : Nam Et Gregorius Nazianzenus Epiſcopus , Sancti Gregorij Theologi pater,poſt ſuſceptos Sacros Ordines caſtè omninò vixit cum Nona uxore. Et hinc fortè Euſtatius Sebaſtenus in prima Armenia Archi - Epiſcopus , qui ut ſupra numer. 10. retulimus , non tantùm quòd laicos , ſed & quòd è conjugatis adſumptos clericos , ab uxoribus , damnans matrimonia , ſepararet , damnatus , ut clericalis caſtitatis nimis uſque ad hæreſim zelator , non ſolùm Presbyteros priori matrimonio utentes , ſed eos etiam , qui, licet jam abſtinerent , olim contraxerant conjugium , blateravit ſpernendos , ac eorum non attingenda ſacramenta ; Quòd nempe per Ponticas regiones pauci eſſent Presbyteri generis prioris. Item Sanctus Epiphanius Cypriorum in Patriarchatu Antiocheno Archi - Epiſcopus ſcripſit in refutatione hæreſis Novatianæ : *Sancta Dei prædicatio in Diaconum,Presbyterum,Epiſcopum, & Hypodiaconum non ſuſcipit unius uxoris virum liberos adhuc gignentem, ſed eum , qui ſe ab unica continuit , aut in viduitate vixit : maximè ubi ſinceri ſunt Canones Eccleſiaſtici : At dices mihi : Omnino in quibuſdam locis adhuc gignere Presbyteros & Diaconos & Hypodiaconos. At hoc non* eſt *juxta Canonem , ſed juxta hominum mentem, & quæ per tempus elanguit , & propter multitudinem , cum non inveniretur miniſterium* : Hoc eſt *propter duritiam cordis veſtri , ab initio enim non fuit ſic.* Et quòd olim plures Græcorum Epiſcopi à conſecrandis Diaconis laudatam Caſtimoniæ profeſſionem exegerint , liquet ex Canone Ancyrani Concilij ſupra citati. Immo Sanctus Hieronymus in libro contra Vigilantium teſtatur , ſuo tempore , eamdem Sanctitatem viguiſſe , non tantùm in ſede Apoſtolica , ſed etiam in Ægypto ac Diœceſi Orientali: A Vigilantio Martini Lutheri ac Joannis Calvini magiſtro ſeductos Epiſcopos , qui Apoſtoli verbo *Oportet Epiſcopum eſſe unius uxoris virium abuſi non ordinabant Diaconos , niſi prius uxores duxiſſent , nulli cælibi credentes pudicitiam*, dicens , nec Epiſcopos nominandos. Denique in Nicenæ Synodi ſæculo tantùm hujuſce continentiæ invaluit uſus ; ut univerſi Patres , qui in eadem Synodo convenerunt , fere uno animo eamdem continentiam cunctis ſacris hominibus , niſi Paphnutius , ut ſupra vidimus , obſtitiſſet , lege latâ indicere voluerint.

17 Sed unde derivata fuerit & habuerit principium hæc laudabilis caſtimonia

ſtimonia clericorum, non facilè eſt aſſignare. Porro quòd Apoſtolicum ſit, etſi non Canon, Certe exemplum, tradit Tertulianus in libro de Monogamia inquiens: *Petrum ſolùm* inter Apoſtolos *invenio maritum per ſocrum; Cæteros enim maritos non invenio, aut continentes.* Nolim dicere, eſſe Apoſtolicum Canonem, & Græcos traducere de ejus prævaricatione propter ſuperius dicta. Illud certum eſt, ab Apoſtolis ducere originem: nam tum Concilia, tum, Romani Pontificesſupra adducti, potiùs pœnas in prævaritores ſtatuere; quàm legem aliquam novam condere videntur: juxta Canonem *Secundum* ſupra numer. 15. relatum ex Concilio Carthaginenſi II. Et habetur diſtinct. 82. capite *Cum in præterito.* Et diſtinct. 31. capite *Epiſcopos: ut Quod Apoſtoli* (inquit) *docuerunt, & ipſa ſervavit antiquitas, nos quoque cuſtodiamus. Ab univerſis Epiſcopis dictum eſt: Omnibus placet: ut Epiſcopi, Presbyteri & Diaconi, & qui Sacramenta contrectant pudicitiæ cuſtodes etiam ab uxoribus ſe abſtineant.* Item hoc idem meo judicio evidenter conſtat ex Clemente Romano epiſtola 2. ſupra numer. 14. citata ad Jacobum: Nam cum initio ſtatim ejus epiſtolæ ſe non aliud, quàm id quod ab Apoſtolo Petro accepiſſet, in ea epiſtola tradere teſtetur, Et poſtea eos tantum ad Dominica myſteria aſſumendos dicat, qui etſi ante Ordinationem uxores cognoviſſent, ſtatutâ pœnâ, ut qui poſtea cognoviſſent, Ordine pellerentur, &c. Dubitari non poteſt, Clementem non ex propriæ voluntatis arbitrio, ſed ex Apoſtolica traditione legem tuliſſe: *Quoniam ſicut à Beato Petro Apoſtolo* (inquit) *accepimus omnium Apoſtolorum Patre, qui claves Regni Cælorum accepit, qualiter tenere debemus de Sacramentis, quæ geruntur in Sanctis, te ex ordine nos decet inſtruere.* Hactenus Clemens. Subinde que cum aliquot Petri Apoſtoli conſtitutiones, quæ ad corporis & ſanguinis Dominici miniſterium attinebant, recenſuiſſet: quales ſunt Quod Presbyteri Diaconi & Hypodiaconi reliquias fragmentorum ſanctiſſimi Sacramenti, quæ ſuperfuerint ſellas, Cathedras, candelabra & vela, aliaque id genus, ſi ita vetuſtate conſumerentur ut cederent extra omnem uſum igni traderent & alia huiuſmodi multa continuo de electione Presbyterorũ & reliquorum miniſtrorum agens, qualiter que ſe gerere debeant, etiam in conjungio *Ad dominica* (ſubdit) *myſteria tales eligantur miniſtri, qui etſi ante ordinationem ſuas vxores noverint, Si poſt ordinationem miniſtro altaris contigerit, proprium inuadere cubile vxoris, Sacrarij non intret limina, nec ſacrificij portitor fiat &c.* in quo habes expreſiſſimam Clemẽtis ſententiam de conjugatis & qua pœna plectendos velit eos qui proprias etiam vxores poſt ordinationem attigerint; ut autem doceret ex quo fonte doctrinam, præceptioneſque ſuas hauſiſſet, poſtquam ſuperius alteri ordinationi quaſdam alias conſtitutiones adjeciſſet, doctrinamque ſacerdotibus & reliquis fidelibus tradidiſſet, ſic claudit epiſtolam: *præcepta à ſancto Apoſtolo Petro accepi, & tibi frater clariſſimè inſinaure curaui, ut ſervari omnino præcipias ſine macula? Si quis autem audierit te, vtilis erit miniſter Ieſu Chriſti, qui autem non audierit te, immo loquentem Dominum per te &c* habes huc vſque clementis, ſtatutum ſuper eo de quo nobis his quæſtio ex cuius verbis ſatis clarè colligitur, inter Apoſtolicas conſtitutiones Petri haud dubie annumerandam eſſe prædictam conjugalis continentiæ formam. Immo & addiderim loca omnia quæ pro Eccleſiaſtica conſuetudine permulta ſuperiùs adduximus, hoc idem certiſſimis indiciis confirmare: cum nunquam ejuſdem Eccleſiaſticæ conſuetudinis originem indicent: omnes enim conſtitutiones ſeu decreta relata quantacumque ſint antiquitate, adhuc tamen prioribus ſæculis eam conſuedinem obtinuiſſe ſignificant: Quod certiſſimum eſt argumentum quod hæc viros Apoſtolicos & primos illos Evangelicos miniſtros habuerit auctores neque enim ſin tante authoritate potuiſſet obtinere ut ſeruarentur.

18 Quantæ vero ſint auctoritatis hujuſmodi traditiones, ſicut & dictæ Eccleſiaſticæ, magno robore inſinuavit in prima ſeptimæ ſynodi Actione Baſilius Ancyræ Epiſcopus primæ Galatiæ

Galatiæ Metropolita: *His qui ſpernunt magiſteria ſanctorum Patrum & traditionem Catholicæ Eccleſiæ, perhibentes, quod niſi de veteri ac novo teſtamento euidenter fuerimus edocti, non ſequemur doctrinas Patrum neque ſanctarum Synodorum, neque traditionem Catholicæ Eccleſiæ, Anathema.* Et ipſa ſeptima Synodus in factis poſt editum decretum acclamationibus. *Si quis omnem traditionem Eccleſiaſticam ſive ſcriptam ſive non ſcriptam irritam facit, Anathema ſit.* Cuius Anathematis cauſam ſeu rationem dat Sanctus Nicephorus libello pro ſanctis imaginibus adverſus Iconoclaſtas: *Omnibus liquet, quòd vetuſta & priſca Eccleſiæ traditio ſit valentiſſima, & omni demonſtratione euidentior ac firmior, ut Sancti Patres noſtri docent, Apoſtolica oracula ſequuti: Magnus enim Apoſtolus traditiones tenere iubet: Quas accepiſtis, inquit, ſcripto & ſine ſcripto 2. ad Theſſalonicenſes 2. Tenete* (inquit) *traditiones, quas didiciſtis ſive per ſermonem ſiue per Epiſtolam noſtram.* Apoſtolos enim partim ſolo verbo partim ſcripto docuiſſe, & utramque doctrinam eſſe paris per omnia authoritatis & germanè Apoſtolicam ſcribit in præſcriptionum libro. Tertulianus Varios Chriſtianæ vitæ ritus laudat in libro de corona militis, & addit. *Harum & aliarum huiuſmodi diſciplinarum ſi legem expoſtules Scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi prætenditur auctrix, Conſuetudo Confirmatrix, & Fides obſeruatrix.* Eis omnino ineſſe dicit *Apoſtoli auctoritatem.* Quod ipſum in libris adverſus hæreſes ſanctus Irenæus. In libro de ſpiritu ſancto ſanctus Baſilius. In libro adverſus Luciferianos ſanctus Hieronymus. In Pſalmorum prologo ſanctus Hilarius Piſtavienſis adfirmant, ac frequentiſſimè ſanctus Auguſtinus ex cuius unius teſtimoniis exurgere poſſet grande volumen, ejus famoſiſſimum dictum eſt: *Ego Evangelio non crederem, niſi me Eccleſiæ moueret auctoritas*, vtique ſine ſcripto tradentis, ipſum eſſe ſancti Mathæi, ſancti Ioannis aut ſancti Pauli opus, ideoque purum Dei verbum. Et ſanctum Cyprianum de hæreticorum Baptiſmo errantem ſanctus Stephanus Papa compeſcuit hoc unico verbo: *Traditio*, utiquè non ſcripta *ſervetur.* Etenim ſine traditionibus nec unius oppidi aut pagi poſſet ſtare Reſpublica, Quantò minùs toto orbe diffuſa Eccleſia Catholica? Pulchrè enim ait laudatus Irenæus: *Si Apoſtoli ſcripturas non reliquiſſent nobis, nonne oportebat ordinem ſequi traditionis, quam tradiderunt iis, quibus tradebant Eccleſias?* Fuit id omnino poſſibile: Etenim & à Domino nihil fuiſſe ſcriptum & Apoſtolos ab ipſo non juſſos ſcribere, & ſolùm quædam myſteriorum ac dogmatum pauca ab ipſis per occaſiones ſcripta, teſtatur in libris de Evangeliſtarum conſenſu ſanctus Auguſtinus.

Cohabitatio mulierum Qualiter Sacerdotibus & Sacris miniſtris permiſſa?

19 CÆterum Quoniam ſupra num. 9. Epiſcopis ac Presbyteris vxores non abjiciendas præcipi ex Canone Apoſtolico recenſuimus, operæ pretium ducimus explicandum: Qualiter earum cohabitatio ipſis fuerit permiſſa, immo & præcepta? Et in primis certum eſt, Fæminis in Epiſcoporum & Clericorum familiam introduci aut permanere à Canone Niceno permiſſis, perpetuam omnium Eccleſiarum laudabilem conſuetudinem addidiſſe, vxores antea ductas: ut pote per profeſſam continentiam demutatas in ſorores. Vnde plurimos per Galliam atque Hiſpaniam Presbyteros, Diaconos, Epiſcopos à fædo Vigilantio aut Ioviniano ad nuptiarum vſus reductos ac ſeductos, nequaquam ad vxores ejiciendas ſed dumtaxat ad ceſſandum à ſacrilego commercio coegerunt Siricius Pontifex, ac Innocentius primus. Et de adſumptis è conjugio Epiſcopis, Presbyteris Diaconis ac Subdiaconis ſcribit Sanctus Leo ad Ruſticum Archiepiſcopum Narbonenſem: *Vt de carnali fiat ſpirituale conjugium, oportet eos nec dimittere uxores, ſed quaſi non habeant, ſic habere, quo & ſalva ſit charitas conjugiorum, & ceſſent opera nuptiarum.*

Item & Sanctus Gregorius Magnus in litteris ad Simmachum Romanæ Ecclesiæ defensorem : *Volumus ut Sacerdotes, qui in Corsica demorantur, prohiberi debeant, ne cum mulieribus conversentur, exceptâ dumtaxat matre, Sorore vel uxore, quæ castè regenda est.* In litteris ad Romanum & Fantinum defensores Sanctus Augustinus, mulieres etiam à Carthaginensi Canone permissas, domo Episcopali excludentem admodum laudat, Cõmendat omnibus Episcopis, Et addit: *Hoc adjecto, ut hi, sicut Canonica decrevit authoritas, uxores, quas castè debent regere, non relinquant.* Et ut supra num. 9. retulimus, ideo prædicat & laudat Vrsinum Urnienſis Civitatis Episcopum, ut aliqui ex existimant, quòd presbyteram suam non domo & cohabitatione, sed solo ministerio & familiaritate suâ penitus excluderet, dicens etiam in articulo mortis illud: *Recede à me mulier, adhuc igniculus vivit, paleam tolle:* Et hoc ipsum statuunt & firmant *Prima, Tertia, & Quarta* Synodus Toletana; Gerundensis *Quarta*, Et Quinta Aurelianensis, Arvernensis, *Secunda* Turonensis, *Secunda* Lugdunensis, *Prima* & *secunda* Matisconensis, Et exempla longè plurima. Porro Presbyteri uxorẽ S. Gregorius rectè vocat Presbyterã; Ita enim etiã in Synodo *Secunda* Turonensi, Antisiodorensi & Romanis sub Gregor. *Secundo* & Zacharia Pontificibus eode sensu habetur Episcopa, Diaconissa ac Subdiaconissa. Ex quo licet colligere voces *Presbytera & Diaconissa* apud Sacros Canones esse æquivocas, & quandoque pro Ecclesiæ ministra accipi, quandoque pro Sacra & continentiam professa ministri uxore. De quibus & earum ministerijs videndus noster Michael de Medina lib. 4. de Sacrorum hominum continentia à cap. 7. Episcoporum, inquam, & Sacrorum Clericorum uxores, non solùm modo profitebantur continentiam, sed & adsumebant habitum monasticum: uti lucidè scribit Sanctus Gregorius in litteris ad lib. 11. epist. 62. Joannem Episcopum Panormitanum. Et huc respexit Sanctus Hieronymus in litteris ad Sanctum Paulinum Nolensem Episcopum agens de ejus uxore: *Soror tua matronarum declinet consortia, ne inter sericas vestes & gemmas circum sedentium fœminarum se sordidatam aut doleat aut miretur.*

20 Hujus vero exactæ professionis causam & rationẽ assignavit laudatus Gregorius lib. 5. Epist. 39. in litteris ad Urbicũ Abbatẽ Sancti Hermetis Panormitani, ac in litteris ad Theoctistã Patriarcham: *Agathonem* in monasterio adeoque in Sacro Ordine *ita susciendum esse cognosce, si & uxor ipsius similiter converti voluerit: Nam cum unum utrorumque corpus conjugij copulatione sit factum, incongruum est, partem converti, & partem in sæculo remanere.* Quæ enim fuerit ista conversio, *in qua una eademque caro & ex parte transit ad continentiam & ex parte remanet in pollutione?* Quam rationem ut antiquam laudat in Canonicis ad Sanctum Amphilochium litteris Sanctus quoque Basilius. Adeo non est recens Gregorij inventum. Et hinc Episcoporum & Sacrorum clericorum viduæ transire non poterant ad alias nuptias ut constat ex laudatis Basilij litteris, *Primâ* Synodo Toletana, *Secunda* Matisconensi, & laudatis Gregorij litteris ad Joannem Episcopum Panormitanum. Quin & Græcorum Presbyterorum ac Diaconorum viduæ etiam hodie sine sacrilegio non possunt nubere: uti liquet ex Decreto Leonis X. ac Clementis VII. Pontificum, adducto per Joannem Marinum in prima parte operis de Sacris Ordinibus: Quòd nempe earum mariti in Ordinatione ad conjugalem continentiam, seu à professione seu à Canone adstricti nequeant secunda vota prætẽdere; adeoque & ipsæ, ut pote eadem caro, teneantur eadem lege: *gaudentes eisdem immunitatibus, exemptionibus, privilegijs, quibus gaudebant viris viventibus.* Quare hunc articulum: *Dicunt quod uxor Sacerdotis, eo mortuo, non potest de cætero maritari* Armeniorum erroribus perperam adscribit Vincentius Episcopus Belvacensis. Hinc item justa fuit Sancti Gregorij sententia pro vidua Specioſi Subdiaconi Catanensis. Siciliæ Subdiaconos ad continentiam primus abstrinxit Pelagius *secundus* Pontifex; neminem sine tali professione volens ordinandum, ac cunctis jam ordinatis mandans, aut ab vxore aut â ministerio cessare: ut supra num. 13. retulimus, Speciosus à ministerio cessare

maluit

maluit, eius poſt modum vidua Honorato nupſit. Leo Epiſcopus tanquam præuaricatricem monaſterio clauſit; at vero Gregorius marito iuſſit reddi, quod continentiæ profeſſionem vir eius nunquam admiſiſſet, adeoque ipſa nullum ſecundi matrimonij obicem pateretur. Ex eiſdem principiis *ſecunda* ſynodus Matriſconenſis etiam exorciſtæ atque Acolythi viduas arcet à novis nuptiis: quòd nempe illic etiam iſti gradus, licet non à prioris vſu, tamen à novi conjugij adgreſſu prohiberent. Quod tamen omne vxorum onus, an ſit Apoſtolicus, aut planè antiquiſſimus Canon apud quoſdam eſt incertum: Quoniam Tertullianus duobus libris, quos ex occaſione ſuſcepti Presbyteratus ſcripſiſſe videtur, adhortatur vxorem, ut deinceps caſtè viuens, poſt ſuam mortem non ampliùs nubat, aut certè non niſi in Domino, id eſt non niſi viro Chriſtiano: vt ſupra num. 5. retulimus. Verùm alij non de voto, ſed de ſimplici caſtitatis pacto, putant libros agere, ſcriptoſque occaſione Baptiſmi, in quo iniri pacta huiuſmodi fuit olim frequentiſſimum.

21 Recte item ad vxorem ſuam dixit ſanctus Vrſinus Presbyter: *Recede à me mulier, igniculus adhuc vivit, paleam tolle:* Quis enim neſciat lapſum ſancti Gondebaudi primi Laudunenſium Epiſcopi, aliorumque plurium? Propterea ſtatuit ſancta Synodus Gerundenſis: *vt à Pontifice ad ſubdiaconum, qui ex conjugatis fuerit, ordinatus, ſemper alterius fratris vtatur auxilio, cuius teſtimonio vita eius debeat clarior apparere.* Fratrem iſtum ſemper intra vxorati clerici conclave dormire mandat *Quarta* Synodus Toletana; ipſis autem conjugibus conclave & multò magis lectum communem rigidiſſimè interdicunt *Quarta & Quinta* Aurelianenſis, diverſas etiam diurnas, in eadem tamen domo, manſiones præcipit *ſecunda* Turonenſis, Arch-Presyteros, Diaconos, ac Subdiaconos ruſticanos, præ reliquis ſuſpectos, ſubjiciens cautelæ ſpeciali. Verùm palea omnino, ſeu longè ſeparanda eſt. Propterea Tertia Toletana Synodus Epiſcopos Presbyteros Diaconos Arianos, huc vſque vſos vxoribus, ad Eccleſiam reduces adſtringit ut deinceps: *cum illis ſub vno conclavi non maneant, ſed ſi quidem virtus ſuffragatur, in alia domo faciant ipſas habitare, ut caſtitas apud Deum & homines habeat teſtimonium bonum; Si quis verò poſt hanc conventionem obſcœnè cum vxore elegerit vivere, ut lector habeatur.* Et ſecunda Lugdunenſis omnes ex conjungatis Presbyteros ac Diaconos non ſolùm lecto, ſed & quotidianâ frequentatione mandat ab vxoribus ſequeſtrari. Qui mos poſtmodum ab omni Latina Eccleſia in Canonem receptus eſt: vt conſtat ex primo capitulo Cardinalis Gualonis Legati in Francia à Paſchali *Secundo.* Præciſum receptionis initium ignoro. Video tamen eumdem pro Eccleſia Græca recepiſſe Synodum Trullanam canone 12. idque ſine damnatione ac reprehenſione anteriorum Canonum (Diverſa enim Eccleſiæ tempora pro diverſis morbis diverſas etiam diverſorum Canonum exegerunt medicinas; quoad ſolos tamen Epiſcopos: Græcorum quippe ex coniugatis Presbyteri ac Diaconi permanebant in vxorum uſu, adeoque tempore illo nulla ratio ſuadebat, eos ſeparari. Item Iuſtinianus Auguſtus in legibus ſupra laudatis vetuerat Epiſcopos è conjugatis aut filios habentibus adſumi. Vnde litteris ad Cethegum Pelagius primus Pontifex Electum Syracuſanum toto integro anno confirmare noluit, quòd ſuperſtitem haberet vxorem & filios: *per quos Eccleſiaſtica ſolet periclitari ſubſtantia:* Eam eſſe dicit rationem finalem Principalis Conſtitutionis, Epiſcoporum ergo continentiam non reſpexit Iuſtinianus. Et Trullanus canon demonſtrat legem eius neque à Græcis ipſis ſervatam; Neque enim vxoratos ab Epiſcopatu arcet, ſed ſolas vxores domo ſeparat ab Epiſcopis maritis: Conjugati enim paſſim ac filiis ſtipati Græcorum Presbyteri ac diaconi noluerunt laicâ lege fieri ad Epiſcopatum irregulares. Et ſupra dictum Syracuſæ Electum Pelagius Pontifex tandem confirmauit. Sed de his ſatis.

Deciditur

Deciditur more scholastico Quæstio principalis.

ETsi abundè constet ex superiùs dictis, solo Iure Ecclesiastico & non Iure Divino annexum esse Cælibatum & præceptam continentiam ministris Sacris seu Clericis Sacris Ordinibus initiatis. Quia tamen more scholastico disputant hanc Quæstionem Doctores Theologi cum Magistro 4. distinct. 37. vbi & Scotus noster illegitimitatem ministrorum Sacrorum ad contrahendum matrimonium singulariter explicans; Ideo vltra superius dicta Quæstionem stilo scholastico disputabimus, explicando: Quo jure & qua ratione Sacer Ordo dirimat matrimonium?

22 Et in primis supponendum est, continentiam clericorum non tantùm obligare ab abstinendum à nuptijs, sed etiam ab omni actu venereo, perinde ac votum castitatis: Quia cum mancipentur functioni rerum Sacrarum, omnis mundities eos condecet. Quod inde constat: nam ut in plurimum textus absolutè de castitate loquuntur Sic cap. 1. distinct. 28. ibi: *Si quis se castè victurum promiserit*: Et cap. *Diaconi* eadem distinct. ibi *Professi continentiam*. Et dist. 31. cap. 1. ibi *Nisi quis se victurum castè promisserit*. Et cap. *De ijs* dist. 28. Quod est ex Concilio Toletano II. ubi de promotis ad Sacros Ordines, sic dicitur: *Cavendum tamen est ijs, nequando suæ sponsionis immemores aut ad terrenas nuptias aut ad furtivos concubitus vltra concurrant; Quod si fortè fecerint, ut Sacrilegij rei ab Ecclesia habeantur extranei.* Et cap. 1. distinct. 29. quod est Martini Pontificis ibi, *si dixerit non posse in castitate permanere, hic non ordinetur.* Et in Concilio Carthaginensi II. cap. 2. Habetur dist. 28. cap. *Cum in præterito* supra num. 17. citato ibi *Gradus isti tres conscriptione quadam castitati per consecrationes annexi sunt: Episcopos inquam Presbyteros & Diaconos, ita placuit, vt condecet sanctos Antistites & Dei sacerdotes &c.* Quod idem constat etiam, quia constituti in Sacris fornicantes sunt sacrilegij rei. Et si conjugatus quispiam ad Ordines Sacros, invitâ vxore promoveretur, non posset debitum petere; vtrumque autem falsum esset, si castitas, ad quam tenentur, sola esset in abstinentia à nuptijs ineundis: quippe voto non ducendi vxorem adstrictus, non peccat contra votum fornicans, nec si ducat, tenetur à debiti petitione abstinere. Et idem tenentur dicere omnes asserentes, fornicationem clerici in sacris constituti esse sacrilegium; Et conjugatum promotum ad sacros Ordines non posse debitum petere: ut cum multis asserit Sanchez de Matrimonio disp. 28. n. 21.

23 Item supponendum est, Quod, ex supradictis abundè constat: Huiusmodi continentiam Sacrorum clericorum, non iure Divino sed iure Ecclesiastico inductum esse: Quod & videtur expresse insinuare Tridentinum Concilium sess. 24. canone 9. *Si quis* (inquit) *dixerit clericos in sacris Ordinibus constitutos, vel Regulares castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege Ecclesiastica, vel voto, Anathema sit*: vbi totam inhibitionem refert in legem Ecclesiasticam quoad Ordines Sacros, & ad votum solemne quoad Regulares. Quod & constat ex textibus supra à num. 7. adductis. His suppositis ut majori probabilitate communiter acceptis. Punctus controversiæ scholasticæ est: Vtrum hæc inhabilitas proveniat ex vi voti conjuncti cum Ordine, an vero ex statuto Ecclesiæ inhabilitantis existentem in Sacris Ordinibus ad matrimonium. Et licet controversia merè scholastica videatur, tamen meo judicio multum ad rem moralem referre potest: nam si hoc ex mero præcepto Ecclesiastico proveniat, valida erit dispensatio Pontificia ad contrahendum matrimonium absque causa concessa; secus si sit obligatio ex voto. Præterea licet validum sit in vtroque casu matrimonium virtute illius dispensationis absque causa concessæ initum, eò quòd solo jure Ecclesiastico tale votum dirimat contractum matrimonij sequentem, ut concedunt ponentes votum; At si sola constitutio obliget ad castitatem, cum sit omnino valida dispensatio, poterit post initum matrimonium peti debitum; secus si obligatio sit ex voto: quia cum invalida fuerit dispensatio, obligabit votum, in quantum patitur status matrimonij, nimirum ad non petendum debitum.

24 Sit

24 Sit noſtra concluſio : *Hæc inhabilitas non provenit ex vi voti conjuncti cum Ordine Sacro, ſed ex ſtatuto Eccleſiæ inhabilitantis exiſtentem in Sacris Ordinibus ad matrimonium. Itaque* obligatio hæc ad omnimodam continentiam non eſt ex voto, ſed ex ſtatuto Eccleſiæ ; Et votum ab aliquibus Doctoribus poſitum annexum ordini ſacro, quoad rem ipſam attinet, non eſt aliud, quàm illa obligatio jure Eccleſiaſtico inducta ad non ducendam uxorem poſt Sacros Ordines ſuſceptos, & ad perpetuam continentiam deinceps ſervandam ; Licet quoad nomen poſſet appellari hæc obligatio votum continentiæ implicitum, quòd impoſita ſit iis qui Sacris initiantur ob maiorem Dei cultum, qui finis in votis reſpici ſolet; Et appellari etiam ſolemne : quia inſtar voti ſolemnis dirimat ſubſequentem matrimonij contractum. Concluſio eſt ſententia Scoti 4. diſt. 37. quæſt. vnica, Cuius mens eſt, excludere votum propriè dictum, reducendo hoc impedimentum dirimens in legem inhabilitantem perſonas, vel inducentem illam ſolemnitatem, quâ irritatur matrimonium, ſuppoſito ordine Sacro atque adeo excludere & improbare, hoc impedimentum provenire à iure Divino, eo modo quo aliqui dicunt, votum ſolemne Religionis jure divino inhabilitare ad matrimonium contrahendum. Doctorem ſequuntur plures & Theologi & Canoniſtæ citati à Sanchez de matrimonio diſp. 27. num. 9. Cuius oppoſitum tenet ipſe Sanchez cum D. Thoma & pluribus aliis ibidem. n. 10. Probatur concluſio ratione Scoti ibi. num. 3. Illud votum, aut ex eo quòd emittatur à ſuſcipiente, habet illum effectum, dirimendi matrimonium; vel quia ex præcepto Eccleſiæ eſt quaſi conjunctum Ordini Sacro, quia tenetur ita ſervare, ac ſi voueret; Non *primum* quia nullum vovens vovet nolitum ; ſed iſte ſuſcipiens ordinem Sacrum explicitè habet in voluntate non continere, ergo poſſibile eſt, quòd ipſe non voveat continentiam, atque adeo ex hoc non eſſet inhabilis ad matrimonium ; Nec etiam *ſecundum* : quia licet Eccleſia ſimpliciter prohiberet matrimonium exiſtenti in Sacro Ordine, non tamen inde irritatur matrimonium : non enim omnis prohibitio irritat factum: Quod clarè & ad propoſitum præſens probatur ex Cap. *ex litteris* de matrimonio contracto contra interdictum Eccleſiæ. Igitur ſi votum continentiæ eſt annexum Ordini Sacro, ſolùm ex præcepto Eccleſiæ, ſequitur, quòd non ſimpliciter illegitimat ad contrahendum. Vniverſaliter enim in jure ſtatutum prohibens hoc fieri, non illegitimat aut nullum reddit factum; ſed oportet quod contineat talem ſententiam, quòd ſi contractum fuerit, dirimatur, vel ſi copulati fuerint, non ſunt aliqualiter tolerandi.

25 Dices ad *primum* cum Sanchez & aliis: Quod Ordinatus vovet in facto, quod facit ſuſcipiendo ordinem Sacrum : nam antiqui Patres Latini voverunt, & iſte ſuſcipit ſimile ſignum. Sed contra : Nullus tenetur ex voto ad votum factum ab alio, maxime ſi habet votum contrarium. Et Præterea : quia Orientales ſuſcipiebant ſimile ſignum, & tamen ſine voluntate caſtitatis. Quod totum explicatur & confirmatur ſatis efficaciter : ex eo quòd licet fuerit adiuncta continentia Ordini Sacro in principio in Eccleſia Latina, & etiam in Græca, ut conſtat ex ſuperius dictis à num. 15. (modo non proteſtaretur contrarium Ordinandus : iuxta dicta num. 11. ex Canone Concilij Ancyrani) adhuc matrimonium ſuperinductum non erat irritum iure Eccleſiaſtico aut Canonum, ergo non ex voto continentiæ adjuncto Ordini Sacro fit impedimentum dirimens; Antecedens probatur ex Canone X. Ancyrani, in quo Diacono ineunti matrimonium, & aliàs ex vi Ordinis obligato ad continentiam, imponitur pœna depoſitionis ab ordine tantum, & non indicitur ſeparatio. Item Canone 78. Concilij Niceni ex lingua Arabica tranſlati eis communionem laicam permitti, & perinde eam ſtatuit Canon Ancyrani. Aurelanienſe IV. de poſitionem perpetuam indicit talibus, concedit tamen communionem. Deinde Toletanum I. canone 4. ordinat, ut ſubdiaconus vxorem ducens, mortuâ priori amoueatur ab Ordine ſubdiaconatus, & ſerviat tantum in inferioribus ; Nec refert, ſi ad hoc dicatur : tunc ſubdiaconum ob bigamian removeri: Non refert : quia non indicitur ſeparatio, propterea

matrimonium

matrimonium : initum cum ſecunda non declaratur nullum, ſed permittitur, ſicut ipſe ſubdiaconus in inferioribus Ordinibus ſervire, quibus non indicebatur continentia. Rurſus Concilium Aurelianenſe II. ſic ſtatuit : *Si quis Diaconus in captiuitate reductus, vxori fuerit copulatus, reverſus ab officij miniſterio removendus eſt, cui ſufficere debet pro actus ſui levitate impletâ pœnitentiâ, pro ſatisfactione Communio &c.* Et denique Toletanum VIII. cap. 6. Cum aliqui ſubdiaconi contrahebant matrimonia poſt ordinationem, allegantes ignorantiam obligationis, quia in ſua ordinatione non recipiebant benedictionem ab Epiſcopo, inde ſe à lege exemptos prætexentes, ſtatuit, ut deinceps tribueretur benedictio ordinandis, ne talis excuſatio obtineret, nihil durius ſtatuendo in promotos & conjunctos. Igitur ex his canonibus in quibus vel datur communio laica, vel permittitur in inferiori Ordine miniſterium, cui Ordini non eſt coniuncta continentia, videtur apertè ſequi noſtrum intentum: videlicet quod ſimpliciter ex præcepto Eccleſiæ pro ſtatu illorum temporum non fuerit ordo impedimentum dirimens matrimonium, ergo rectè ſequitur quod non ex præcepto Eccleſiæ, quo præſcripſit continentiam in Sacris ordinibus, habet ordo ut ſit impedimentum dirimens.

26 Probatur *ſecundò* Concluſio: Nam eadem pœna canonum complectitur vtentes primo matrimonio, ſuperſtite adhuc vxore, & ineuntes matrimonium poſt Ordinationem: Quæ pœna fuit depoſitionis, atque adeo perinde prohibitio hæc ſe habuit ad vtrumque caſum; ſed ſi matrimonium ſequens ordinationem fuiſſet irritum diſpari & maiori pœnâ erat puniendus qui poſt ordinationem iniret matrimonium, quàm qui antiquo vteretur, ergo ſignum eſt, non fuiſſe irritum, probatur minor, fuiſſet crimen fornicationis, quod quia majus majori pœnâ puniendum: Canones enim ſeveriore pœnâ puniebant fornicationem in perſonis Sacris, quàm commixtionem cum propria vxore: ut patet ex Concilio Nœoceſarienſi cap. *Presbyter ſi vxorem duxerit, abordine deponatur; ſi verò fornicatus fuerit, vel adulterium perpetrauerit, amplius puniri debet & ad pœnitentiam redigi &c.* Igitur minor pœna imponebatur & minus peccatum erat in Presbytero ducente vxorem quàm fornicante; ſed hoc ideo quia matrimonium non fuit irritum quamvis illicitum: Si enim eſſet irritum, peccatum eſſet fornicationis & non uſus matrimonij. Quòd autem eadem pœna imponebatur vtentibus primo matrimonio & ineuntibus novum poſt Ordinationem probati poteſt ex pluribus Conciliis: ex Eliberitano canone 33. vbi depoſitio ab honore clericatus imponitur clerico in Sacris repetenti uſum prioris conjugij. Idem decernit Canon primus Ancyrani. Canon tertius Carthaginenſis V. Toletani I. canon ſecundus. Arauſicani I. canon 23. Turonenſis I. canon ſecundus. Agathenſis cap. 9. Et Aurelanenſe V. cap. 4. Et reliqua poſteriora idem decernunt ſed alia pœna non imponebatur ducentibus vxorem poſt ordinationem: ut conſtat ex canonibus num. præcedenti citatis, ergo eadem lege cenſebantur tam hi quam illi; ac proinde fuit tantùm ſimplex prohibitio non vero inhabilitatio perſonæ in gradu illo Ordinis ſeu ratione eius ad matrimonium. Igitur hæc inhabilitatio referri debet ad alia Decreta poſteriora, per quæ inhabilitatur per Eccleſiam talis perſona ad matrimonium, non verò ad legem illam præciſe, quâ continentia indicebatur; Quæ pariformiter ſe extendebat ad matrimonij contracti uſum & ad contrahendi ſine vllo diſcrimine in forma præcepti aut pœnæ iniunctæ.

27 Et Confirmatur: Quia quamvis fortè in obſervantia particulari Eccleſiæ Romanæ huiuſmodi matrimonia erant irrita: ſic enim ſtatuere videtur Calixtus, Et habetur apud Gratianum diſtinct. 17. in cuius verbis ſeparatio conjugij interdicitur; tamen hanc legem non receperunt univerſaliter in Occidente: ut conſtat ex ſuperius dictis; ſed maxime obtinuit ſub Innocentio II. in Concilio Romano, Et habetur cap. *ut lex* 27. *quæſt.* 1. ubi mandat, Connubia Sacrorum hominum in Ordine Monachorum

chorum Canonicorum,converſorum, Profeſſorum ut ſeparentur : Huiuſmodi namque copulationem , quam contra Eccleſiaſticam regulam conſtat eſſe contractam , matrimonium non eſſe cenſemus &c. Et quamvis Pontifex aliam legem anteriorem ſupponat,ex qua illud matrimonium fuerit irritum , tamen deinceps hæc lex magis invaluit ſui receptione univerſali : ut in Concilio Rhemenſi ſub Eugenio I I. canone 3. & 7. in Lateranenſi ſub Alexandro I I I. ut habetur in appendicè ipſius cap. 2.4.6. & 12. Ac tandem deinceps vim impedimenti irritantis habuit Sacer Ordo. Rectè igitur ſequitur intentum noſtræ concluſionis , nempe ordinem non habuiſſe hanc rationem impedimenti , donec Eccleſia ipſa inhabilitando perſonas , id ſtatuit , non ſimplici prohibitione & pœna ſolius depoſitionis , ſed etiam declarando nullitatem matrimonij : alioquin ſimplex prohibitio non debuit in odioſis ad hunc effectum trahi , donec lege adjiceretur. Vnde neque matrimonia voventium continentiam ſeparanda docuit Auguſtinus eodem titulo cap. *Nupt.* cap. *de viduis* quod eſt Gelaſij & cap. *ſiquis* quod eſt Theodori.

28 Quod ſi dicas : Hanc ſolemnitatem non adiectam eſſe ab Eccleſia niſi voto , quod annexum eſt Ordini Sacro. Contra : Quia ex prædictis capitulis ſeu Canonibus proximè citatis hæc ſolemnitas dicitur eſſe propria ipſius ordinis , ut diſcernitur à voto ſolemni caſtitatis in Religione; Et communiter à Canoniſtis tamquam diverſa impedimenta numerantur Ordo & votum ſolemne Religionis. Quod confirmatur & explicatur amplius : Nam certum eſt, potuiſſe Eccleſiam hanc ſolemnitatem adiungere Ordini Sacro : licet enim virginitas ſit magis conſilij quàm præcepti cap. *Integritas* 32. quæſt. 1. & idem eſt de continentia ; potuit tamen ex pacto & onere Ordinis conferendi præcipi ; Et quidem cum magna congruentia. Neque aliter factum conſtat , immo conſtat oppoſitum : quia omnia decreta,quæ hactenus citavimus & alia quæ huc ſpectant , ſpecificant,finem decreti eſſe, ordinatorum ſanctitatem , expeditam miniſterij Sacri libertatem decentiam & reverentiam debitam miniſterij & ſacrificij. Quod optimè pōderat Ambroſius lib officior. cap. 50. Siricius in epiſtola ſupra citata ad Hymerium Tarraconenſem , Hieronymus contra Vigilantium cap. 1. Innocen. I. Epiſt. 1. cap. 9. Si ergo finis continentiæ in Ordine ſit decentia miniſterij & Sacræ functionis , ſequitur, non propter ſe eſſe indictam continētiam ſed propter Ordinem tamquam finem, ergo etiam quæcumque limitatio adiecta eſt propter Ordinem. Et conſequenter hæc ſolemnitas ipſi Ordini Sacro adhæret,ex quo oritur obligatio & non aliunde. Quod & vrgetur amplius: Quia lex ipſa primò indicens continentiam ut adiunctā Ordini,nō præſcribit continentiam ut obligantē per modum voti ſed abſolutè obligat per modū ſtatuti: ut canō Apoſtolicus & reliqui poſtea adjuncti, & ita potuit abſolutè inſtituere continentiā ſervandam ratione ſolius Ordinis , & non ullius promiſſionis expreſſe aut tacitè . Quia neque Ordo neque ſuſceptio eius Divina lege eſt votū tacitum aut expreſsū, Sicut enim quādo ob culpam Eccleſia iniungit continētiam perpetuā vxoricidæ, hoc præceptum non habet vim voti, ſed pœnæ? ſic quando Eccleſia iniungit ordinatis continentiam ut miniſterij onus,non poteſt dici propriè indixiſſe votū, ſed actū qui potuit eſſe voti. Ideoque concilium Tridentinum ubi ſupra retinet differentiam inter continentiā ex ordine & ex voto ſolemni Religionis: quòd illa ſit legis Eccleſiaſticæ , hæc verò promiſſionis & voti facti: *Non obſtante* (inquit) *lege Eccleſiaſtica vel voto &c.* vbi prior particula refert alterum diſſiiunctum ſupra expreſſum nempe *ordinis Sacri.*

29 Objicies *primò* cum Sanchez ubi ſupra n. 10 & aliis: Hanc continentiā cc.& PP-appellari votum aut promiſſionem: ut cōſtat ex Decr-Greg. I. ſup. n. 13. ubi ſtatuit: *Nullum facere ſubdiaconum præſumant Epiſcopi,niſi qui ſe victurū caſtè promiſerit* ex can. Conc. Ancyr. ſup. n. 11. vbi ſaltē votū ſtatuitur: *Quicumque ſane tacuerint,& ſuſceperint,&c.* Deinde c. *De iis,diſ.* 28. ex Conc. Tolet. II. *Quibus ſi gratia caſtitatis Deo inſpirante placuerit , & promiſſionem caſtimoniæ ſuæ abſque coniugali neceſſitate ſpoponderint &c.* Et denique c. *Cum olim* & clericis coniugatis

jugatis ſupra num. 13. citato ibi: *Nos igitur attendentes, quòd Orientalis Eccleſia votum continentiæ non admiſit*, ergo ſupponit in Eccleſia Occidentali, quæ eſt Latina (inquit Sanchez) id votum continentiæ eſſe Ordinibus annexum. Reſpondeo ad *primum*: Gregorium illa epiſtolâ dare legẽ Epiſcopis Siciliæ, inter quos Subdiaconi non continebant, ſed matrimonia retinebant ſecundum loci conſuetudinem antiquam, quibus uſum matrimonij Pelagius prædeceſſor Gregorij interdixit, ut ſupra num. 13. retulimus; Quod quidem mitigavit Gregorius, ita tamen ut deinceps nullum Epiſcopi promoverẽt ad hunc Ordinem, niſi qui promitteret ſe caſtitatem ſervaturum; Hæc autem promiſſio ex ratione ſpeciali loci illius & circumſtantijs exigebatur, quæ tamen non fuit in uſu aliàs. Cauſa autem promiſſionis exigendæ fuit, ut ne poſtea priorem illius Eccleſiæ conſuetudinẽ allegarent in contrariũ. Per idem reſpondetur ad *ſecundum* de Concilio Ancirano: neutra enim ſive tacita ſive expreſſa promiſſio erat neceſſariò votum, quia niſi Deo fieret, non erat votum; fiebat autem Epiſcopis per modum pacti, quo Ordinandus deinceps non ſubterfugeret, quæ ex lege annexa ſunt Ordini, ut erat continentia. Quod idem intelligendum eſt de illis verbis *promiſſionem ſponderint* in cap. *De iis*: Hoc enim fiebat coram totius cleri plebiſque conſpectu, ut deficientes à promiſſione & pacto poſſent Iure pœnâ depoſitionis mulctari ut conſtat ex dictis circa hunc textum ſupra num 22. Et eumdem ſenſum habent verba Concilij Toletani III. Quæ & ſupra num. 21. citata ſunt: ut ſignificatur ibi: *Siquis verò poſt hanc conventionem obſcænè cum uxore elegerit vivere: Poſt conventionem* (inquit) ſupple mandati, quod habet vim pacti, ut ſi in gradu ſuo quiſque illorum vellet miniſtrare ab uxorum uſu & conſortio conjugali maneret continens, aliàs in officio Lectorum, quibus uxores permittebantur, ſervirent & non in altioribus. Hi autem in hæreſi non vovebant caſtitatem in Ordinatione ſua, ſed propoſitum habebant cõtrarium; Tamẽ ex lege continentiæ annexæ Ordini in Eccleſia Occidentali non permittuntur in his gradibus miniſtrare, niſi uxoribus renuntient quo ad thorum. Ideoque Canon hic ſecundum priores ſtatuens non interpretatur, obligationem hanc ex voto redundare, ſed ex Ordine per conſtitutionem legis. Idem poteſt dici ad *ultimum* in cap. *Cum olim*, intelligẽdo illud votum, quod non emittebat Eccleſia Orientalis, & infertur emiſiſſe Occidentalis, non de voto Deo facto, ſed de promiſſione & pacto coram Epiſcopis, ob cujus defectum Orientales dicit, non habere Ius cõſtringendi eos ad continentiam.

30. Objicies *ſecundò*: ex eo quòd continentia annexa ſit Ordini Sacro, eo ipſo quo quis vult Ordinari, vovet caſtitatem: ad quod votum emittendum, etſi non expreſſe, tamen tacitè manet obligatus: ſiquidem facto & opere profitetur caſtitatẽ per Sacrorũ Ordinum ſuſceptionem: ad modum quo per delationem habitus profeſſorum & exercitium actuum illis ſolis competentium in Religione approbata inducitur tacita ſolemnis profeſſio cap. *vidua* de Regularibus. Et confirmatur, quia quamvis Eccleſia neminem poſſit abſolutè cogere ad cõtinentiam, quòd res ſit meri Conſilij cap. *Integritas* 32. q. 2. Poteſt tamen in Ordine Sacro, quem confert, apponere conditiones & leges juſtas illi ſtatui convenientes, qualis eſt ut ad illum promotus caſtitatem voveat. Reſpondeo: manere quidem obligatum ad continentiam, qui Ordinem Sacrum ſuſcepit; hoc tamen non eſt ratione voti ab ipſo tacitè vel expreſſe emiſſi, ſed ratione præcepti ex pacto & conventione: nam Eccleſia neminem cogit ad Sacros Ordines ſuſcipiendos, ſed qui hunc ſtatum vult ab Eccleſia, cujus eſt miniſtros promovere, Eccleſia cum eo onere continẽtiæ ipſum gradũ confert: ſicut & beneficium confert propter officium, & beneficium curam habens annexam conferens, confert cum onere reſidẽtiæ. Qui autem habitum profeſſorum defert in Religione approbata poteſt quidem dici, tacitè profeſſionem emiſiſſe per votum ſolemne, quia ibi votũ expreſſum emittitur; in ſuſceptione autem Ordinis Sacri non emittitur. Unde ad confirmationẽ reſpondeo: Apponere quidẽ Eccleſiã in collatione Ordinis Sacri conditiones juſtas, qualis

qualis una est obſervare cõtinentiã, ſed quòd ad illum promotus caſtitatẽ voveat, unde probatur? Verum quidẽ eſt, obligatum manere, ac ſi voviſſet, ſed votũ emittere non probatur, Et inhabilitatio ordinati ad contrahendũ matrimoniũ, non ratione voti ibi emiſſi, ſed ex ſtatuto Eccleſiæ ipſum inhabilitãte procedit: ut conſtat ex ſuperiùs dictis.

1 Quod Confirmatur & explicatur ulteriùs ex traditione ſui, quã facit Sacrum ordinẽ ſuſcipiens: Hæc enim nõ eſt vera traditio, per quã transferatur Dominiũ ſui corporis in Deum ad caſtitatẽ ſervandam, qualiter fit in profeſſione Religionis, ſed aliqualis tantùm, immo non ad caſtitatem ſervandam, ſed ad miniſteria Divini cultus: per hanc enim traditionẽ ſolùm cõſtituitur clericus ſub Epiſcopi poteſtate ad cultũ Dei, cui traditioni ex ſe & ex natura ſua non repugnat matrimoniũ, ſed ex ſtatuto Eccleſiæ inhabilitantis perſonam: ergo ſignum eſt ibi nullũ intervenire votum. Præterea etſi ibi interveniret votum ex præcepto Eccleſiæ: Qui ſuſcipiens ordinem haberet expreſſam voluntatem minimè ſe ad continentiam obligandi, maneret æquè obligatus & non ex voto, quod non emiſit, ſed preciſe ex præcepto Eccleſiæ obligantis ad caſtitatem Ordinatos, velint, nolint. Ad quid ergo appoſitio ibi voti? Præſertim cum & apponentes illud fateantur, Sacris Ordinibus initiatum nec iure naturali, qualiter profeſſum in Religione, obligatum iri ad caſtitatem ſervandam; Nec matrimonium poſt Sacros Ordines initum ex iure naturali nullum reddi, qualiter redditur poſt emiſſam profeſſionem in Religione.

31 Inquires: *Vtrum Continentia annexa ſit iure naturali ſaltem ſtatui Epiſcopali?* Et ratio dubitandi eſt *primò*: quia cum perfectior ſit ſtatui Religioſo ex communi ſententia Theologorum, & huic iure Divino & eſſentialiter annexa ſit caſtitas, videtur eodem iure annexam eſſe debere ſtatui Epiſcopali. *Secundò*: Quia Epiſcopi propoſiti ſunt populo ut exemplar virtutum, atque ita Math. 5, appellantur *Sal terræ* & *Lux mundi*: Quod quidem cum ſtatu coniugali pugnare videtur. Reſpondeo: ſolo iure Eccleſiaſtico illi annecti caſtitatem ratione Sacri Ordinis: Quare ſi Epiſcopus eſſet tantùm electus & confirmatus, & nondũ in Sacris cõſtitutus, non teneretur ratione ſtatus ad caſtitatem, ſed poſſet reſilire & ad nuptia tranſire: Nõ enim habet ſtatus conjugalis repugnantiã cũ miniſterijs Epiſcopalibus, ſed tantùm ex quadã decentia & honeſtate oportet Epiſcopum à conjugio abſtinere, quam ſingulariter aſſignauit Synodus Trullana can. 12. ut ſupra n. 21. indicauimus. Quod quidem ſecluſo iure Eccleſiaſtico non tranſit in præceptum. Nec obſtant rationes dubitandi: nam licet ſtatus Religioſus ſit imperfectior Epiſcopali in ordine ad alios perficiendos; at in ordine ad propriam perfectionem aſſequendam perfectior eſt, & includit mortem ſpiritualem: Quare ſicut non obſtante ea majori perfectione Epiſcopatus; nullo iure eſt ei annexa paupertas, quæ tamen eſt de eſſentia ſtatus Religioſi, ita nec caſtitas niſi ex jure Eccleſiaſtico, ratione Ordinis Sacri, qui neceſſario præmittitur conſecrationi Epiſcopali; Præterea nec novam circunſtantiam confitendam addit talis ſtatus ſupra obligationem ortam ex Ordine Sacro; Quæ etſi non ex voto oriatur, eſt tamen confitenda: quia violatio caſtitatis in clerico ſeu Sacris Ordinibus initiato tam opponitur virtuti Religionis & novam malitiam addit ſuper fornicationem, quæ opponitur virtuti temperantiæ, ſicut in profeſſo in Religione: licet enim illa non oriatur ex voto ſicut iſta, oritur tamen ex inſtitutione & præcepto Eccleſiæ, quæ caſtitatem clericis præcipiens, ob reverentiam miniſteriorum Sacrorum, quibus vacant, præcipit: Taleque præceptum ad Religionem pertinet, ac proinde violatio eius ſacrilega eſt, ſicut in profeſſo per votum ſolemne in Religione.

QUÆSTIO XI.

Vtrum Stare poſſit actus fidei diuinæ cum cognitione clara aut ſcientifica ejuſdum objecti?

1 SVppono ut omnino certũ apud omnes, obſcuritatem eſſe de intrinſeca ratione objecti Fidei: Quod aperte cõſtat ex ſcriptura ad Hebræos 11. *Fides eſt argumentum*) id eſt firma probatio & convictio) *non apparentium*. Prima ad Corinch. 13. *videmus nunc per ſpeculum in ænigmate*. Et habet

bet Scotus 3.diſt. 31. num. 2. dicens: *Quod fides ex ratione ſua inclinat tantum in verum latens: ſecundum gloſſam ſuper illud Hebræorum* 11. *fides eſt argumentum &c.* Et probari poteſt ex eo quod intellectus noſter captivatur in obſequium fidei iuxta Apoſtolum 2. Corinth. 10; ſed hæc captivitas venit ex obſcuritate objecti: quia non captivamus nos ipſos in aſſenſum illorum quæ videmus & clarè cognoſcimus, ergo de ratione intrinſeca objecti fidei eſt eſſe obſcurum. Et Notandum, duplicem obſcuritatem (quam nemo eſt qui non concipiat ut oppoſitam claritati, ſicut ineuidentiam euidentiæ) poſſe intelligi in objecto fidei, una eſt inttinſeca, & quæ convenit ipſi objecto prout objectum eſt fidei; Et hæc alia eſt formalis, quæ conſiſtit in ipſa formali negatione evidentiæ & claritatis, & alia fundamentalis ſeu radicalis, quæ eſt ipſum objectum à nobis per revelationem paſſivam obſcuram apprehenſum. Alia eſt obſcuritas objecti fidei extrinſeca, quaſi tenens ſe ex parte potentiæ tendentis in ipſum, & conſiſtit in hoc, quod talis potentia non videat, id quod credit, vnde reſultet in objecto credito denominatio extrinſeca non viſi, ſicut è contra à videnteſultat in objecto denominatio viſi. Priorem obſcuritatem omnes fatentur in objecto fidei; De poſteriori eſt controverſia.

Impoſſibile eſt compati actum fidei cum viſione clara eiuſdem objecti.

AD hoc ſuppono cum communiori ſententia Philoſophorum in lib. de Anima: poſſe intellectum habere ſimul diverſos actus etiam non ſubordinatos, ſi ipſi ſimul applicentur diverſa objecta & motiua (ſaltem non infinita ſed numero determinata). Quod ad minùs verum eſt de potentia Dei abſoluta potentis elevare potentiam ad plures actus ſimul eliciendos. Eſt hoc ſuppoſitum neceſſariò præmittendum, ut demus locum Quæſtioni, quæ ſpecialiter de viſione & actu credendi procedit: aliàs negando ſimultatem plurium actuum, & reſpondendo ad rationes in contrarium, ſufficienter ſolveremus quæſtionem pro parte negatiua. Suppoſitâ ergo poſſibilitate ſimultatis plurium actuvm in intellectu, inquirimus *primò* de viſione & fide.

2 *Concluſio eſt negativa, Quæ tam de potentia abſoluta quam de ordinaria procedit.* Habet Scotus 3. diſt. 24. n. 9. & fere per totam quæſtionem. Sequuntur diſcipuli & etiam Lorca, Vaſquez & communiter tenent fideliores Thomiſtæ cum D. Thoma 2.2. quæſt. 1. art. 4. & 5. Patres Ieſuitæ non negant abſolutè, ſed de aliquibus viſionibus intuitivis fatentur repugnare cum fide: ut videre eſt apud Lugo diſp. 2. ſect. 2. n. 59. & 75. Probatur *primò* ex definitione fidei: *eſt argumentum non apparentium, Secundò* ex SS.P.P. Auguſtino. ſerm. 17. de verbis Apoſtoli *Fides eſt credere, quod non vides.* Bernardo lib. 5. de conſideratione cap. 6. *Fides eſt prælibatio nondum propalatæ veritatis*: id eſt non viſæ per alium actum. *Secundò* probari ſolet ab auctoribus multis rationibus, Quã vero efficaciam ſingulæ habeant, optimè expendit noſter Caſtillo. diſp. 4 quæſt. 2. à num. 6. Gaſpar Hurtado diſp. 2. difficult. 9. probat, ex eo quod teſtimonium Divinum eſt medium valde debile & inefficax, ut moveat in præſentia viſionis intuitivæ, cum ſit extinſecum: ut patet in teſtimonio humano comparato cum viſione naturali; Et deducit implicationem: quia Deus non poteſt efficere, quòd ſit actus ſine motiuo, & in noſtro caſu non eſſet motivum fidei. Sed hæc ratio non placet, *primò* quia non aſſignat implicationem, quare non moveat Divina auctoritas in præſentia intuitionis. *Secundò* quia ſcientia abſtractiva ita neceſſariò determinat intellectum, ſicut cognitio intuitiva, & nihilominus objectum fidei movet in præſentia ſcientiæ abſtractivæ ſecundum ipſum, ergo & in præſentia viſionis: Nec ſolvit, aut aſſignat diſparitatem idem Hurtado diff. 10. dicens: Quod ſcientia abſtractiva eſt imperfectè evidens, propterea in præſentia eius non eſt deneganda motio teſtimonio fidei, bene verò in præſentia viſionis aut cognitionis evidentis ex terminis. Nam hoc ſolum eſt per congruentias probare concluſionem, quæ nimis efficaci ratione indiget, pro auctoritate & copiâ adverſariorum: Eſſe enim perfectè vel imperfectè euidentem vnum actum, non tollet omnino & abſolutè efficaciam

ciam motivi reſpectu alterius, niſi vlterior ratio repugnantiæ aſſignetur.

Probatur ergo ex Scoto loco ſupra citato; evidentia & inevidentia in objecto opponuntur privativè, ergo non poſſunt eſſe ſimul in eodem obiecto antecedens; probatur in noſtro caſu: quia de ratione objecti fidei, non eſt quod non ſit viſibile: nam Trinitas videtur à Beatis; ſed eſt quod ſit non viſum: cum fides ſit *non apparentium*; ſed non viſum eſt privatio actualis viſionis, quâ objectum poſſit denominari viſum, nam potentia eſt ſubjectum aptum natum ad viſionem & objectum ad eſſe viſum; ergo cum hæc opponantur priuativè, non poſſunt eſſe ſimul adhuc de potentia Dei abſoluta. Et hæc eſt ratio à priori pro concluſione.

3 Reſpondet Lugo ſupra num. 66. repugnare evidentiam & inevidentiam reſpectu ejuſdem objecti & motivi formalis; non tamen ſi idem objectum materiale per diverſa media proponatur evidenter & inevidenter. Sed contra ſic argumentor: Quia ſi doctrina eſſet vera, ſequeretur ex nullis actibus ſequi contradictionem, ne quidē ex amore & odio eiuſdē objecti nec ex aſſenſu & diſſenſu ejuſdē concluſionis; ſed hoc non debet admitti, ergo: Probo ſequelam: Dato amore & odio ejuſdem objecti, aſſenſu & diſſenſu concluſionis ejuſdem, poſſet dici, quod contradictoria illa nō convenirent eidem ſecundū idem: poſſet enim dici, quod amaretur ſecundum motivum amoris, & odio haberetur ſecundum motivum odij; Et ſimiliter de concluſione, cui ſimul aſſenti. retur & diſſentiretur. Vnde explicatio illa communis axiomatis, ſcilicet quod debeant eſſe contradictoria *ſecundum idem*, non debet ſic intelligi, quòd obiectum materiale proximum, cui dicerentur competere illa contradictoria, non poſſit conſiderari ſub diverſa ratione per ordinem ad ipſamet contradictoria: ſed debet ſic intelligi, quòd non ſint cenſenda contradictoria quæ competunt alicui ſecundum diverſas rationes materiales: ut ſi competeret homini eſſe ſimilem Angelo in ſpiritualitate, & diſſimilem in materialitate; Nec etiam quæ ſic competunt rei, ut unum non excludat ſimpliciter alterum. Quare deberet iſte auctor aſſignare, quod evidentia & inevidentia competant objecto ſecundum diverſas rationes materiales, aut non eſſe talia, quòd unū excludat ſimpliciter alterum. Quare cū objectū fidei ſecundum eamdem rationem eſſet evidens, prout poſſet terminare viſionem & non evidens ſed obſcurum prout potens terminare fidem, rectè inferuntur contradictoria.

Et Confirmatur. Quia ſi objectum poſſidetur per claram viſionem, ad quid eſſet revelatio ejus? Reſpondebis cum eodem Lugo ſupra num. 74. & num. 80. requiri, vt intellectus ſecuriùs & certiùs quieſcat in cognitione objecti: quia ſi ſit intuitiva orta ex viſione corporali, ſubdita eſt deceptioni: tum quia ſenſus ſæpe ſunt occaſio decipiendi intellectum propter talem vel talem modum, quo immutantur à ſpeciebus; tum etiam quia ſaltem de potentia Dei abſoluta poteſt dari talis ſenſatio in abſentia objecti, ergo poteſt eſſe ſimul, imo requiritur aliquando ſimultas fidei cum tali viſione. Sed contra, quia licet verum ſit cognitionem fidej certiorem eſſe quacumque cognitione naturali etiam intuitiva, & ad maiorem ſecuritatem intellectus poſſe aliàs deſervire; tamen quia incompatibilis eſt cum viſione, non poteſt ſimul haberi: includit enim objectum actualis viſionis formam repugnantem fidei, ſcilicet eſſe viſum contradictoriè oppoſitum cum eſſe obſcuro ſeu non viſo objecti fidei.

4 Dices iterum cum eodem Lugo num. 66. obſcuritatem fidei non comparari ad viſionem, ſicut privationem ad formam, ſed ſicut lumen modicum & imperfectum ad perfectum; verè tamen eſt lux & lumen: ut inſinuavit S. Petrus loquens de teſtimonio Prophetico: *Cui bene* (inquit) *facitis attendentes tamquam lucernæ lucenti in caliginoſo loco*. Sed Cōtra, quia licet ſit lumen, quo verè illuſtratur, tamen quia eſt lumen diverſæ ſpeciei à viſione, requirens eſſentialiter formam repugnantem cum viſione, ideo & ipſa lumina repugnat illuminare ſimul; Quod & ex verbis Petri adductis ſuaderi poteſt: Quid enim aliud eſt lucere in caliginoſo loco, niſi lucere in tenebris & carentiâ claritatis, ergo lumen fidei eſſentialiter requirit objectum caliginoſe propoſitum & obſcurè, ergo cum carentia viſionis

& charitatis; atque adeo repugnat, objectum ſimul clarè cognoſci per viſionem, & obſcurè ac tenebroſe illuſtrari per fidem. Quod quidem fateri videtur idem Lugo ibidem num. 81. vbi aſſignat repugnantiam inter perfectam viſionem objecti & fidem ejuſdem, ex eo quod habeant ſe ad modum quo in voluntate plena poſſeſſio boni & deſiderium ejuſdem; ſed iſta repugnant per oppoſitionem privativam ſcilicet tenere & non tenere objectum, ergo & illa per videre & non videre objectum, ergo ſicut impoſſibile eſt per eſſentialem repugnantiam deſiderare objectum poſſeſſum, ita & credere objectum viſum: Vbi Notandum, quod hæc repugnantia oritur primariò ex parte objecti ſecundariò ſeu ex conſequenti ex parte ſubjecti ſeu potentiæ, quia cum objectū quod reſpicitur à fide, debeat eſſe non viſū priuativè, repugnat per locum intrinſecum, quod ſimul ſit poſitivè viſum; & ſicut eſſe viſum provenit à viſione, cum qua repugnat carentia viſionis, ita eſſe non viſum provenit à carentia viſionis, quæ debet eſſet in ſubjecto quod eſt intellectus. Vnde ſicut repugnat, objectum eſſe ſimul viſum & non viſum, ita & intellectum habere ſimul actum, quo videat objectum, & actum quo non videat ipſum.

5 Et Confirmatur ex Auguſtino tract. 68. in Ioan. *Si vides, non eſt fides.* Quod vtique de omni viſione etiam corporali intelligi debet. Si enim propter fallibilitatem eius non repugnaret cum ipſa fides, ut infert Lugo n. 70. nec etiam cum viſione intellectuali repugnaret: ſiquidem in iſta etiam poteſt eſſe periculum deceptionis intellectus. Item ex D. Athanaſio lib. de Incarnat. *Non enim fides de re evidenti concepta fides dici poteſt.* Reſpondet Lugo num. 98. ad hæc & ſi quæ alia adducunt ex SS.PP. noſtræ ſententiæ auctores, debere intelligi quaſi dicant, fidem eſſe de objecto non viſo aut cognito per ipſam; non tamen, quod aliàs per alium actum non ſit viſum: Quod probat ex eo quod PP. dicunt, non debere quæri experientiam rerum, quas credimus ne excidamus à fide: loquuntur enim (inquit) de experientia & viſione, cui innitatur aſſenſus. Sed contra ſic argumentor: Quia in primis hæc reſponſio attribuit SS.PP. ineptiſſimum ac ridiculum modum loquendi: ineptè enim dicitur, quod nemo credit per actum viſionis aut videt per actum fidei quod nemo credit, aut ſi non habet actum fidei ſed ſolum actum viſionis. Item ineptè & falſo quis diceret, neminem poſſe videre corporaliter & intelligere eodem tempore idem objectum; ſed eſſet tam bonus ac verus modus loquendi, ac prædictus ille SS. PP. iuxta hanc reſponſionem: poſſet enim intelligi in ſenſu formali, ſic ſcilicet ut ſenſus eſſet, quod nemo poteſt videre corporaliter & intelligere per viſionem idem objectum, quod eſt veriſſimum: inepta igitur eſt & quæ non decet tantum Doctorem hæc expoſitio SS.PP.

Deinde ſic inſto ratione: Ideo aſſenſus innitens viſioni & cognitioni evidenti objecti excidit à fide, quia non habet objectum à quo ſpecificetur & ſit talis; ſed ſimiliter quando aliàs per alium actum objectum eſt viſum, non minus deficit à ratione objecti fidei: tollitur enim per viſionem ratio objectiva fidei, quia ponitur forma contradictoriè oppoſita ipſi, ergo in vtroque caſu æque impoſſibilis eſt actus fidei ex æquali defectu objecti.

6 Ultimo ſic probatur noſtra concluſio à poſteriori: ſi iſti actus non repugnant, ergo erunt ſimul in Beatis. Reſpondebis cum eodem Lugo Quòd licet non repugnent; quia tamen inutile eſt medium fidei ad cognoſcendum objectum: cum plenè & perfectiſſimè habeatur per viſionem Beatificam, hinc eſt, non poſſe ſimul concurrere, ſolum enim poſſet concurrere, ut certiorem & ſecuriorem aſſequutionem objecti præſtaret. Sed contra: Anima Chriſti Domini cognoſcebat intuitivè per ſcientiam Beatam omnia entia creata, & tamen habuit ſcientiam acquiſitam terminatam ad plura ex eiſdem objectis, quæ quidem non dabat certiorem aut ſecuriorem aſſequutionem objecti, quam ſcientia Beata, ergo licet fides non det ſecuriorem cognitionem Beatis, quam viſio Beatifica, niſi aliàs repugnet, poterunt ſimul compati; Nec ſolves difficultatem, ſi cum eodem Lugo num. 75. infine dicas: Miraculoſe factum fuiſſe, quod Chriſtus

Dominus

Dominus haberet simul scientiam Beatam & acquisitam de eisdem objectis : Si enim ut idem fatetur num. 91. sequutus Turrianum & alios, nec de potentia absolute fieri potest, quod compatiantur simul fides & visio perfecta objecti, eâ ratione quia implicat, objectum perfectè possessum, adhuc inquiri per aliud medium; nec etiam miraculosè fieri poterit, quod scientia Beata & acquisita de ejsdem objectis simul concurrant propter eamdem rationem, ergo ratio discriminis necessariò debet sumi ex essentiali repugnantia orta ex oppositione priuativa inter visionem & fidem, non verò inter scientiam Beatam & acquisitam.

Sed Dices. Scientia abstractiva & & visio involvunt cõditiones oppositas ex parte objecti, nempe visio præsentiam objecti, cognitio verò abstractiua non præsentiam vel absentiam, & nihilominus fuerunt simul in Christo Domino, ergo contingére potest in nostro casu. Respondeo negando instantiam : nam cognitio abstractiva non dicit essentialiter non præsentiam objecti: cognitione enim abstractiva cognoscuntur prædicata essentialia rei præsentis. Visio ergo & ista cognitio abstractiva solùm distinguuntur tamquam magis & minus: nam cognitione abstractivâ solùm cognoscuntur quiditates, siue sint præsentes sive non; visione verò cognoscuntur res sicut existentes & præsentes; vnde nullatenus opponuntur. Ex quo patet ad Puente Hurtado §. 35. dicentem, Quod qui videt Petrum existere, potest etiam eius existentiam cognoscere à priori vel à posteriori, quod fateor : nam scientia & visio non sunt opposita, sed vnum alteri aliquid addit.

7 Objicies *primò* : De eadem conclusione potest esse simul scientia & opinio : quia possunt proponi media vtriusque, ergo similiter visio & fides: quia possunt simul proponi media vtriusque, scilicet objectũ clarè apparẽs, & obscurè per auctoritatẽ propositum. Respondet Scotus supra n. 21. Quòd motivum fortius causabit, solum. Et in hoc casu evidens erit motivum scientiæ esse fortius motiuo opinionis : Et patet, nam suppositâ evidentiâ, nequit advenire fides destruens illam; at verò suppositâ fide verbi gratiâ in Beata virgine de nativitate Christi Domini venit evidentia & destructus fuit actus fidei de illo mysterio.

Objicies *secundo*. Beata virgo & Apostoli viderunt Christum Dominum crucifigi, & etiam crediderunt: quia est vnus articulus fidei, ergo possunt simul compati visio & fides. Respondet Scotus ibidem. Quod de hoc non habuerunt fidem, habebant tamen habitum, quo, si non vidissent, illud credidissent; Neque postea cogitando illius crucifixionem habuerunt fidem : nam semper mansit species illius visionis; cum qua propter intrinsecam incompossibilitatem fides nullatenus potest manere : Non verò propter solam superfluitatem, ut insinuare videtur Lugo ubi suprà : quia ut non superflueret, satis esset, quod essent cognitiones in diverso genere: Quâ ratione cum scientia Beata potest esse scientia in proprio genere; Et cum scientia per se infusa scientia per se acquisita: ut late traditur tractat. de incarnatione. Quod si dicas, talem visionem minuere meritũ fidei in habentibus talem visionem Respondeo ex Scoto : Quod Beatissima virgo & Apostoli erant in animi præparatione ad credendum quidquid à Deo sibi fuisset revelatum. Insuper habebant fidẽ de eo, quod esset Deus ille puer, & ille vir, qui orabat, prædicabat, patiebatur &c. Et sic in his duobus merebantur merito fidei; Præterquam quod si non mererentur in his, mererentur tamen in pluribus alijs, quibus sua dignitas & officium occasionem præstabat.

8 Objicies *tertiò* illud Ioannis. 20. *Quia vidisti me Thoma, credidisti*, ergo simul habuit visionem & fidem. Respondet Scotus ex Augustino & Gregorio : quod aliud vidit, & aliud credidit : vidit hominem & credidit Deum. Magister Lorca licet probabilem reputet hanc expositionem ut pote desumptam ex SS.PP. Probabilius tamen existimat cum multis recentioribus ly *credidisti* non debere sumi in propria significatione : quia ex ipso contextu colligitur credidisse resurrectionem : dixerat enim, *nisi videro fixuram clavorum &c. non credam*; Cum autem resurrectionem experimento realis præsentiæ & tactu corporis Christi Domini viventis cognoverit

gnoverit, non potuit ipſam eamdem credere, debet ergo ſumi generaliter pro quocumque aſſenſu. Vnde circa talem virtutem non habuit fidem, ſicut nec fidei meritum: ut colligi poteſt ex illis verbis: *Beati qui non viderunt* &c: quia nimirum Thomas in illo aſſenſu Beatus non fuit. Sed contra hoc eſt: Quod Chriſtus Dominus non dixit: *Quod vidiſti Thoma, credidiſti; ſed quia vidiſti me Thoma credidiſti.* Vnde PP. volentes oſtendere, quomodo ly *credidiſti* poſſit retinere propriam ſignificationem & ſignificare aſſenſum fidei, qui haberet pro motivo teſtimonium Divinum, dixerunt aliud vidiſſe & aliud credidiſſe: Illud ergo *quia vidiſti* fuit occaſio vel motivum extrinſecum: non enim vidit Thomas divinitatem, quam tamen credidit, viſio igitur Humanitatis redivivæ movit ad credendum revelationem, quâ idem Chriſtus teſtatus fuerat ſuam Divinitatem: ſicut viſio etiam miraculorum movet ad credenda myſteria fidei, quæ non videntur: quia ſicut verum eſt dicere alicui: Quia vidiſti miracula, credidiſti Trinitatem vel incarnationem, ita verè dictum eſt. *Quia vidiſti me Thoma* ſcilicet viventem, *credidiſti*, nempe me eſſe Deum. Et per hoc Reſpondetur ad argumentum cum Scoto iuxta expoſitionem SS. P P. Et hæc de concurſu, viſionis cum actu fidei.

Impoſſibile eſt, actum Fidei compati cum ſcientia ejuſdem objecti.

CIrca concurſum ſcientiæ, Notandum eſt, plures Ieſuitas, quos pro nobis in concluſione præcedentis quæſtionis citavimus, in reſolutione huius tenere partem affirmativam: ut videre eſt apud Gaſparem Hurtado diſp. 2. diff. 10. Hoc tamen ideo eſt, quia diverſa vtuntur ratione. Nos autem ſi conſequenter loqui velimus & ad mentem Scoti. diſt. 24. citata n. 13. etiam pro parte negativa hanc quæſtionem reſolvere debemus.

9 Sit igitur Concluſio: *Impoſſibile eſt, haberi ſimul actum ſcientiæ & fidei eiuſdem obiecti.* Hæc concluſio debet intelligi de actu ſcientiæ ſtrictè & propriè ſumptæ, qualiter ſumit Scotus loco citato definiens ſcientiam cum Ariſtotele 1. Poſterior. Eſt communis inter Fideliores Thomiſtas. Lorcam diſp. 14. Ioan. à S. Thoma 2. 2. diſp. 2. art. 1. & alios. Et probatur eiſdem rationibus & fundamentis, quibus ſupra probauimus, repugnare fidem cum viſione: ſicut enim viſio ſenſitiva objecti & intellectiva intuitiua habet eſſentialem repugnantiam cum obſcuritate objecti fidei, quatenus ponit in objecto eſſe viſum, quod eſt contradictoriè oppoſitum cum eſſe obſcurum, quod eſt (ut diximus) non eſſe viſum; ſic actus ſcientiæ abſtractivæ: quia per ipſum redditur objectum evidens ſeu evidenter notum, repugnat cum actu fidei inevidenter & obſcurè attingente objectum ſuum.

Nec placet diſtinctio noſtri Caſtillo hic diſp. 4. quæſt. 2. parte. 2. inter ſcientiam abſtractivam habitam per proprias, & per alienas ſpecies, aſſerentis, actum iſtius bene poſſe compati, imo de facto concurrere in Philoſopho Chriſtiano habente demonſtrationem de exiſtentia Dei, & ſimul fidem; non verò actum ſcientiæ habitæ per proprias ſpecies. Non, inquam, placet: quia eadem ſcientia, quam Scotus loco citato judicat impoſſibilem haberi ſimul cum fide, eſt quam habet Philoſophus Chriſtianus de exiſtentia vnius Dei: conficit enim verum & proprium Syllogiſmum demonſtrativum, ex quo ſibi hæc veritas evidenter & clarè conſtat: alias definitio illa ſcientiæ, quam ex Philoſopho adducit Scotus non competeret tot demonſtrationibus evidentibus, quas in Metaphyſica conficimus, utpote non habitis per proprias ſpecies objectorum, ergo præter mentem Scoti adducitur talis diſtinctio.

10 Ad argumentum autem, quod nobis communiter opponunt contrarij de Philoſopho Chriſtiano habente demonſtrationem de eo, quod *Deus eſt*; qui tamen non poteſt non credere eumdem articulum iuxta illud Pauli ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet primum credere, quia eſt &c.* Aliqui Reſpondent, non ſequi ex eo quòd Philoſophus Chriſtianus habuerit vel poſſit habere actum ſcientificum de hac veritate, non poſſet habere actum fidei circa illam; Si tamen ceſſet & abſtineat ſe ab actu ſcientiæ ita Turrianus diſp. 5. dub. 6.

dub.6.& aliis dicentes, haberi poſſe hos actus pro diverſis temporibus.Sed hæc ſolutio apertè eſt falſa : nam ſi fides repugnat cum evidentia actuali, pariter repugnabit cum memoria evidentiæ:ſicut quando actu vidi Petrum, non poſſum credere propter dictum alterius, Petrum eſſe verbi gratiâ talis vel talis figuræ: ſtatim enim excitatur in memoria ſpecies evidenter repræſentans me illum vidiſſe cum tali vel tali figura. Et conſtat ex reſponſione Scoti ad 2. objectionem contra concluſionem præcedentem , vbi dicit : Beatam Virginem & Apoſtolos, dum recogitarent crucifixionem Chriſti Domini, non potuiſſe habere actum fidei:nam dum proponeretur illis hoc myſterium ut credendum, non poterat non excitari in memoria eorum ſpecies viſionis, atque adeo recogitare illud : ergo ſimiliter in Philoſopho, dum occurrit hic articulus ut credendus, non poterat non excitari ſpecies demonſtrationis, atque adeo evidenter ſibi conſtare, ex quo nullatenus poſſet habere actum fidei circa illud. Caſu tamen, quo in ipſo abolita eſſet memoria demonſtrationis , ita quod non excitaretur ſpecies eius, poſſet habere actum fidei. Sed quia hoc rarò & difficilè contingeret in Philoſopho docto & litteris incumbente

Reſpondeo, talem Philoſophum circa veritates fidei quæ ſibi evidenter per demonſtrationem conſtant, numquam habere actum fidei ; habere tamen habitum & præparationem animi ad illas credendas. Ad verba Pauli exigentis fidem Dei, *Quia eſt*, Dico, quod non tam oportet habere fidem Dei, ut eſt auctor naturæ , ſed præcipue ut eſt auctor ſupernaturalis ; Et de hoc non habet demonſtrationem Philoſophus, licet bene de priori. (videatur Scotus 1. diſt. 1. quæſt. 3. num.7.) Quam quidem rationem & alias huiuſmodi, quæ demonſtratione naturali cognoſcuntur , licet ut præciſe & ſecundum ſe conſiderentur, non credat Philoſophus , credit tamen prout connectuntur cum aliis, quarum non poteſt habere ſcientiam. Vnde iam credit, Deum eſſe , *ut oportet*. Et idem dici poteſt de Beata Virgine & Apoſtolis : Virgo enim non credebat ſolùm , ſe concepiſſe ſine viri conſortio & miraculoſe , ſed concepiſſe hoc modo Deum hominem ; Et Apoſtoli non credebant ſolum hominem mortuum & reſurrexiſſe, quod experiebantur , ſed Deum ſimul & hominem,qui pro ſalute hominum mortuus eſt,& propriâ virtute reſurrexit.

Dices cum Lugo ubi ſupra n. 61. Deus poteſt , imo debet amari per charitatem infuſam , ut auctor naturæ eſt : amatur enim ut infinitè perfectus,in quo non poteſt non includi ratio auctoris naturæ ; ſed omne quod ſic amandum proponitur , proponi debet ex dono fidei , atque adeo credi fide Divinâ : ergo non poteſt Philoſophus accedens ad Deum non credere eum ſub iſta ratione. Reſpondetur ex dictis , quòd iam creditur ſub iſta ratione, non tamen præciſe ſumpta , ut ſic enim ſcitur, ſed ut connexa cum aliis,ex quibus omnibus proponitur Deus diligendus ut infinitè perfectus.

Inſtabis , ergo iam actus fidei terminatur ad rationem & veritatem objectivam , quæ aliàs evidenter cognoſcitur. Reſpondetur negando conſequentiam ſi conſideretur illa ratio præciſe & ſecundum quod naturaliter demonſtratur , bene tamen ut connexa cum aliis , de quibus non poteſt eſſe evidentia. Quod formaliter loquendo non eſt credere talem veritatem , ſed connexionem eius cum aliis ; Quæ quidem connexio, cum obſcura ſit (non enim cognoſcit evidenter Philoſophus, eum , qui eſt auctor naturæ , eſſe etiam auctorem Donorum ſupernaturalium) poteſt verè & propriè eſſe objectum fidei. Idem dicendum eſt de Angelis viatoribus etiam evidenter cognoſcentibus ſimiles perfectiones Dei.

11 Sed Objicies *primò* : Quia ex hoc ſequitur ; ruſticum fidelem certiorem eſſe de hoc articulo , quam Philoſophum & quemlibet alium doctum habentem demonſtrationem de eo. Immo & nos fideles certiorem habere notitiam de partu Virginali Matris Dei , quàm ipſam Beatam Virginem habentem ſolùm ſcientiam experimentalem. Quod videtur maximum abſurdum , ergo non obſtante tali evidentiâ habuerunt fidem huiuſmodi veritatum. Reſpondetur , verum quidem eſſe, eos , quibus iſtæ veritates euidenter

conſtant, non habere tantam certitudinem earum, ſicut habentes fidem de ipſis, quantum ad actualem aſſenſum, ſed ſolùm habitualiter & in præparatione animi; Aliunde tamen incomparabiliter excedunt habentes ſolùm fidem, in modo ſcilicet cognoſcendi & ſciendi ſecundum evidentiam; Et ideo ſimpliciter perfectiùs cognoſcunt tales veritates, cum clarè ipſis cõſtét, credentibus autẽ obſcurè.

12 Objicies *ſecundò*: Philoſophus ut credat myſteria fidei, debet etiam credere ſummam veracitatem, & infallibilitatem in dicendo: ſi enim credit myſteria propter ſummam veracitatem taliter revelantis, etiam debet credere ipſam veracitatẽ, imò magis: nam *propter quod unumquodque tale & illud magis*; ſed aliàs habet evidentiam de ea: cũ per demonſtrationẽ ipſam cognoſcat: Eſt namque cognoſcibilis lumine naturali, ergo circa eamdem veracitatem habet ſimul evidentiam ſcientiæ & fidem. Reſpondetur *primò*, Veracitatem Divinam non eſſe evidenter cognoſcibilem in particulari, & prout requiritur ad motivum noſtræ fidei: quamvis enim plures Philoſophi eam cognoverint & demonſtraverint de Deo, hoc ſolùm fuit ſubquadam ratione perfectionis talis poſſibilis competere Deo; non autem prout in particulari dicit infinitam rectitudinem in dicendo, ſecundum quam Deus nec poteſt fallere nec falli. Unde prout deſervit ad motivum fidei, numquam cognoſcitur evidenter. Vel Reſpondeo *ſecundò*. Actum ſcientiæ terminari ad infallibilem auctoritatem Dei tamquam ad objectum *Quod*; fidem vero tamquam objectum quod credit alia myſteria. Unde non ſequitur, utrumque actum dari ſimul circa idem objectum terminativum, de quo eſt Quæſtio; Ratio autem motiva & ſub qua actus non eſt propriè objectum ejus. Et poteſt juxta ſuperius dicta hoc ampliùs explicari dicendo: Quod iſte Philoſophus credens myſteria quia revelata à Deo ſummè veraci, non credit ipſam veracitatem ſecundum ſe conſideratam, ſed ut teſtificantem myſteria: quod formaliter loquendo non eſt credere ipſam, ſed teſtimonium ſeu revelationem ejus, quæ cum obſcura ſit, hoc ſufficit ut mediante ipſa moveat auctoritas Divina ad aſſenſum obſcurum credendorum, licet aliquo modo attingatur à fide ſcilicet ut objectum *Quo*. Dices: Ipſam ſummam veracitatem Dei poſſe eſſe objectum creditum ut *Quod*, ergo in tali caſu ad idem objectum terminaretur uterque actus. Reſpondetur, poſſe quidem credi, imò eſſe neceſſariam fidem in non habentibus evidentiam; non tamen in Philoſopho & Theologo docto, ſi ipſis hæc veritas clarè & evidenter conſtaret.

Ex dictis ſequitur, multò minùs poſſe per unicum & eundem actum aſſentiri myſterio revelato propter motivum Divini teſtimonij ſimul & motivum demonſtrativum generans evidentiam, ita quod idem actus ſit fidei & ſcientiæ. Pro quo plura adducit P. Lugo & aliquos citat ubi ſupra ſect. 3. à num. 112.

13 Quod ſi Inquiras *primò: quid dicendum ſit de habitibus?* Reſpondeo: De potentia Dei abſoluta bene poſſe eſſe ſimul habitum fidei & lumen gloriæ ex Scoto 3. diſt. 31. num. 2. Imò ibi ait, quod actus viſionis & habitus fidei fuerunt ſimul in Paulo, quando raptus eſt in tertium Cœlum. Idem ex dictis colligitur dicendum de actu ſcientiæ & habitu fidei, qui quidem haberet actum, niſi aliàs objectum conſtaret evidenter; Non tamen de potentia ordinaria, neque etiam de facto, ut dixit Durandus, poteſt ſtare ſimul habitus fidei cum viſione Dei: ut etiam colligitur ex Scoto ſupra: nam cum in Patria non ſit actus fidei, ſuperfluit habitus; Quod verò non repugnet quominùs de potentia abſoluta poſſint eſſe ſimul, probatur: quia claritas actus eſt actualis & formalis; obſcuritas verò quæ habetur in habitu eſt habitualis & virtualis, ergo non repugnant: (Ubi ſpecialiter obſervandum eſt: hoc ſolùm eſſe verum de fide infuſa, cum qua non infunduntur ſpecies, ſicut in acquiſita, ad cujus productionem comproducuntur ſpecies) Adverte tamen, aliter dicendum eſſe de habitu ſcientiæ & actu fidei reſpectu ejuſdem objecti: cum actus fidei non poſſit eſſe cum evidentia ſcientifica objecti, & hæc habeatur per habitũ ſcientiæ: ſtatim nãque ac proponitur objectum credẽdum, excitantur

tur ſpecies evidentiæ ejus, impoſſibile eſt ſimul ſtare hunc habitum ſcientiæ alicujus objecti & actum fidei circa ipſum.

14 Inquires *ſecundò : Vtrum aſſenſus fidei compatiatur cum aſſenſu Theologico ?* Suppoſito ut certo, aſſenſum Theologicum eſſe illum qui terminatur ad concluſionem deductam ex duabus præmiſſis, quarum altera eſt de fide, altera lumine naturali nota. Reſpondeo, poſſe circa idem objectũ aliàs revelatum terminari ſimul aſſenſum fidei & Theologicum. Dixi, *circa objectum aliàs revelatum* : quia propoſitio Theologica ut talis nõ eſt De fide. Colligitur ex Scoto 3. diſt. 24. num. 16. & n. 18. Et probari poteſt ex eo quod, in aſſenſu fidei nihil eſt cum quo incompoſſibilis ſit Theologicus: uterque enim eſt certus & obſcurus: nam diſcurſus Theologicus utpote innitens unâ præmiſſa revelatâ nequit generare aſſensũ evidentem incompoſſibilem cum aſſenſu fidei, poſſunt igitur ſimul compati.

15 Inquires *tertiò : Vtrum aſſenſus fidei infuſæ poſſit ſtare ſimul cum aſſenſu opinativo?* Pro reſponſione Notandum eſt : in præcedentibus difficultatibus diſputatum eſſe de fide Divina, ut conſtat ex titulis, nunc verò inquirimus de fide infuſa : nam cum nos juxta mentem Scoti 4. diſt. 6. q. 10. num. 16. in fine, & 3. diſt. 27. num. 21. in fine, quem ſequuntur & præter diſcipulos Ripalda diſp. 53. & plures alij quos ipſe ibidem citat pro hac ſententia, Quæ & tribuitur D. Thomæ de veritate quæſt. 17. art. 1. in argumento 4. ponamus fidem Divinam acquiſitam, diſputavimus huc uſque de fide Divina, prout comprehendit infuſam & acquiſitam : quia circa eamdem pariter verſantur difficultates præcedentes. Præſens verò dubium procedit de fide infuſa, quæ eſt infallibilis : quia acquiſita Divina, cum ſit fallibilis ex eo quod non nititur neceſſariò teſtimonio Divino verè exiſtenti, optime poterit eſſe cum fide humana & cum opinione. His præmiſſis. Reſpondeo ad Quæſitum affirmativè, imò & de facto ſubſiſtere. Colligitur ex Scoto 3. diſt. 25. num. 5. & num. 14. Tenet Vaſquez 1. 2. diſp. 20. cap. 2. quatenus docet aſſenſum fidei humanæ eſſe conditionem ad aſſenſum Divinæ, quod probavit Scotus ſupra exemplo de puero baptizato & nutrito in ſilvis. Probatur : quia neque per actum opinionis neque fidei humanæ proponitur evidenter objectum, ſed obſcurè, ergo poſſunt compati cum aſſenſu fidei infuſæ. Et confirmatur ex eo quod idem objectum, quod credimus fide divina, ſimul credimus propter auctoritatem Politicam & humanam Eccleſiæ.

16 Contra hoc opponunt Lorca Coninck, & alii : quod aſſenſus fidei infuſæ eſt omnino certus & infallibilis, aſſenſus verò fidei humanæ eſt fallibilis ; item & aſſenſus opinativus eſt cum formidine partis oppoſitæ, ergo non poſſunt eſſe ſimul. Quod confirmari poteſt : quia propter hanc eandem rationem actus ſcientiæ & opinionis non poſſunt eſſe ſimul, ergo, &c. Reſpondetur ſupponendo ex ſententia communi, neque de ratione fidei humanæ eſſe actualiter falli, neque de ratione opinionis elici cum actuali formidine : aliàs non eſſet verum quod dicit Ariſtoteles 7. Metaph. cap. 17. & experientiâ conſtat : aliquos ſcilicet inhærere magis ſuis opinionibus, imò & ſuis erroribus (qualiter hæreticos) quam alios ſuis ſcientiis. Solùm ergo habent poſſe falli & poſſe præbere actualiter formidinem. Hoc ſuppoſito Nego conſequentiam intellecto antecedenti de fallacia & formidine aptitudinali, cum quâ optimè ſtare poteſt infallibilitas & certitudo fidei infuſæ. Ad confirmationem dico: non ideo incompoſſibiles eſſe ſcientiam & opinionem, quia illa eſt certa, hæc vero incerta (loquendo de aptitudinali incertitudine; Et idem dicendum eſt de ſcientia & fide humana quantum ad rationes fallibilis & infallibilis,) ſed quia per unam objectum evidenter conſtat, per aliam verò obſcurè. Et eſt doctrina Scoti 3. diſt. 24. n. 8.

Dices : Etiam ſunt contradictoria fallibilitas & infallibilitas, certitudo, & incertitudo, ſicut evidentia & inevidentia, ergo non minus incompoſſibiles ſunt cum fide infuſa fides humana & opinio, quam ſcientia & viſio. Reſpondetur conceſſo antecedenti negando conſequentiã ſi in recto & proportionali ſenſu intelligantur. Cum igitur fallacia, quã pote rat præſtare motivũ fidei humanę actui, ſuo &

incertitudo quam poterat præſtare opinio ſua, non inſint ipſis propter conſortium motivi & actus fidei infuſæ, licet aliàs quantum eſt ex ſe poſſent præſtare, ideo redditur intellectus ſimul certus & incertus, falſus & non falſus actualiter circa idem objectum. Motivum vero ſcientiæ & motivum fidei non poſſunt non communicare ſuis actibus evidentiam & inevidentiam actualem: cum de ratione eſſentiali ſcientiæ ſit generare evidentiam, per quam clarè conſtet objectum, ſicut de ratione fidei generare actum obſcurum, per quem obſcurè & non clarè attingatur objectum, neque poteſt poni actus fidei ſine obſcuritate actuali ob conſortium actus ſcientiæ, ergo licet incompoſibiles ſint actus evidens & actus inevidens circa idem objectum: quia per ipſos redderetur idem ſubiectum, qui eſt intellectus ſimul videns actualiter, objectum & non videns actualiter; non tamen actus fidei infuſæ, qui ſicut nec fallibilis eſt ita nec actu fallens, & actus fidei humanæ & opinionis, qui licet quantum ex ſe fallibiles ſint, non tamen actualiter fallaces: cũ per ipſos non reddatur idẽ ſubjectum qui eſt intellectus actualiter certus, & incertus; falſus & non falſus circa idẽ objectũ. Repugnant igitur evidentia & inevidentia eiuſdem objecti: quia ſunt prædicata contradictoria eiuſdem rationis actualis in eodem ſubjecto; non verò fallibilitas & infallibilitas, certitudo & incertitudo aptitudinalis: cum alterum extremum non præſtet actu effectum ſuum: deberent enim eſſe actus fallens, & non fallens, ſicut alteri ſunt actus evidens & inevidens. Immo etiam de facto fieri poteſt quòd idem numero actus procedat à motivo fidei infuſæ & à motivo fidei humanæ. Quod clare colligitur ex Scoto quodlib. 14. n. 5. in fine.

Impoſſibile eſt ſtare ſimul fidem cum evidentia in atteſtante.

VLterior & grauior eſt difficultas quæ reſtat explicanda circa compatibilitatem fidei cum claritate ſeu evidentia ſui objecti: vtrum ſcilicet poſſit ſtare cum evidentia in atteſtante? Vbi Notandum; idem eſſe evidentiam in atteſtante, ac evidenter conſtare atteſtationem ſeu reuelationem alicuius rei: Inquiritur ergo: An fides poſſit elicere actum circa objectum evidenter revelatum à Deo, id eſt cuius revelatio evidenter conſtat eſſe Dei?

17 Et ſuppono *primò*: poſſe fieri, quod ſciat aliquis evidenter revelationem eſſe Dei, abſque eo quod videat clarè Deum in ſe ipſo: Quod adverſus Bañez docet communis ſententia: Et probari poteſt ex eo quod poteſt Angelus ſupernaturaliter cognoſcere entitatem & quiditatem actus fidei ſupernaturalis; ergo poteſt cognoſcere evidenter ſupernaturalitatem actus fidei, ergo poteſt cognoſcere evidenter quod habet pro objecto veram revelationem, & per conſequens evidenter ſcit exiſtentiam revelationis Divinæ; non tamen propterea videt ipſum Deum revelantem, ergo haberi poteſt evidentia revelationis Divinæ, non viſo ipſo Deo. Deinde poteſt Deus efficere ſignum aliquod creatum tam ſpirituale quàm corporale non ſolum ut effectum eius, ſed etiam vt ſignum ſubſtituens pro ſua interna loquutione; quod quidem procederet ab ipſo Deo non ſolùm tamquam ab efficiente, ſed etiam tamquam à loquente, ergo conſtare poteſt evidenter loquutio ſeu revelatio Divina, quin ipſe Deus videatur.

Dices: ſi revelatio Divina ut talis cognoſceretur evidenter & quiditative, ſequeretur, quod etiam cognoſceretur quiditative Deus revelans; ſed conſequens eſt falſum: ſiquidem per cognitionem abſtractivam Deus non poteſt cognoſci quiditative, &c. Reſpondeo negando ſequelam: nam licet cognoſceretur evidenter Deus & Deus exiſtens: cum non poſſit loqui niſi exiſtat, non tamen cognoſceretur quiditative & ut eſt in ſe: cognitio enim cauſæ per effectum, licet ſit evidens, non eſt tamen quiditativa: Quare qui audit vocem Petri verbi gratiâ, licet ex frequenti communicatione cum illo ſcire poſſit evidenter illam eſſe vocem Petri, & per conſequens ſciat evidentiâ ſaltem phyſicâ Petrum exiſtere & adeſſe, non tamen cognoſcit quiditative Petrum. Vnde ſi eſſet aliquis qui perfectè cognoſceret & penetraret entitatem ſeu quiditatem vocis ſeu loquutionis Dei: utpote dicentis intrinſecè ordinem ad Deum loquentem & producentem

ducentem illam per modum auctoris specialis, non posset non cognoscere evidenter, Deum esse qui loquitur. Et certè loquendo saltem de possibili, negari non potest, quod possit esse loquutio aliqua Dei, quæ per suam entitatem intrinsecam dicat ordinem necessarium & essentialem ad Deum ut loquentem per ipsam. Quare licet non omnis loquutio aut vox Dei hoc habeat intrinsecum, sed ex sua entitate indifferens sit ut producatur à Deo, ex intentione manifestandi suam mentem, id tamen sufficeret, ut posset aliquando audiens cognoscere vocem & revelationem Dei ut revelationem Dei, absque eo quòd intuitivè videat Deum.

Suppono *secundò*: Bene posse haberi actum fidei circa objectum clarè & evidenter revelatum a Deo, si alias credens non habeat evidentiam summæ veracitatis Divinæ: esset enim objectum sufficienter obscurum, ut terminare posset actum fidei. Quæstio ergo procedit de illo qui habeat evidentiam vtriusque & summæ veracitatis Dei & eius revelationis: qui scilicet conficeret hunc syllogismum: *Quidquid Deus revelat, est mihi evidens, esse verum; est mihi evidens Deum revelare se esse Trinum & vnum, ergo mihi evidens est, verum esse; Deum esse Trinum & vnum.* Et præmitto, assensum præstitum huic conclusioni ut illatæ ex dictis præmissis nullo modo esse assensum fidei, quæ, ut communiter traditur tractatu de fide, non est discursiva ex principijs evidenter cognitis; Neque etiam esse assensum Theologicum: nam iste debet esse obscurius, utpote innitens vni præmissæ obscurè cognitæ Esset igitur quidam assensus scientialis supernaturalis: cum cognitio vnius præmissæ non nisi supernaliter haberi possit. Et est difficultas: vtrùm circa veritatem aliàs per talem demonstrationem cognitam terminari possit actus fidei;

18 Sit nostra Conclusio: *Impossibile est haberi actum fidei circa objectum, cuius revelationis à Deo factæ & ejus infinitæ veracitatis habetur evidentia: Et hoc est, non posse stare fidem cum evidentia in attestante.* Hæc sententia ut probabilissima habetur apud recentiores, nec contrarij audent judicium asseveranter ferre pro sententia opposita Est contra Vasquez Lorcam, nostrũ Castillo. Gasparem Hurtado disp. 2. difficult. 7. & alios, qui non aliter probare nituntur, quàm excludendo veram & propriam evidentiam à prædicta demonstratione; Nos verò qui non minus veram ac propriam evidentiam cognoscimus in præfata demonstratione ac in aliis, quæ communiter conficiuntur scientiis, impossibilem judicamus assensum fidei in habente ipsam. Tenent nostram sententiam Valentia. Suarez Ægidius & Lugo disp. 2. sect. 1. à num. 7. Qui tamen ex alio capite eam defendunt: nam cum ipsi admittant, visionem & scientiam simul cum fide de eodem objecto, ideo præcise negant, posse stare fidem cum evidentia revelationis: quia (dicunt) actus fidei est obscurus, & assensus procedens ex præfata demonstratione est propriè & stricte evidens, atque adeo nequit talis assensus esse fidei; licet aliàs non dubitent, stare posse cum prædicto assensu evidenti alterum actum, qui sit fidei, iuxta superius dicta & à nobis pro ipsis relata; nos autem qui non solùm judicamus impossibile, eumdem actum esse simul scientiæ & fidei, sed etiam hujusmodi actus esse simul de eodem objecto, propter vtrãque rationem negamus fidem cum evidentia in attestante. Vbi etiam Notandum, quod si præfati auctores admittunt, posse eumdem actum esse simul scientiæ & fidei, hoc est ex duplici motivo; in præsenti autem esset unicum nec relinqueretur locus obscuritati fidei, si revelatio esse evidens. His præmissis,

Probatur conclusio: Quia ex supradictis: Impossibile est haberi simul scientiam & fidem de eodem objecto, scientiam (inquam) propriam & strictam, per quam clarè & evidenter apparet objectum; sed ille qui habet evidentiam revelationis Divinæ & aliàs eius summæ veracitatis conficiens prædictum syllogismum, habet propriam & strictam evidentiam veritatis revelatæ, ergo de tali veritate impossibile est haberi fidem.

Respondent contrarij: Huiusmodi assensum genitum ex revelatione clara non esse evidentem simpliciter, atque adeo non impedire, quominus objectum attingatur à fide: quia licet

inferatur

inferatur ex principio evidenti, non tamen ex principio intrinſeco ſeu habente neceſſariam connexionem ex natura rei cum objecto concluſionis, ſed ex principio mere extrinſeco, qualis eſt revelatio; Unde cum non appareat objectum evidenter evidentiâ ſimpliciter, non obſtat fidei.

19 Sed Contra: Quia vel intelligitur per *principium intrinſecum*, ſolùm illud quod eſt intrinſecum in re ipſa: ut eſſentia, vel paſſio; vel ſolùm ſignificatur aliquod medium habens connexionem cum objecto concluſionis per aliquam habitudinem intrinſecam. *Primum* certum eſt non requiri, nec exiſtimo hoc requiri à contraria ſententia: ſiquidem plures demonſtrationes fiunt à priori per cauſam efficientem, quæ extrinſeca eſt ſuo effectui. Si verò dicatur *ſecundum*, non poteſt negari, inveniri hujuſmodi principium intrinſecum in præfata demonſtratione: Eſt enim vera demonſtratio à poſteriori & quaſi ex effectu, quaſi diceretur: *omnis revelatio Dei intrinſecè & ex natura ſua ſupponit exiſtentiam objecti, non quidem ut cauſam ſed ut conditionem prærequiſitam* (ſicut operatio ignis, verbi gratiâ, ſupponit approximationem localem; *ſed datur revelatio Trinitatis, ergo ſupponit intrinſecè & neceſſario veritatem Trinitatis ut conditionem*: quare ſicut ex vehementi operatione ignis evidenter cognoſcimus eius applicationem per demonſtrationem à poſteriori: Sic etiam per ſimilem demonſtrationem colligeremus veritatem Trinitatis vel alterius myſterij ex revelatione clara ejuſdem propter intrinſecam & neceſſariam habitudinem, quam revelatio Dei habet ad ſuum objectum quaſi ad cauſam: non enim requiritur ad omnem demonſtrationem quod fiat per propriam cauſam vel proprium effectum, ſed ſufficit fieri per aliquid, quod ſe habeat per modum cauſæ vel per modum effectus: ut conſtat ex approximatione ignis: alioquin plures ſyllogiſmi per quos demonſtrativè aſſequimur veritatem in ſcientijs, non eſſent veræ & propriæ demonſtrationes: ſicut enim non obſtat quod Ariſtoteles tradiderit definitionẽ ſcientiæ per hoc quod procedat ex cauſa, quominus etiam procedens ex effectu ſit propriè & ſtrictè ſcientia, Et hoc admittitur ab omnibus Philoſophis & Theologis; ſic etiam procedens ex conditione intrinſecè & eſſentialiter requiſita; quæ ſe habet ad modum cauſæ, in hoc quod eſt eſſentialiter connecti cum ſuo effectu, erit verè & propriè ſcientia generans evidentiã ſcientificam propriam & ſimpliciter: quia non minus convincitur intellectus ex hac demonſtratione, quàm ex reliquis, ergo per eam evidenter ſimpliciter apparet objectum, quæ eſt minor noſtræ probationis, atque adeo nequit haberi fides de ipſo.

20 Et Confirmatur: Quia poſito aſſenſu evidenti vtriuſque præmiſſæ & notitiâ evidenti de bonitate illationis, veritas concluſionis non poteſt manere ſimpliciter obſcura, ergo non eſt capax terminandi actũ fidei. Patet antecedens: nam licet non pateat veritas concluſionis in ſe ipſa, ſed in alio nempe in veritate præmiſſarum, hoc non ſufficit ad obſcuritatem: alioquin omnis ſcientia eſſet obſcura: cum omnes concluſiones ſcientificæ per demonſtrationes ſive à priori ſive à poſteriori non appareant in ſe ipſis, ſed in mediis demonſtrativis: Alioquin etiam intellectus ſecluſo imperio voluntatis, vel compellente etiam voluntate & imperante diſſenſum poſſet diſſentire concluſioni, etiam poſito aſſenſu vtriuſque præmiſſæ, veritas enim non evidens non cogit intellectum ad ſui aſſenſum; conſequens autem eſt impoſſibile: quia non poteſt intellectus diſſentire objecto, quod videt evidenter contineri neceſſariò in objectis, quibus evidenter aſſentitur: hoc enim eſſet aſsẽtiri ſimul objectis contradictoriis: nam ſicut ex vero non poteſt ſequi niſi verũ, ſic ex evidẽtibus nõ poteſt neceſſariò ſequi niſi evidens: Cogeretur enim intellectus ad fatendum, præmiſſas non eſſe evidentes: quia vel cogeretur ad formidandum de veritate præmiſſarum, ſi formidat de veritate concluſionis, ſine qua præmiſſæ non poſſunt eſſe veræ; vel ſaltem cogeretur ad fatendum non eſſe evidentes: cum non ſit evidenter verum id ſine quo præmiſſæ non poſſunt eſſe veræ. Ad quod cogitur intellectus hoc ſyllogiſmo: *Evidens eſt, omnem revelationem Dei eſſe veram; ſed evidens eſt hanc eſſe revelationem Dei, ergo evidens eſt eam eſſe veram, ac per conſequens*

objectum

objectum revelatum eſſe verum. Cuius ſyllogiſmi efficaciam licet enervare conentur adverſarij, re tamen verâ efficax eſt: quia reducitur ad formam legitimam hoc modo. *Quotieſcumque conſtat evidenter, quod aliqua eſt revelatio Dei, conſtat evidenter, eam habere prædicata eſſentialia revelationis Divinæ; ſed conſtat evidenter hanc eſſe revelationem Dei, ergo conſtat evidenter, eam habere prædicata eſſentialia revelationis Divinæ.* Cum ergo evidens ſit, veritatem eſſe prædicatum eſſentiale revelationis Divinæ, evidens erit, hanc revelationem eſſe veram, ac per conſequens eius objectum eſſe verum: cum veritas nihil aliud ſit quàm conformitas revelationis cum objecto revelato: ergo non poteſt negari, quod evidentia in atteſtante generat evidentiam propriam & veram, atque adeo incompatibilem cum fide.

Objicies *primò* pro contraria ſententia: evidens eſt teſtimonium eorum qui affirmant, Romam eſſe, & evidens eſt, eos non mentiri; quoniam quamvis vnum aut alterum hominem non mentiri tantum ſit probabile, ſed tot homines & tot ſæculis quot teſtificatum eſt, Romam eſſe, non mentiri evidens eſt pluſquam moraliter; ſed propter hoc nullus dicet, ſe videre Romam, eo quod his teſtimonijs aſſenſum præbeat, ergo licet quis habeat evidentiam revelationis ſeu teſtimonij Dei & eius veracitatis, non propterea conſtat ſibi evidenter objectum revelatum. Reſpondetur conceſſo antecedenti negando conſequentiam quia teſtimonium etiam tot hominum non tollit obſcuritatem circa objectum dictum: non enim apparet clarè connexio infallibilis eorum teſtimonij cum veritate objecti, & ideo relinquitur aſſenſus obſcurus; Nec conſenſus tot hominum hoc idem dicentium tollit omnino formidinem; licet iuvet ad firmiorem aſſenſum; Nec amplius ſuadet per tot homines & tot ſæcula *Romam eſſe* confirmatum fuiſſe; at verò inter teſtimonium Divinum clarè cognitum & veritatem objecti apparet clarè & evidenter neceſſaria & infallibilis connexio, propterea tollit omnino formidinem, & reddit objectum clarè & evidenter apparens verum.

21 Objicies *ſecundò*: Angeli in primo inſtanti & ante lapſum habuerunt fidem, & tamen habuerunt (ſaltem primus Angelus) evidentiam revelationis: ſciebat enim illam non eſſe niſi à Deo, ergo cum evidentia revelationis poteſt ſtare fides. Reſpondetur in primis, non eſſe omnino certum, Angelos habuiſſe rigoroſam fidem, & non magis alienam cognitionem ſupernaturalem ſuperiorem: quod aliqui concedunt cum Durando Alex. Alens. & D. Bonaventde quo dicam inferius Quæſtione 17. num. 77. Cæterum quidquid ſit de hoc, Reſpondetur, Eſto Angeli omnes habuerint fidem, nego minorem, ſcilicet habuiſſe evidentiam revelationis: quia potuit Angelus formidare, ne fortè daretur aliqua creatura ſuperior ſibi ignota, quam Deus tunc illi occultabat, & cui permittebat ob aliquos fines eum decipere. Quod quidem fieri potuit impediente Deo ne Angelus cognoſceret ſupernaturalitatem revelationis & quiditatem illius, ex quo poterat aliquo modo formidare, An eſſet à Deo vel ab alio?

22 Objicies *tertiò*: Moyſes, Apoſtoli, & Beata Virgo Deipara ſciebant evidenter ex miraculis quæ per ipſos vel in ipſis fiebant, ſe veram doctrinam prædicare: cum in ejus confirmationem fierent illa miracula; Et tamen habuerunt fidem ejuſdem doctrinæ, ergo ſtat bene evidentia in atteſtante & fides. Reſpondetur negando antecedens: quia ut cognoſcatur evidenter, Deum per miracula revelare, oporteret cognoſcere evidenter, Deum velle miraculum ad confirmationem revelationis; hanc autem Dei intentionem non manifeſtat evidenter ipſum miraculum: cum potuerit Deus illud ex alio fine operari. Potuit verbi gratiâ ſuſcitare Lazarum mortuum non ad teſtificandum Chriſti Divinitatem, ſed ex miſericordia erga eius ſorores, quæ fratris vitam petebant, vel ob alios fines: ergo licet conſtet evidenter miraculum ipſum (de cuius etiam veritate poſſet aliquis licet imprudenter dubitare: cum non habeatur omnimoda evidentia veritatis ipſius nec ab ipſo miniſtro operante) non poteſt evidenter oſtendi veritas in cuius teſtificationem miraculum fieri videtur. Evidentia igitur miraculorum non

facit evidentiam in atteſtante ſeu revelationis Dei loquentis per ipſa, atque adeo non impedit fidem.

23 Inquires: *Vtrum hæc evidentia in atteſtante fuerit aliquando in Angelo vel aliquo homine viatore?* Quantum ad Angelos habet hoc dubium ſpecialem difficultatem propter ſpeciem impreſſam Divinæ Eſſentiæ quam Scotus 2. diſt. 3. q. 9. admittit de facto in Angelis viatoribus. Ad quod Reſpondeo: illam morulam quâ Angeli fuerunt viatores fuiſſe diviſibilem in partes, in quarum priori potuerunt habere fidem, in poſteriori verò communicari ipſis talem ſpeciem, quâ evidenter licet abſtractivè cognoſcerent Divinam Eſſentiam & alia myſteria, quorum habuerunt ſpeciem. Et idem cum proportione applicari poteſt ad primum Parentem in ſtatu innocentiæ. Quantùm verò ad eximios Patriarchas & Prophetas veteris teſtamenti, item Beatiſſimam Virginem Paulum & Ioannem, qui excellentiori modo referuntur illuminati à Deo; Reſpondeo, nec tales habuiſſe evidentiam in atteſtante de myſteriis, quæ nobis per fidem obſcuram proponuntur: quia omnes iſti ſupponuntur per fidem credidiſſe ea myſteria: vt conſtat de Abrahamo, cuius fides laudatur apud Paulum ad Hebræos 11. vbi idem dicitur de Iacob prædicente ſuis filijs, quæ ventura erant: alioquin parum laudanda eſſet eorum fides: *Beati enim qui non viderunt & crediderunt*; Nec eſſet ita efficax exemplum Abrahæ, quem idem Paulus ad Rom. 4. proponit nobis tamquam exemplar credentium. Quod idem de Iſaac, David & aliis Prophetis teſtatur Paulus dicto c. 11. Et habet expreſſe Scotus 3. diſt. 25. quæſt. 1. num. 2. Quinimo ipſa Beatiſſima virgo de conceptione verbi Divini non videtur habuiſſe evidentiam, ſed fidem obſcuram & liberam, atque adeo dignam encomio illo: *Beata quæ credidiſti.* Quæ verba non bene intelligerentur, ſi Beatiſſima virgo evidentiâ præcedente cogeretur ad aſſenſum præſtandum. Quidquid ergo ſit, An aliquando poſt habitam fidem in præmium eius, aut in aliquo raro caſu aliquis evidentiam in atteſtante habuerit. Regulariter tamen non eſt fundamentum ad id aſſerendum; Neque id videtur expedire iuxta communem providentiam Dei volentis quòd fides ipſa ſemper præcedat, ut diſpoſitio ad iuſtificationem; licet ob peculiares conditiones revelationis priuatæ appellati fuerint Prophetæ *videntes*, non quòd evidentiam habuerint rerum, quas prædicebant, ſed ob eximium lumen fidei & prophetiæ, quo peculiariter eis futura & abſcondita revelabantur. Et in hoc ſenſu intelligendus eſt Scotus 3. diſt. 24. num. 17. illa enim notitia & habitus, quem dicit, credi, habuiſſe Prophetas & multos alios ſanctos, erat adeo eximium lumen, quod præſtabat maiorem certitudinem quàm fides, non tamen evidentiam in atteſtante: qualiter intelligunt aliqui Scotiſtæ; Smiſing in Prœmio Theologiæ n. 91. in medio. Et licet dicat excludere omnem dubitationem, hoc dicit propter firmiorem aſſenſum, non propter aliquam evidentiam: quia ſolùm comparat hanc notitiam cum ſcientia in certitudine, & firmitate, non in evidentia.

QUÆSTIO XII.

Vnde Sumatur diſtinctio, & grauitas peccatorum?

VAria & plura ſunt capita, ex quibus diſtinctio peccatorum & eorum gravitas deſumitur. Ad quorum expeditionem hoc ordine procedemus. *Primò* de diſtinctione ſpecifica, Quæ, quia ex multiplici ratione deſumitur, longam diſputationem expoſcit. *Secundò* de diſtinctione numerica eorum. Et *tertiò* de grauitate eorum, Quæ etiam ex multiplici ratione deſumitur. Sit ergo.

SECTIO. I.

De diſtinctione ſpecifica peccatorum.

§. I.

De diſtinctione deſumpta ex diverſitate præceptorum.

CAſus difficultatis eſt: Prohibet lex naturalis furtum, Quod & prohibent etiam lex Pontificia & civilis. Furatur quis inquirimus: Vtrum furtum

furtum habeat duplicem malitiam ſpecie diſtinctam? In nobis Minoribus eſt manifeſtum exemplum: Præcipit Eccleſia jejunium feriâ ſextâ Quatuor temporum. Præcipit etiam noſtra regula, (ſicut & in cæteris per totum annum:) omittit culpabiliter jejunium frater Minor. Inquirimus, An committat duplex peccatum ſpecie diſtinctum: quia opponitur duplici præcepto, alteri Eccleſiæ, alteri regulæ?

Pro parte affimativa refertur communiter Medina. Cujus ſententiam temperavit Navarrus in ſumma cap. 11.num.4. diſtinguens duplex genus præceptorum, alia generalia, quæ omnia vel fere omnia cõprehendunt: Verbi gratiâ non odire, non offendere Deum; alia ſpecialia, quæ in particulari prohibent aliquem actum verbi gratiâ: non mentiri. De primis ait, quod quamvis una lex præcipiat præcepto generali & poſtea particulari, actus violans has duas leges, non eſt duplex peccatum; at ſi præcipiatur præcepto particulari, fore duplex peccatum: Et adducit exemplum ſupra præfatum de nobis fratribus Minoribus, quos dicit peccare duplici peccato in violatione illius jejunij. Ferdinandus de Caſtro Palao tom.1. tr.2.diſp.3. punct.1. aliter diſtinguit: Nam vel ſunt præcepta ſolùm diſtincta ex parte præcipientis, vel ex parte rei præceptæ: primo modo ait, non multiplicari peccata, ſecundo verò modo ſic: Et in re hanc ſententiã amplectuntur omnes: Nam dicunt Doctores: Quod quoties præcepta diverſa habent diſtincta motiva faciunt diſtincta in ſpecie peccata.

1 Ad cujus explicationem notat Oviedo tract.6.controverſ.5. punct.2. Quo modo cognoſcendum ſit hoc præceptum de hac re habere diſtinctum motivum, ac aliud præceptum de eadem, re verbi gratiâ, In exemplis ſupra adductis, quo modo cognoſcemus haberi in qualibet lege idem vel diverſum motivum. Si dicatur, quòd ſufficit diſtinctio in objecto materiali, Sequitur, comedentem die veneris carnem porcinam, arietinam & caprarum, committere triplex peccatum; Si verò ſufficit diſtinctio ex objecto formali, ſequitur ejuſdem ſpeciei eſſe peccatum comedendi carnes & ova tempore quadrageſimæ: nam ex eodem motivo poteſt utrumque prohiberi. Ad hæc & alia ſatisfacit hic auctor ibidem n.12. notans ex Conink diſp.7.de Pœnitent.dub.5.n.34.& 35. eſſe virtutes, quæ ſolùm ex lege ſunt virtutes & actus oppoſiti ſolùm ex lege ſunt vitia, Et hi ſunt actus qui hodie poſſunt eſſe virtutes, cras vitia: Verbi gratiâ talis cultus religionis erga Deum, obſervantia erga Sanctos, Politia erga Magiſtratus: Hodie enim poteſt hoc ſignum externum eſſe actus religionis colentis Deum, & cras poteſt eſſe ſacrilegium: verbi gratiâ nunc eſt ſacrilegium colere Deum ſacrificijs legis Moſaïcæ, & tamen ante adventum Chriſti talia ſacrificia erant actus virtutis religionis. Aliæ ſunt virtutes, quæ habent actus non aliunde ſeu ex extrinſeca lege ordinatos ad aliquam ſpecialem virtutem, & actus oppoſitos ad ſpeciale vitium (intellige philoſophicè, non theologicè ſeu in genere moris) verbi gratiâ temperantia, caſtitas ſunt virtutes, cujus actus externi independenter à quocumque extrinſeco pertinent ad virtutem & actus ejus oppoſiti ad vitia. Unde infert, quòd homines non poſſunt, facere quòd virtutes, quæ non aliunde, ſed ex ſe habẽt ratione virtutis pertineãt ad alias virtutes, nec vitia oppoſita ad alia vitia, verbi gratiâ: Nullus poteſt facere, quod jejunium non ſit abſtinentia; & fractio jejunij non ſit gula: Quo pacto (ait) Motivum Eccleſiæ præcipientis jejunium in Vigilia Nativitatis non eſſe cultum Dei & Chriſti, ſed id quod habet, dum præcipit jejunia quadrageſimalia; at in aliis actibus in quibus eſſe virtutẽ vel vitium pendet ex libera impoſitione, homines poſſunt facere, quod pertineant ad hanc vel illam virtutem ad hoc vel illud vitium: Verbi gratiâ præcipit Eccleſia, ut colatur dies Dominica, Ecce quo modo facit actum religionis illam abſtinentiã à labore ſervili. Ex his omnibus deducit reſolutionem: Quod quando circunſtantiæ ducunt nos in cognitionem, quòd intuitu alterius virtutis prohibeatur opus, duplex præceptum inducit duplex peccatũ ſpecie diſtinctum. Et Concludit: Quotieſcumque aliud non conſtat eſt circunſtantiis aut verbis, quibus res præcipitur, præſumendum eſt præcipi intuitu virtutis ad quam intrinſece pertinet res præcepta, Et in dubio ſemper ſtandum eſt pro honeſtate ad quam intrinſece

pertinet materia præcepti. Et paulò poſt, ſi verò conſtet oppoſitum ex verbis præcepti aut ex circunſtantijs extrinſecis, tunc dicendum eſt præcipi intuitu extrinſecæ honeſtatis. Ponit exemplum utriuſque. De primo, Præcipit ſtatutum religionis jejunium ex fine ſervandi caſtitatem, jejunium non obligat niſi ex virtute temperantiæ: nam caſtitas eſt finis remotus. Exemplũ de ſecundo. Prohibet Eccleſia homicidium intra Eccleſiam illa circunſtantia *intra Eccleſiam* infert habere præceptũ promotivo non juſtitiam, ſed reverentiam reiſacræ.

2 Fateor ſubtiliter ſpeculatum eſſe hunc auctorem totam præfatam doctrinam, quam in aliquibus judico veram, Et ſolùm ab illa diſſentiam in hoc, quod videtur inferre triplex præceptum, ubi non eſt niſi duplex: Verbi gratiâ: Præcipit Deus: Nec occidas. Præcipit Eccleſia, Ne occidas intra Eccleſiam. Occido ego Petrum intra Eccleſiam, talis occiſio eſt ſacrilegium, & ut formaliter ſacrilegium non eſt tranſgreſſio præcepti: *Ne occidas* (ſumo occiſionem illam ſacrilegam ſolùm ut occiſionem, præſcindendo per rationem circunſtantiam.) Inquiro, illa occiſio vel eſt duplex peccatum occiſionis, vel non? Hoc *ſecundum* dat intentum, nimirũ quod ſemper ſalvatur, multiplicationem præcepti non diſtinguere malitias. Si *primum*, ergo ſemper multiplicatur malitia ad multiplicationem præceptorum. Bene verum eſt, homicidiũ illud eſſe duplex peccatum ſpecie diſtinctum, ſed jam eſt contra duplex præceptum ſpecie diſtinctum: nam ly Ne occidas intra Eccleſiam non eſt unicum, ſed duplex præceptum, unum quo prohibetur occiſio jam prohibita, alterum quo prohibetur irreverentia loci ſacri, aſſignando pro irreverentia occiſionem. Cæterum controverſia noſtra ſolùm eſt, quando præcepta ſunt ejuſdem ſpeciei.

3 In hoc puncto clarè loquitur Scotus 2. diſt. 37. num. 9. *Cum privationes diſtinguantur ſpecie ex diſtinctione habituum ſpecificâ* (in ly *habituum* intelligit Doctor formam poſitivam, cujus carentia eſt privatio) *& numero ex diſtinctione habituum numerali, peccata quæ ſunt privationes quædam, ſcilicet rectitudinum, quæ deberent ineſſe actibus diſtinguuntur formaliter ex diſtinctione talium rectitudinum: ut quando debent haberi diverſæ rectitudines ſpecie, ſunt carentiæ diverſæ ſpecie, & ita non per converſionem ad objecta*, &c. Et quodlibet 18. num. 17. *Malitiæ eo modo differunt quo bonitates, quæ deberent ineſſe, ſi ſpecie, ſpecie; ſi numero, numero: privationes enim diſtinguuntur, ſicut habitus nati eſſent diſtingui.* Et paulò inferiùs loquendo de peccato ſive philoſophicè ſive theologicè, ait diſtingui genere, cum rectitudines differunt genere; ſpecie, ſi diſtinguantur ſpecie; & numero, ſi ſolo numero differant.

Ex his locis Scoti conſtat jam Reſolutio noſtra, ſcilicet: *Peccata diſtingui ſpecie penes rectitudines, quibus privant.* Et Notandum, Scotum nec verbum ponere de diſtinctione peccatorum in ordine ad præcepta. Quare cognoſcendo, quo pacto cognoſcitur diſtinctio in rectitudinibus, an in ordine ad præceptum, an verò in ordine ad virtutem, omnia clareſcunt. Pro quo Præmittendum eſt, tranſgreſſionem legis vel præcepti neceſſariò reperiri in omni peccato: Eſt enim formale prædicatum ejus; tamen conſtitutivum formale peccati eſt carentia rectitudinis fundata, ſeu ſupponens tranſgreſſionem legis: quia eſt carentia rectitudinis præceptæ ineſſe actibus à lege vel præcepto. Et ideo ſicut in homine, verbi gratiâ, licet daretur duplex genus ſpecie diſtinctum contractum per duas differentias rationales, non ob hoc conſtitueretur duplex homo ſpecie diſtinctus; Et ſimiliter ſi duplex anima rationalis reciperetur in duplici materia genere diſtincta, non ob hoc conſtitueretur duplex homo ſpecie diſtinctus, ſed eſſet duplex homo ejuſdem ſpeciei: quia ſpecies non ſapit naturam generis, ſed differentiæ: cum genus non det ſpeciei ſpeciem formaliter ſicut dat differentia; Ita licet præcepta diſtinguerentur ſpecie, dum carentiæ rectitudinis ſpecie non differrent, peccata non eſſent ſpecie diſtincta.

4 Ratio præfata in noſtris principiis manifeſtè conſtat eſſe efficax. Nihilominus quia apud contrarios non admittitur; Aliter contra eos argumentor: Fingamus hunc caſum, Deum voluntate ſigni hoc præcepto

Non

Non furaberis prohibere luxuriam, committit Petrus fornicationem, Joannes furtum, vel furtum & fornicatio in illo casu essent duo peccata specie distincta,vel non? *primum* dat intentum, ergo stante uno præcepto datur duplex peccatum specie distinctum, atque adeo distinctio in peccatis non sumitur penes distincta præcepta. Si dicatur *secundum*, arguo sic: illi actus habent dissonantiam ad rationem (in qua contrarij ponunt essentiam peccati) specie distinctam, ergo in genere moris habẽt duas formas specie distinctas; sed ex duabus formis specie distinctis non surgit una, sed duplex species, etsi subjectũ vel genus sit unum numero: Verbi gratiâ licet unum numero sit subjectum in albedine & dulcedine, duplex cõcretum specie distinctum resultat,scilicet album & dulce,ergo essent duo peccata specie distincta; Si dicas,illud præceptum fore duplex in genere moris. Contra, ergo præcepta distinguuntur penes rectitudines; tunc sic: peccatum per vos distinguitur per illud, quo distinguuntur præcepta; sed per vos præcepta distinguuntur penes rectitudines ergo & peccata.

5 Restat explicare quomodo cognoscenda sit distinctio rectitudinum. Ad quod suppono, contra eamdem virtutem posse esse duplex peccatum specie distinctum propter distinctum modum lædendi eamdem numero virtutem: Verbi gratiâ qui furatur bona Ecclesiæ, lædit virtutem oppositam furto, diverso modo ac ille qui furatur extra Ecclesiam: Ecce quo modo in furto reperitur duplex malitia specie distincta: nam læditur virtus per duas disconformitates debitis rectitudinibus specie distinctis oppositas: Et sic considerandus est actus peccaminosus secundum omnes circunstantias quas continet; Et si reperitur, quod per aliquam circunstantiam læditur vel distincta in specie virtus,vel per distinctum specie modum læditur dupliciter eadem virtus, distinguuntur in specie peccata. Quod autem propter diversum modum lædendi virtutem aliquando differant specie peccata; Et constat in prodigalitate & avaritia respectu virtutis liberalitatis (de cujus discursu & probabilitate oppositi postea dicemus) Et ulterius probatur: nam mendacium jocosum distinguitur à falso testimonio,& tamen cum veritas consistat in indivisibili,non læditur mendacio nisi una numero virtus, ergo ex diverso modo lædendi virtutem peccata specie differunt. Unde cum duplex præceptum non semper faciat lædere vel diversas virtutes speciei distinctas vel eamdem per distinctum in specie modum in genere moris, hinc fit quod absolutè duplex præceptum non inducat duplex peccatum.

6 Ad cognoscendum autem, quando duplex præceptum faciat lædere unicam virtutem per unum vel duplex medium, Notandum,quòd quando obligatio cadit jam supra, obligationem,potest dupliciter cadere *primò* ita ut si per possibile vel impossibile non esset prima obligatio, adhuc secunda adveniens induceret debitum vel ad virtutem distinctam vel distincto modo, ac inducit prima obligatio. *Secundò* potest cadere secunda obligatio supra primam,non extrahendo primam ad novam aliquam virtutem vel novum modum ejusdem virtutis, sed relinquendo virtutem attingendam sub eodem modo,ita ut si per possibile vel impossibile prima obligatio nõ induceret debitum, eodem modo induceretur per secundam, vel si non existeret secunda,eodem modo induceretur per primam. Et licet doctrina hæc ex illationibus mox inferendis exẽplificabitur, Accipe exẽpla uniuscujusque partis. Est præceptũ: Ne occidas intra Ecclesiam, secũda obligatio inducta ex hoc præcepto, facit ut non occisio sit reverentia loci & occisio sit irreverentia, sicque occisionem jam peccatum & contra justitiã, facit secundum præceptum esse contra religionem & novum peccatum. Rursus præcipit mihi regula: Jejuna feriâ sextâ, præcipit idem Ecclesia, præceptum Ecclesiasticum quod est secunda obligatio relinquit jejunium intra speciem virtutis abstinentiæ, non addendo novum modum obligandi,sed confirmando primam obligationem. Quare fractio jejunij non erit nisi unicum peccatum. Ex quo rejicitur Navarrus supra: nam licet sit duplex præceptum non extrahit obligationem ad novam virtutem, sed relinquit intra virtutem abstinentiæ atque adeo non lædit virtutem

per media ſpecie diſtincta. Ad cujus exactiorem cognitionem per varios paragraphos explicabimus circunſtantias occurrentes in actibus juxta principia & doctrinã noſtræ Scholæ.

§. II.

De Circunſtantia voti vel juramenti cum jungitur præcepto.

PRimò occurrit circunſtantia voti vel juramenti,verbi gratiâ: Voveo vel juro,numquam furaturum , committo furtum. Inquiro: Utrum circunſtantia voti vel juramenti faciat furtum duplex peccatum ? Similiter fratres Minores, cum profitentur , dicimus : *Voveo & promitto Deo ſervare regulam fratrum Minorum,vivendo in obedientia , &c.* Voveo ego obedire Superiori meo , præcipit mihi ſub ſancta obedientia , ne ingrediar in cellam alterius fratris. Inquiro. An tranſgreſſio huius præcepti ſit duplex peccatum , unum ex debito orto ex voto , alterum ex præcepto ? Et ſuppono cum Leſſio lib.12. de Iuſtit. & jure cap. 4. dub.7. n. 47. quod poteſt voveri & jurari id, ad quod præcepto naturali vel poſitivo adſtringimur

Oviedus ſupra cum Vaſquez Azor, Salas , Villalobos & Lugo quos citat ibid. §. 1. affirmat,in caſu poſito committi duplex peccatum ſpecie diſtinctum , alterum contra religionem, quæ eſt materia voti , alterum contra virtutem , in qua prælatus conſtituit rem præceptam. Quod ſi dicas : Ergo pœnitens voto adſtrictus ut obediat ſuo confeſſario , duplex peccatum committit Negat conſequentiam : quia ſolùm qui habet auctoritatem publicam poteſt facere per præceptum rem de ſe non virtutem,fore virtutem; cum autem confeſſarius non habeat auctoritatem publicam,præcepto non obligabit pœnitentem , niſi ſolùm vi voti, & ſic non obedire confeſſario non erit duplex peccatum. De nobis Minoribus dicit Palaus tom.1.tract.2. diſp.3. punct.3. num. 12.[Franciſcanus qui feriâ ſextâ quadrageſſimæ nõ jejunat, dupliciter peccat,primò contra præceptum Eccleſiæ & Superiorum per regulam id ſibi præcipientium,ſecundò ratione voti obediẽtiæ.

7 Verùm licet fatear & conveniam cum hac ſententia in hoc quod quãdo circunſtantia voti vel juramenti inducit obligationem formalem,in præcepto,eſt nova malitia ſpecie diſtincta (quod continget , ſi reſpiciat formaliter obſervantiam diſtinctæ virtutis ; Et hoc regulariter non contingit in præceptis regulæ aut ſuperiorum.) tamen non admittam in caſibus poſitis duo peccata , ut jam explicabo & tenet Corneſus hic diſp.5.dub.8.n.10. ubi de nobis Minoribus hæc ait:[Religioſi Franciſcani ſi non jejunant feriâ ſextâ , etiamſi ſit vigilia , tantùm unum peccatum committunt,& idem dicendum eſt de alijs caſibus] Quod efficaciter probat : Ecce rationem . Vim quam habet præceptum ad obligandum habet votum ; ſed cum præceptum eſt duplex,ſi non variatur virtus,non ingeritur duplex malitia,vt jã diximus , ergo dum non variatur formaliter virtus , neque inducitur nova malitia;Niſi peccans velit directè non obedire : tunc enim ut bene notat idem Corneſus peccat ex ſpeciali inobedientia , quâ vult non ſubjici regulæ aut ſuperiori.

8 Sed quia punctum eſt conſcientiæ , ut ſecurè procedatur.Audi Dianam 1. parte tractat.7. reſolut.16.& 3. parte tractat. 4. reſolut.67.§.*in reſolutione* 16. [Quando religioſus non obedit prælato præcipienti ſub obedientia , non peccat duplici peccato nempe contra religionem & contra obedientiam.] Rationem non dat; ſed ego hanc formo: Tranſgredi aliquod præceptum legis Evangelicæ non eſt duplex peccatum alterum contra legem alterum contra votum factum in Baptiſmo : quia votum ſolùm eſt radix, in virtute cuius obligat lex ſeu præceptum , ergo ſimiliter in noſtro caſu. Vnde licet ſuperior præcipiat mihi ſub ſancta obedientia , ne ingrediar in cellam alterius fratris, ingrediendo , non committo duplex peccatum , Coronet totam hanc doctrinam Diana 1.parte tractat.7.Reſolut. 9. Vbi quærendo: Vtrum religioſus (Et idem de illo qui ſacros ſuſcepit ordines) qui poſt votum ſolemne caſtitatis emittit votum de non polluendo ſe,ſi polluatur , teneatur hanc circunſtantiam voti confiteri ? Et Reſpondet negative : [Multiplicatio nova (ait) votorum nullam etiam addit circunſtantiam aggravantem, nec ſe obligavit de novo , ſed veterem

obligationem

obligationem cum illo voto confirmavit; sicut qui sæpe promittit, aliquam rem cum iuramento, vel publicas scripturas de illa facit] Qui enim promittit, non magis obligatur secundâ vel tertiâ promissione, sed hæ sunt confirmationes primæ. Ita vovens rem quæ aliàs obligat vel vi alterius voti vel præcepti, non obligatur de novo, & sic nec læditur distincta virtus, nec eadem per distinctum in specie medium.

9 Ex his infero: Non bene dixisse Oviedum supra puncto 3. §. 2. n. 24. Quod si occurrat duplex obligatio audiendi missam, alia ex præcepto, alia ex voto, omissio missæ est duplex peccatum: nam re verâ eadem est ratio motiva inducens obligationem vi voti & præcepti: sicut quia eadem est ratio motiva, cum occurrit festum die Dominica, omissio missæ in tali festo non duas sed vnam malitiam inducit. Dices adimpletio voti pertinet semper ad distinctam virtutem, ergo erit nova malitia. Respondetur iuxta doctrinam eiusdem Ovido §. 10. num. 71. & 72. vbi dicit: Quod religiosus committens fornicationem non committit duplex peccatum, alterum contra fidelitatem debitam Deo ratione voti castitatis non servando quod promisit: quia fidelitas imbibitur in religione: Sic in nostro casu: quia virtus obligans ratione voti imbibitur in illa virtute rei præceptæ, non erit duplex peccatum. E contra erit: si votum sit de re præcepta taliter quod rem præceptam faciat transire ad distinctam virtutem, ita ut non imbibatur virtus, cui opponitur res prohibita in virtute cui opponitur transgressio voti, & ex transgressione præcepti sequatur transgressio voti tamquam distinctum. Et in hoc sensu intelligenda est ratio P. Lugo disp. 16. de Pænitent. sect. 5 n. 255.

Dices: Religiosus qui spoliatur habitu ad liberiùs fornicandum, non peccat duplici peccato, altero contra castitatem, altero contra religionem, ergo licet quis obligetur vi voti & præcepti, nõ committet duplex peccatum, etiamsi malitia opponatur virtuti. Navarrus concedit in casu posito duplex peccatum; sed oppositum est verum cum Diana parte 5. tractat. 14. resolut. 72. Quare Respondeo concesso antecedenti negando consequentiam: nam ut bene Diana cum nostro Fabro in additionib. ad 4. disp. 45. cap. 4. num. 88. jus commune non inducit obligationem in conscientia, ut semper religiosi vtantur habitu, vnde asserit Diana: [Debitum quod habet regularis vtendi semper suo habitu est honestatis non necessitatis. Solùm ergo ex aliqua circunstantia extrinseca vel ex præcepto regulæ & consuetudinis ad hoc obligantis potest in tali casu adesse peccatum mortale, alias non] Quare disparitas stat in hoc quod ex præcisa spoliatione habitus non operatur religiosus contra aliquam virtutem, ad cuius obligationem teneatur in conscientia.

§. III.

De circunstantia multiplicis præcepti ratione motivi formalis, & materialis objecti.

SUppono, objectum aliud esse formale seu motivum, aliud materiale seu terminativum. Omne objectum quod non ingreditur in objecto formali seu motivo scientiæ sive actus appellatur materiale. Quod duplex assignant logici, aliud totale, partiale aliud. Vnam & eamdem numero actionem posse respicere plura objecta formalia seu motiva, si actio est libera, suppono cum communi, disputat de Anima; vbi in hoc distinguuntur objectum formale scientiæ & objectum actus liberi in homine: cum enim scientia ex se naturaliter respiciat objectum formale, non potest esse nisi unicum; at cum actus liber respiciat objectum ex libera determinatione potentiæ, potest esse multiplex, licet non ex fine operis, tamẽ ex fine operantis. Vnde licet virtus vel oppositum eius sit vnica ratio formalis operis tendentis ad talem virtutem, tamen ex fine operantis possunt esse plura motiva: verbi gratiâ, licet charitas habeat pro obiecto formali bonitatẽ Dei in se, & cõsequenter actus charitatis non respiciat aliud formale objectum; tamẽ operans actũ charitatis, potest illum referre in satisfactionem peccatorum, in honorem sanctorum, in gratitudinem pro beneficiis acceptis &c: Quoties enim finis operantis non opponitur operi, opus

liberũ poteſt habere multiplex objectũ formale: quã doctrinã habet Scotus quodlibet.18.art.1.in fine.Difficultas ergo noſtra eſt: Vtrum diſtinctio per privationes conſtituentes peccata ſpecie diſtincta deſumenda ſit à diſtinctione ſpecifica objectorum formalium tam operis quàm operantis?

10 Dico igitur: Quod ſicut rectitudo in actu nihil aliud eſt niſi conformitas cum objecto formali virtutis, carentia rectitudinis erit privatio conformitatis ad tale objectum formale virtutis. Vnde cum in objecto virtutis poſſint eſſe plura formalia ſpecie diſtincta ex fine operantis, ſicut actus conformando ſe cum illis objectis tot imbibit bonitates,quot conformitates, quia tot modis honorat virtutem, quot conformatur cum ſuo objecto formali: ita tot modis lædit virtutem, quo conformatur cum objectis formalibus, Et ſic tot carentias rectitudinis debitæ habebit actus, quot diſconformitates. Et Nota maximè: aliud eſſe non conformari, aliud diſconformari: malitia enim ſtat in diſconformitate, quæ à non conformitate diſtinguitur, in hoc quod nonconformitas eſt carentia quidem rectitudinis, ſed præſcindit à debito; at diſconformitas eſt privatio rectitudinis debitæ: En exemplificatam totam doctrinam: video mulierem nuptam, ad quam non appetendum inducit me virtus caſtitatis, cuius objectum formale ut in nupta formaliter, eſt duplex, unum obiectum formale huius præcepti:*Non fornicaberis*,aliud obiectum formale iuſtitiæ,quo teneor ad non faciendam iniuſtitiam matrimonio; Accidit ut quis peccet cum nupta, committit duplex peccatum ſpecie diſtinctum: quia diſconformatur cum duplici objecto formali caſtitatis per duplicem luxuriam, quâ dupliciter læditur caſtitas. Quæ omnia innoteſcent ſequentibus illationibus.

11 Infero ergo *primò*: Occidentem clericum vel furantem rem Sacram committere duplex peccatum: quia lædit pietatem dupliciter, quæ eſt virtus oppoſita iniuſtæ occiſioni. Infero ſimiliter lædit dupliciter virtutem oppoſitam detentioni rei alienæ. *Secundò* infero,frangentem jejuniũ eſu carnium duplex peccatũ committere: quia læditvirtutem abſtinentiæ duplici medio ſpecie diſtincto: cum inducatur diverſum debitum ex præcepto jejunandi ad abſtinentiam carnium & ad ſolam unam comevionem faciendam: nam ut ait Ioannes ſanchez in ſelectis diſp. 51. num. 26. præceptum abſtinendi à lacticiniis & ouis negativum eſt. Vnde notat Diana 1 parte tractat.9.reſolut.45.Quod ſicut toties quis peccat, quoties comedit carnes die prohibito,ita toties peccabit, quoties abſque privilegio comedit ova & lacticivia in Quadrageſſima.

Dices: Qui vovit jejunium certâ die, non peccat toties quoties comedit carnes: ut ſentiunt Filliucius Leſſius & alij apud Dianam ſupra reſolut.37.ergo cum votum de jejunando obliget ſicut præceptum Eccleſiaſticum, non toties quis peccabit, quoties comederet carnes. Negant antecedens Conink quæſt. 74. de ſacrament.art.4.dub.3.num.103. & plures alij. Reſpondeo tamen dato antecedenti negando conſequentiam. Et do diſparitatem, quia votum ceſſat edendo carnes, cum votum illud obliget, quatenus obligat iejunium, quod in prima comeſtione ceſſat obligare; at præceptum jejunandi, licet ceſſet quoad obligationem jejunij, non tamen quoad obligationem abſtinendi à carnibus.

12 Pro quo Nota cum Sanchez citato: Quod præceptum de jejunando eſt negativum obligans ſemper & pro ſemper quoad abſtinentiam à carnibus, & in diebus quadrageſimalibus quoad abſtinentiam ab ovis & lacticiniis(in quibus diebus non ingrediuntur nec vigiliæ nec quatuor tempora nec dies dominici quadrageſimæ, ſed ſolùm feriæ quadrageſimales: ut tenet Llamas 3. p. cap.5. §.16. quidquid in contrarium ſentiat Sanchez diſp.51.citata num.25.); at præceptum de jejunando quoad obligationem non comedendi niſi ſemel eſt affirmativum obligans ſemper, licet non pro ſemper, Et ſic ceſſat obligatio, comedendo, præcepti affirmativi de iejunando, non verò negativi.Ex hoc intelliges duo, *primum* cur toties quis peccat, quoties comedit carnes, non verò quoties comedit piſces. *Secundum*: quod ſi votum fieret non ſolùm de iejunando, ſed etiam de abſtinendo à carnibus,re verâ toties quis peccaret

peccaret quoties comederet carnes. Quare fratres Minimi quarto voto adstricti ad abstinentiam carnium & Lacticiniorum toties peccant, quoties in una die faciunt distinctas comestiones de his.

13 Circa quod est dubium curiosum: An fratres Minimi cõmittant distinctum peccatum comedendo carnes, quàm comedendo ova & lacticinia? Respondeo affirmativè: nam ut dicit Joannes Sanchez disp. 51. in selectis num. 26. clericus comedens ova, seu lacticinia & carnes ferijs quadragesimæ committit diversa peccata propter diversitatem lædendi eamdem virtutem. Dices Frater Minimus qui comedit carnem arietis & porcinam, non committit duplex peccatum, ergo nec comedens carnes ova & lacticinia comittit triplex. Respondetur dando disparitatem: quia distinctio specifica inter carnes solùm facit carnes esse objecta materialia; at distinctio inter ova carnes & lacticinia facit distinctum objectum formale distinctæ in specie abstinentiæ ex fine saltem virtuali operantis.

§. IV.

De contumelijs, Blasphemijs tam hæreticalibus quàm non, & de speciebus hæresis.

14 SEnserunt Bonacina disp. 2. de Peccatis quæst. 2. puncto 2. & disp. 2. de restitutione in particulari q. 2. puncto 1. Palaus tom. 1. tractat. 2. disp. 6. num. 3. Diana 3. p. tractat. 4. resolut. 67. §. *in resolutione* 28. omnes contumelias in genere moris esse ejusdem speciei, & satisfieri in confesione dum dico: loquutus sum proximo verba contumelioſa, etiamsi vocaverim illum furem Judæum, adulterum, &c. Sed probabiliùs processit Sanchez in Selectis disp. 6. num. 1. & 2. utendo distinctione: Nam aliud est, proximo plura maledicta uno impetu, & unicam contumeliam continentia dicere; aliud verò diversas: diversus enim honor adimitur proximo apellando illum Judæum, ac appellando furem, propterea diversa in specie peccata committet, qui diversas contumelias diversimodè lædentes honorẽ proximi dicat, atque adeo in confessione explicandas. Eodem modo philosophandum est de imprecationibus seu maledictionibus: diversa enim peccata erunt, *Rebientes conloque comes* ac dicere *El demonio te lleve*: siquidem diversimodè læditur proximus. Item si contumelia vel imprecatio fit in Parentes vel personas sacras, existimo esse explicandam circunstantiam personæ ob defectum pietatis.

25 Circa blasphemias suppono: blãsphemiam definiri: *Est loquutio contra Deum sive formalis sive virtualis per modum contumeliæ.* Hæc dividitur in hæreticalem, prout affirmat vel negat illud quod Fides docet; Et non hæreticam, prout tollit reverentiam debitam Deo vel Sanctis, tollendo verbis vel factis reverentiam debitam rebus pertinentibus ad religionem: Juxta nostra principia blasphemia in Deum, quia opponitur virtuti latriæ est distinctum peccatum à blasphemia in Sanctos, quia hæc opponitur Duliæ; & in Deiparam, quia opponitur hyperduliæ. De quo videndus Lugo disp. 16. de pœnit. sect. 5. num. 277. Oppositum: videlicet non esse diversa peccata est probabile apud plures, quos citat & sequitur Diana 1. part. tract. 7. resolut. 50. Sed hoc debet intelligi, si blasphemia non sit hæreticalis: nam cum hæc opponatur fidei, re verâ est distincta species peccati. Difficultas est, An omnes blasphemiæ hæreticales sint ejusdem speciei? Tres principales species invenit D. Thomas 2. 2. quæst. 10. art. 5. scilicet Judaismum, Paganismum & hæresim.

Respondeo cum Puente Hurtado disp. 91. de Fide sect. 12. §. 54. esse distinctas species: quia verbis & cæremonijs diversimode lædunt virtutem fidei: nam Paganismus lædit fidem idolatrando. Judaismus superstitione, quâ veneratur legem abolitam & abrogatam à Christo. Hæresis secundum varios modos hæreticorum: alij enim habent usum sacramenti invalidi in Eucharistia, & alij sectarij aliter. Quare absolutè censeo sive Iudæos sive hæreticos tot peccata committere specie diversa, quot articulos diversos fidei negant singulatim; Quod quidem debet intelligi quatenus diversæ sectæ diversos continent ritus, quibus diversimode læditur virtus religionis, non verò quatenus præcisè opponuntur contra fidem seu auctoritatem testimonij Divini: Ut sic enim

enim qui in vnum vel alterum errorem ſpeculativum incidiſſet, non tenetur explicare, ad quam ſectam pertineat, ſed ſufficit ſi dicat, in hæreſim fuiſſe prolapſum.

De Blaſphemiis non hæreticalibus: ut quando blaſphemus nihil fidei contrarium credit, occurrit dicendum: Huiuſmodi ſolùm fore de fide ſuſpectum: Vnde qui imagines ſanctorum deturpat, vulnerat, ſpurcat hiſque ſimilia facit, incidit in magnam fidei jacturæ ſuſpicionem. *Vtrum detur materia parua in blaſphemia?* Negat Hurtadus ſupra ſect. 11 §. 98. Quare ſemper erit peccatum mortale, niſi ex defectu deliberationis ſit veniale: ut bene notat Lorca 2.2. quæſt. 13. art. 2. num. 9. non enim circunſtantia contra quod eſt blaſphemia poteſt illam facere rem parvi momenti. *Vtrum vocare amaſiam Deum ſit blaſphemia?* Reſpondeo verbis Dianæ 5. p. tract. 13. reſolut. 20. [Quidam confeſſarius ſcrupuloſus & parum ſciens affirmativam ſententiam olim docuit, ſed talem non eſſe blaſphemiam dicendum eſt. Et ratio eſt quia ſignificatio verborum eſt hyperbolica, non propria: ita etiam habet Lorca ſupra citatus: ob hoc non aſſentio Hurtado ſupra ſect. 4. §. 16. aſſerenti, blaſphemare, qui in ioco vel in fabula aſſumit perſonam blaſphemi: nam re verâ illa verba dicuntur in ſenſu recitativo, non proprio.

§. VI.

De circunſtantia rei ſacræ aliuncta furto, luxuriæ, & Percuſſioni.

DIviſit D. Thomas 2.2. quæſt. 91. art. 3. Sacrilegium in tres ſpecies, videlicet in ſacrilegium in rem ſacram, in locum ſacrum, & in perſonam ſacram: definitur ſacrilegium à Leſſio lib. 2. de irreligioſitate cap. 45. dubio 2. ſic *Eſt violatio ſacri*, Et cum ſacrum reperiatur in rebus, locis & perſonis, inde bene dividitur in tres aſſignatas ſpecies. Ad *primum* pertinet irreverentia facta ſacramentis vel rebus ad ſacramenta conducentibus, & præcipuum ſacrilegium eſt irreverentia facta Euchariſtiæ. Circa quod inquires: vtrum ſacerdos porrigens peccatori hoſtiam non conſecratam ad vitandam eius infamiam committat ſacrilegium? Reſpondetur affirmative cum Sanchez in ſelectis diſp. 35. num. 3: Et ratio eſt quia ponit populũ in manifeſto periculo idololatrandi; Et gravius damnum eſt idololatria, quàm vel recipientis infamia vel ſacrilegium: ſiquidem Chriſtus Dominus hoſtiam conſecratam tribuit Iudæ.

Dices: licet ſimulare ſe abſolvere aliquem ad vitandam infamiam vel mortem, ergo licebit dare hoſtiam non conſecratam. Reſpondetur conceſſo antecedenti, & do diſparitatem: quia in caſu poſito in antecedenti non datur periculum idololatrandi: Vnde duo colliges. *Primum* non licere ſacerdoti celebrare miſſam ad vitandam infamiam non habendo intentionem conſecrandi. *Secundum* licere ſacerdoti ad vitandam infamiam volentis communicare, ſimulare, ſe dare hoſtiam conſecratam, quin in os accedentis ponat: ut cum Enriquez affirmat Sanchez ibidem. Rurſus irreverentia magna Sacramenti eſt & ſacrilegium execrandum, Confeſſarium uti ſtratagemate confeſſionis ſimulatæ, vt ſuadeat fœminam ad luxuriam ſive pro ſe, ſive pro aliis, vel ut faciat aliquod aliud peccatum: De quo latè & præclarè idem Sanchez diſp. 11. à num. 17. Item ad hanc ſpeciem ſacrilegij attinet irreverentia facta imaginibus, reliquiis &c.

Ad *ſecundam* ſpeciem ſacrilegij pertinet irreverentia facta in locum ſacrum, verbi gratiâ effuſio ſeminis vel ſanguinis intra pauimentum Eccleſiæ, incendium vel everſio templi, ſepelire in Eccleſia infidelem vel excommunicatum, extrahere violenter perſonam, quæ gaudet immunitate Eccleſiaſticâ. Ad *tertiam* attinet irreverentia facta perſonæ ſacratæ Deo vel ratione officij vel per votum caſtitatis. In hac ſpecie ſunt protractio perſonarum Eccleſiaſticarum ad judices ſæculares, exactio vectigalium ab Eccleſiaſticis, percuſſio gaudentis immunitate Eccleſiaſticâ, & luxuria cum habente votum caſtitatis. Has tres ſpecies non eſſe infimas ſed ſubalternas aſſeruit Vaſquez (retractans ſe de oppoſita ſententia) tom. 4. in 3. p. q. 91. dub. 4. num. 18. & 19.

17 Circa dicta eſt primum dubium de furto rei ſacræ ex verbis Joannis

Papæ

Papæ in cap. *Quisquis* 17.q.4. ubi ait [sacrilegium committitur aut furando sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro.] Et certum est, furari rem sacram, sive sit in loco sacro sive non sacro, verbi gratiâ, furari casulam deputatam ad Ecclesiam sive sit furando eam è sacristia sive ex aliqua domo sæculari, esse sacrilegiũ. Difficultas est: Quid sit furari rem non sacrã è loco sacro? Diana 1.p.tr.7.resol 25.ait:rem non sacra dupliciter esse in loco sacro vel omnino per accidens & hoc pacto non comittitur sacrilegiũ in furto:verbi gratiâ si quis furatur bursam extrahendo eã ex crumena audientis missam, non irrogat injuriam Ecclesiæ;at si res non sacra saltem indirectè pertineat ad aliquam utilitatem vel custodiam Ecclesiæ; verbi gratiâ,sellas existentes vel cortinas vel tapeta ad ornandam Ecclesiam in aliqua solemnitate, committitur sacrilegiũm:quia lædens rem, lædit illum, sub cujus custodia est: Ubi Notandum cum Oviedo supra num.5.§.32.Quod qui furatur rem sacram de loco sacro duplex sacrilegium committit, alterum contra locum, alterum contra rem, utrumque in confessione explicandum: nam diversimodè læditur virtus religionis: aliàs homicidium clerici in loco sacro tantùm haberet unam malitiam contra religionẽ,quod nullus dicet, ob quod non assentio nostro Pitigiano 4. dist.17.art.5.q.2.asserenti,eum qui furatur calicem consecratum, cujus possessio non pertinet ad Ecclesiam,non committere sacrilegium.

18 Circa percussionem adjunctam sacrilegio, Certum est, quòd quoties effunditur sanguis intra Ecclesiam, sive juste sive injuste, committitur sacrilegium; Et similiter quoties percutitur violenter quisquis gaudet immunitate Ecclesiastica. Ubi notat Palaüs tom. 2. tractat. 11. disp unica puncto 1.; percussionem, vulnerationem, mutilationem, vulnus lethale sine effusione sanguinis in magna parte intra Ecclesiam sacrilegia esse, sed non polluere Ecclesiam: ut constat ex cap.*Proposuisti*: de consecrat. Ecclesiæ. Sed est hic maximè Notandum. Quod si Petrus,verbi gratiâ,occideret Joannem intra Ecclesiam ob solam defensionem sui, nec committeret sacrilegium, nec pollueret Ecclesiam: nam circunstantia defensionis excusans homicidium, excusat etiam sacrilegium. Ad percussionem spectat etiam, cum Judex reum in Ecclesia suspendit: nam sicut qui extrahit reum gaudentem immunitate Ecclesiasticâ committit sacrilegium ex cap. *Id constituimus*, 17. q. 4. ita potiori jure qui suspenderet. De quo Bonacina disp. 3.de primo decalogi q.7.

19 Inquires: *Quæ sint loca gaudentia immunitate Ecclesiasticâ?* Respondet Palaüs supra punct. 6. omnes Ecclesias auctoritate Episcopi erectas, etsi sint oratoria ut ait num. 19. ubi extendit privilegium immunitatis *primò* ad Ecclesiam interdictam. *Secundò* etsi sit polluta. *Tertiò* licet sit destructa. *Quartò* ad totum ambitum atrij. *Quintò* ad ipsam portam ut est clausa. *Sextò* ad claustrum. *Septimò* ad cemeterium: quia hæc omnia pertinent ad fabricam Ecclesiæ. *Octavò* ad totum hospitale auctoritate Episcopi erectum. *Nonò* ad totum Cœnobium sive virorum sive mulierum. *Decimò* ad palatia Cardinalium & Episcoporum. *Vndecimò* ad Sacerdotem actu Eucharistiam portantem. Ulterius dubitabis: *Vtrum actiones forenses in Ecclesia sint sacrilegia:* Respondeo: Quod si actiones sint sæculares sunt sacrilegia, non verò si sunt Ecclesiasticæ ex cap.10. de immunitate Ecclesiar in 6. de quo Suarez tom. 1. de Religione cap. 4. Demum Inquires: *Vtrum perjurium & blasphemia intra Ecclesiam sint sacrilegia?* Respondeo affirmative: licet Felix cum Suarez dicat esse tantum veniale: Ego verò judico esse mortale in blasphemia, in qua(ut jam dixi) non datur paruitas materiæ.

20 Præcipua difficultas est in sacrilegio adjuncto luxuriæ. Cum quo dupliciter conjũgitur, *primò* personæ sacræ per votum castitatis *secundò*, loco sacro. De primo suppono cum Sanchez lib.7. de matrimonio disp. 27. num. 28. & 30. Quod si mulier sæcularis committat actum luxuriæ cum Sacerdote religioso professo, nec illa nec ille committunt duplex sacrilegium (licet duplex committi asserat Conink disp.20.de Sacrament. dub.13.num.13.) nam ut jam dixi,ob multiplicationem votorum, quando non læditur distincta virtus vel per distinctum medium, satisfacere in confessione,qui dicit:Cõmisi sacrile-

gium in actu venereo, quin obligetur ad explicandum, an fuerit ſacerdos vel religioſus, vel vtrumque ſimul ita tenet cum Villalobos Diana 3. p. tract. 4. reſolut. 67.

21 Occurrit caſus adductus à Diana 1. p. tractat. 7. reſolut. 53. Vtrum committatur ſacrilegium, ſi fæcularis & religioſus, vel ſacris initiatùs habeant tactus impudicos & pollutio eveniat in fæculari non ex ſuis tactibus ſed ex alienis. Reſpondeo affirmativè; Et monet Oviedo ſupra puncto 3. §. 10. num. 70. in expurgatorio ſanctæ inquiſitionis anno 1632 abolitam eſſe ſententiam, quæ fuit Llamas in ſumma. p. 3. c. 8. §. 16. aſſerentis non committi ſacrilegium; Et merito quidē fuit abolita cum tactus inducens ad luxuriam in illo caſu inducat ad ſacrilegium ratione perſonæ, ergo ſi in tactibus vterque peccauit mortaliter, vterque commiſit ſacrilegium. Sed pro confeſſariis inquires: vtrum ſi quis in actu venereo geſtaret reliquias, committeret ſacrilegium? Reſpondeo negativè cū Filliucio tom. 2. tract. 30. cap. 7. num. 229. quia per accidens contingit geſtatio reliquiarum: Et monet Diana ſupra reſolut. 18. Quod ſi darentur reliquiæ in pretium coitus (non verò in gratitudinem) eſſet ſacrilegium; vnde ſic per ſe portarentur reliquiæ, & tunc committeretur ſacrilegium.

22 Quantum ad ſacrilegium ex luxuria in loco ſacro ſupponit vt certum Felix cap. 2. diff. 2. num. 12. quamlibet publicam effuſionem ſeminis ſive licitam ſive illicitam eſſe ſacrilegium & Eccleſiam polluere; ſed quod attinet ad copulam licitam non eſt adeo certum, quin probabilis ſit ſententia Baſilij Legionenſis lib. 10. de matrimonio cap. 10. num. 15. vbi ait: quod copula licita ſive fiat cum neceſſitate, ſive non, Eccleſiam non polluit: ſed ego aſſentior Palao tom. 2. tractat. 11. diſput. 1. punct. 1. num. 1. vbi judicat, eſſe ſacrilegium, ſi fiat ſine neceſſitate, non tamen ſi fiat copula alias licita, ut evitetur incontinentia, dum coniux obligatur ad exiſtendum diu intra Eccleſiam: Et ego addo, dum non adeſt notabile ſcandalum.

23 Sed eſt difficultas: vtrum actiones, quibus Eccleſia polluitur (quales ſunt effuſſio violenta ſanguinis vel ſeminis, ſepelire in ea infideles vel excommunicatos, quæ actiones dicuntur polluere Eccleſiam quia manet ita maculata, ut ſi ſit conſecrata indigeat novâ conſecratione, ſi benedicta novâ benedictione) ſi fiant occultè, ſint ſacrilegia? Reſpondeo affirmativè cum Palao & Felix ſupra: contrarium tenent Vaſquez & Baſilius quos citat & probabile reputat Diana 1. part. tractat. 7. reſolut. 26. qui aſſerunt: quod cum hæ actiones in tantum ſint ſacrilegia, in quantum polluunt Eccleſiam, & ut occultè factæ non polluant ex cap. *ſignificaſti*, ſic non erunt ſacrilegia. Sed falluntur hi auctores: nam manere Eccleſiam pollutam non eſt effectus ſacrilegij abſolutè, ſed ſacrilegij ſic vel ſic facti. Vnde pæna non imponitur propter ſacrilegium occultum, ſed propter publicum: lædituꝛ ergo in his actionibus etſi occultis reverentia debita loco ſacro. Quod ſi inquiras quid veniat nomine loci ſacri? Reſpondeo: venire tantùm Eccleſiam vel locum conſecratum aut benedictum & vltra requiri, quod ſit ad officia divina aut fidelium ſepulturas deputatus. Propterea non contrahitur malitia ſacrilegij per predicta peccata commiſſa in cameris Eccleſiæ adhærentibus, vel in ſacriſtia vel in turri vbi pulſantur cymbala; Neque in tribunis ad ſacrum audiendum ex adverſo aræ ædificatis; Neque in Oratoriis alicuius Domus, in quibus de licentia Epiſcopi miſſæ celebrantur; Clauſtra vero Religioſorum & oratoria, ſi ſint benedicta & officiis divinis aut mortuis ſepeliendis deſtinata, reputantur loco ſacra, ſi ſecus, minime; Et idem eſt de reliquis habitaculis & officinis, tametſi omnia Eccleſiaſtica immunitate gaudeant de quo videndus Sanch. lib. 9. de matrim. dub. 15. n. 42. Quod ſi iterum inquiras: Quot perſonæ faciant actionem publicam? Reſpondeo: Quod vltra complices tres aut quatuor, præcipue ſi ſint mulieres.

§. VI.

De malitijs specie distinctis in peccato Venereo.

DIviditur adæquatè luxuria non tamquam in species atomas, sed intermedias in fornicationem & peccatum contra naturam, illa est copula habita vel ordinata ad personam diversi sexus ejusdem speciei in legitimo vase non matrimonio conjunctam. Peccatum contra naturam est copula habita vel ordinata ad eamdem vel diversam speciem, eumdem vel diversum sexum in non legitimo vase. Hoc peccatum dividitur in immunditiam quæ est pollutio,sodomiã, quæ contingit in personis ejusdem speciei, & bestialitatem quæ evenit quotie copula intercedit inter individua diversæ speciei:Ubi Notandum ex Sanch.lib.7.de matrimonio disp.5. n.14.Henriq.& Lugo quos citat & sequitur Oviedo supra: habere specialem malitiam in confessione explicandam copulam Eunuchi vel frigidi, vi cujus ad aliam speciem transfertur: quia copula illa est contra naturam, quatenus ex illa generatio sequi non potest

24 De Pollutione voluntaria in primis certum est,esse execrabile & gravissimum peccatum,imò & intrinsecè malum, ita quod nullo quamtumvis bono fine potest honestari.Sed contra hoc ultimum est non facilè argumẽtum:Quia non mæchaberis sicut non occides sunt præcepta secũdæ tabulæ, ita quod non sunt intrinsece mala, ergo sicut ob defensionem propriæ vitæ occidere alterum honestatur, ita ob conservationem propriæ vitæ, in casu quo aliquis esset in ultimo periculo mortis,nisi unico remedio emissionis seu evacuationis seminis utatur,pollui posset honestari.Et idem videtur posse dici de fornicatione simplici. Responderi potest(quidquid sit de præceptis secundæ vel primæ tabulæ de quo inferius Quæst. 20. à n. 18. ubi explicatur: Aliud esse: non posse hominem ob honestum quemcumque finem talem actum elicere; Aliud verò non posse Deum in tali actione dispensare) fornicationẽ simplicem habere malitiam & deformitatem intrinsecam ob quam nullo casu potest honestari(& propterea fortè declaratum & stabilitum est ab Ecclesia esse peccatum mortale.)De formitas autem hæc est, (Quæ potiori jure reperitur in pollutione voluntaria)quia in ipso actu,eò quòd cõcubitus solutus sit, frustatur ipse finis operis & opus intentum à natura nempe generatio prolis & propagatio speciei: rarissimè enim ex concubitu soluto generatur proles; Nec obstat quod aliquando servet fidem concubina, ob quod generet: quia hoc est per accidens, Et hîc solùm attenditur, quid concubitus solutus habeat per se: Et quidem habet frustrare finem naturæ. Quæ ratio à fortiori, ut dixi, tenet de pollutione voluntaria. Sed contra argues adhuc instando paritatem de duobus præceptis *Non mæchaberis* & *non occides*: Quia eodem modo defraudatur natura seu species humana in uno ac in alio actu ex prædictis;ergo uterque est vel non est cõtra eam, atque adeo si unus honestatur,honestari potest & alter, probatur antecedens.In utroque privatur uno individuo,sed tamen in utroque retinet etiã aliud,imò non ita certò in uno ac in alio casu, ergo vel in utroque frustatur finis naturæ vel in neutro. Hæc gratiâ argumentandi dicta sint; Illud autem certum debet esse,Pollutionem in omni casu de facto malam esse, quia prohibitam sexto præcepto decalogi, non quia ex se mala sit, secluso præcepto. (Pro qua doctrina plura & subtilia adducit Caramuel tom.3. (mihi pagina 419.) Theologiæ fundamentalis, quæ est de *Intentionali.*)

25 Bestialitas est coïtus cum re animata diversæ speciei: Et hoc peccatum est omnino ejusdem speciei cum animalibus diversæ speciei sive ejusdem sive diversi sexus, ita Filliucius tom.2.tract.30. cap.8.q.11. num.165. Diana 1.p.tract.7. resolut.2. Ad hanc eandem speciem existimo pertinere copulam habitam cum dæmone sive incubo sive succubo, sive in specie ejusdem sive diversi sexus:quia deformitas bestialitatis sumitur ex speciei diversitate, ita Filliucius ibidem. Advertendum tamen coïtum cum Dæmone semper habere aliam malitiam superstitionis & irreligiositatis propter societatem cum Dæmone. Item Notandum, peccatum bestialitatis esse, sollicitare se in irrationali ad habendam

bendam copulam cum eo, licet non eveniat copula; E' contra eſſet, ſi ſe ſollicitaret in irrationali, ſed dirigeret intentionem ad habendam copulam cum perſona ejuſdem ſpeciei.

26 Circa Sodomiam eſt difficultas: Vtrum ſit diſtinctum in ſpecie peccatum, in qua ſervatur ſexus non verò vas legitimum: verbi gratiâ, cum vir habet copulam cum fæmina in vaſe præpoſtero, à ſodomia in qua non ſervatur ſexus? Explicabimus hoc dubium ex caſu adducto à Diana & ſibi à quodam canonico conſulto: Vtrum ſcilicet ſacerdos beneficiatus per multos annos crimen ſodomiticum committens cum fæmina inciderit in irregularitatem & pænas extravagantis Pij V. cum crimen fuerit occultum? Reſpondet negativè, putans tale peccatum non eſſe ſodomiticum. Ego autem licet non conveniam cum Diana in hoc quod peccatum beneficiati non fuerit ſodomiticum, tamen convenio in hoc quod ait, peccata contra naturam non eſſe eiuſdem ſpeciei infimæ, in quod eſt Ovido ſupra punct. 3. §. 7. Igitur certum eſt non incurriſſe tales pænas, ſed non propterea non fuit crimen ſodomiticum. Et ratio poſita eſt: Pæna non æque comprehendit omnia peccata ſodomitica; ſed pæna comprehendit omnia peccata eiuſdem ſpeciei (dum non immutatur), ergo variatio ſexus variat ſpeciem ſodomiæ. Item Notandum: ſodomiam mutare ſpeciem ratione cognationis vel voti: ſic ſodomia cum vxorata eſt adulterium; cum conſanguinea vel affine inceſtus, cum perſona ſacrata Deo voto caſtitatis ſacrilegium.

27 Circa hanc materiam occurrit caſus non parum difficilis: Vtrum ſit ſodomia, an vero ſimplex pollutio in hoc caſu: Quidam vir immittebat ſuum membrum genitale in os fæminæ? Inquiritur: Vtrum in confeſſione teneatur hanc circunſtantiam aperire? Sanchez tom. 3. de matrim. diſp. 17. num. 5. Diana 2. p. tract. 3. miſcellan. reſolut. 36. aſſerunt: vxoratum ſic facientem ſine animo polluendi, ſed conſumandi copulam in vaſe naturali, non peccare, & ſic videntur: cenſere, non eſſe novum peccatum tamen idem Diana 6. p. tractat. 7. reſolut. 7. §. *quærendum* hoc peccatum reducit ad novam ſpeciem inauditæ luxuriæ: Propterea hic auctor, ut ſæpius apparet, pro omnibus facit: nam iam affirmat, iam negat. Nihilominus attendendo veritati, mihi videtur dicendum (ſalvo meliori) non eſſe circunſtantiam mutantem ſpeciem, ſed valde aggravantem, taleque peccatum eſſe pollutionem ſimplicem cum illa circunſtantia. Et poteſt deduci ratio ex quadam doctrina, quam ex Filliucio adducit Oviedo ſupra num. 54. vbi ponit, quod expletio voluptatis venereæ inter mamilla; aut inter toros brachiorum non eſt noua ſpecies peccati contra naturam quia non conſummatur copula intra vas, ergo cum os non ſit vas, nec erit ſodomia. Quare iuxta ſententiam aſſerentem circunſtantiam debere explicari; non tamen quia mutat ſpeciem à ſimplici pollutione.

28 Alia ſpecies luxuriæ contingit in tactibus, oſculis, aſpectibus, aliiſque actionibus præcedentibus vel ſubſequutis ad copulam: Et Quæritur vtrum ſint diſtincta peccata ab ipſa copula? P. Lugo diſp. 16. de pænitent. ſect. 5. num. 238. inclinat ad dicendum, tactus & oſcula habere in ſe diſtinctam in ſpecie malitiam ab ipſa copula: cum ſint diſpoſitiones proximæ oppoſitæ ut diſpoſitiones virtuti caſtitatis; at copula ſit actus conſumatus. Sed iuxta communem ſententiam Reſpondetur cum diſtinctione: nam vel tactus & oſcuſa fiunt per ſe, quin ordinentur ad copulam, vel ordinantur ad aliam copulam diſtinctam ab habita, vel ordinantur ad vnam ſolam. Primo modo ſunt diſtincta peccata: cum ſint actus diſtincti à copula; at verò ſecundo modo non ſunt: quia ſunt diſpoſitiones, & in moralibus diſpoſitiones imbibuntur in principali. Idem dic de colloquiis turpibus: ſicut enim qui præparat enſem ad occidendum, non committit novum peccatum, ſic in noſtro caſu.

29 Eſt & alia malitia in actu venereo, quæ vocatur inceſtus, circa quam multiplices & difficillimi eveniunt quotidie caſus morales. *Eſt inceſtus actus luxuriæ cum conſanguinea vel affine intra gradus prohibitos.* Circa quam duo præcipue ſcienda ſunt. *Primum*, quot ſunt gradus prohibiti? Quid conſanguineum, quidve affine? *Secundum* vtrum inceſtus ortus ex conſanguinitate ſit ſpecies diſtincta

peccati

peccati ab incestu orto ex affinitate? Ad Primum Respondetur verbis Thomæ Sanchez tom. 2. de matrim. disp. 7. num. 8. vbi ex cap. *Non debet de consanguineis & affinibus* ait: [Vniversi fatẽtur jam accessum vltra quartũ gradum ad consanguineos vel affines non esse incestum]; consanguinitas est vinculum sanguinis, affinitas vinculum ortum ex copula licita vel illicita, vbi nota: quod affinitas non parit affinitatem, Et sic non contrahitur affinitas inter consanguineos viri & consanguineos fœminæ: verbi gratiâ, Ego habeo affinitatem cum sponsa mei fratris, sed non cum sorore vel matre sponsæ mei fratris.

Notandum etiam est, affinitatem non contrahi nisi per copulam consumatam intra vas naturale; Quare per matrimonium ratum non contrahitur, nec per sodomiam (bene tamen committitur incestus ut supra dixi); nec ut ait Diana 4. p. tract. 5. resolut. 19. Si quis extraordinarie polluat fœminam emittens semen post extractum ex vase naturali membrum, quamvis postmodum casu illabatur in naturale vas; Nec etiam contrahitur affinitas, si ope dæmonis feratur semen in vterum fœmineum. Circa quod placet opinio Basilij Legionensis lib. 7. de matrim. cap. 33. n. 6. asserentis, quod si vir seminet non vero fœmina, vel è contra, contrahitum affinitas, licet etiam probabiliter sentiant aliqui apud Sanchez tom. 1. lib. 2. de matrim. disp. 21. num. 11. non censeri matrimonium consummatum, dum vterque non seminat.

30 Prima difficultas est: Vtrum specie distinguantur Incestus inter se? Respondeo affirmative cum Filliucio tom. 2. tractat. 30. cap. 5. quæsito. 6. num. 96. dum gradus affinitatis conferantur cum gradibus consanguinitatis, non vero si gradus consanguinitatis verbi gratiâ, conferantur inter se; licet contrarium sit etiam probabile cum P. Lugo vbi supra.) Quod verò asserit Filliucius, dari gradus jure naturali dirimentes matrimonium, indiget explicatione: nam cũ possit Pontifex dispensare ut soror cõtrahat valide matrimonium cum fratre, videtur nõ jure naturæ in vllo gradu consanguinitatis dirimi matrimonium; Nisi forte intelligatur de gradibus lineæ rectæ, intra quos iudico irritum esse matrimonium jure naturæ. Idem proportionaliter potest dici de affinitate: sic Oviedo supra §. 11. n. 75. de quo late Diana 4. p. tractat. 4. resolut. 93. Et ut hoc magis innotescat, Nota, illud quod est de jure naturæ, considerari posse dupliciter, vel absolutè vel collativè cum alio iure naturæ. primo modo verum est, Pontificem non posse dispensare in jure naturæ, bene tamen secundo modo: verbi gratiâ de jure naturæ est adimpletio voti vel iuramenti; & tamen Papa dispensat, cum ex non adimpletione voti sequitur maius commodum, ita licet de iure naturæ sit, matrimonium non contrahi in primo nec in secundo gradu, potest Pontifex concurrente causa dispensare tale jus. Ex dictis colliges, in confessione necessario esse explicandum, an sit consanguinea vel affinis, non tamen requiritur ut explicetur gradus, verbi gratiâ An fuerit soror vel consobrina &c. Et si assentias Lugo, nec primum teneris explicare, sed solùm habui actum venereum incestuosum; excipe tamen, quando peccatum est cum ascendente vel descendente: In hoc enim ab ipsa natura est specialis quædam & grauissima turpitudo.

31 Secunda difficultas est. *Quid sit adulterium*? Respondeo esse peccatum luxuriæ habens pro obiecto formali aliquam personam matrimonio ligatam, sive matrimonium fuerit ratum sive consummatum: De sponso & sponsa adultera Advertendum est: Non posse petere debitum (bene vero dare) quoties habuit copulam carnalem consummatam intra vas naturale cum consanguineo sui sponsi intra secundum gradum (nam post Tridentinum copula cum affine extra secundum gradum non inducit affinitatem) vsque dum à confessario habilitetur; Hæc autem habilitatio facienda est auctoritate Episcopi. Et probabilissimè iudicat Diana 3. p. tractat. 2. resolut. 14. Regulares de licentia suorum Provincialium posse habilitare incestuosum vel incestuosam ad petendum debitum, sive id faciat intra confessionem sive extra confessionem; imo & noster Portel. in dub. regul. verbo *confessor dispensans* in additionib. n. 14 sentit & in absentia per litteras posse.

Rursus Nota: Jure Ecclesiastico interdici vxoricidium, etiamsi vxor deprehensa sit in adulterio: ut bene

Diana tract. 4. reſolut. 223. Quod adverto, ut inquiram; An vxor dans occaſionem marito ut eam occidat, ſpecialiter peccet? Reſpondeo affirmativè, ſi id faciat ex voluntario expreſſo vel virtuali; minimè verò ſi per accidens ſequatur occaſio; hoc autem cognoſcitur ex cautela vxoris quæ parat occaſionem. Tertiò Nota cum Lugo diſp. 16. de pœnitent. ſect. 5. §. 2. in fine, conjugatum habentem copulam cum aliena conjugata duplex adulterium ſpecie diſtinctum committere: quia diverſa in ſpecie obligatio eſt, qua coniux debet non violare ſuum matrimonium, & qua debet non procurare, quod alter violet ſuum.

Circa ſtuprum, quod eſt etiam diverſa malitia in peccato venereo, nihil novum præter dicta circa alias circunſtantias occurrit dicendum, de quo videndus noſter Faber in additionibus ad 4. Scoti diſp. 24. à n. 30.

§. VII.

De Circunſtantia Scandali adiuncta peccato publico.

HOc nomen *ſcandalum* eſt æquivocum ad ſcandalum activum & paſſivum: nam hoc in re non eſt ſcandalum. Activum definitur à D. Thoma 2. 2. quæſt. 43. art. 1. *Eſt opus minus rectum præbens proximo occaſionem ruinæ.* Vnde cum proximus ex Parabol. Lucæ 10. [Homo quidam deſcendebat ab Hieruſalem &c.] ſit alter à me, ſolùm cum alteri do occaſionem ruinæ, eſt malitia ſcandali in peccato. Quare optimè definit Oviedo tract. 6. controverſ. 2. num. 64. dicens: *ſcandalum eſt occaſio alienæ ruinæ.*

32 Multipliciter poteſt contingere ſcandalum. *primo* in actione, quæ ex ſe & per ſe poſitivè tendat in actionem peccaminoſam veluti mandatum & conſilium, quæ expreſſam voluntatem includunt circa talem actionem peccaminoſam efficiendam. *Secundò* in actione quæ per ſe non ordinetur in actionem peccaminoſam alterius, licet ex ea naſci poſſit: quia poteſt proximus ea induci ad peccandum: veluti cum quis alieno exemplo ductus trahitur in ſimile peccatum: furtum enim aut fornicatio facta à Petro non ordinatur ex ſe in furtum & fornicationem faciendam à Paulo, licet Paulus poſſit exemplo Petri ad has actiones excitari. Primum ſcandalum poteſt adhuc dupliciter contingere. *Primò* directè & formaliter intendendo ruinam ſpiritualem proximi: hoc eſt ex deſiderio, ut proximus patiatur damnum illud ſpirituale. *Secundò* directè ſed non *formaliter*: quando ſcilicet volo quod ipſe violet caſtitatem, non quia malum eius eſt, ſed quia lucrum aliquod vel commodum ſpero.

Scandalum contingens mediâ actione ex ſe non ordinatâ ad peccatum alîus: poteſt etiam tripliciter accidere. *Primò* mediâ actione ex ſe malâ: veluti cum quis fornicatur, & alter ſuo exemplo ad aliam fornicationem inducitur. *Secundò* mediâ actione ex ſe non malâ, quæ tamen hîc & nunc ſpeciem mali habet: verbi gratiâ, ſi quis iter faciens, occulto aliquo morbo laborans in die prohito coram aliis carnes comederet, non explicatâ cauſa ex qua, præcepto ſe abſtinendi à carnibus non adſtringeretur, hæc actio hîc & nunc haberet ſpeciem mali. *Tertiò* mediâ actione adhuc ſpeciem mali non habente, ſed indifferenti aut honeſtâ, veluti cum fœmina de domo egreditur, & juvenis eam videns occaſionem ſumit eam concupiſcendi. Quando autem ratione ſcandali teneatur quis abſtinere ab actionibus non malis & honeſtis eget longâ diſputatione, quæ proprium locum habet tract. de charitate, vbi de ſcandalo tamquam de vitio ei oppoſito agitur.

Dividitur ſcandalum in activum & paſſivum. Illud ſolet dici actio quæ eſt occaſio ruinæ; iſtud verò ipſa ruina proximi, ſeu peccatum quod proceſſit ex ſcandalo activo. Aliter dicitur ſcandalum activum, quando actio ex qua ſumitur occaſio peccandi, ex hoc capite malitiam habet: tunc enim verè datur ſcandalum, & qui talem actionem exercet, ſcandalizans dicitur; ſcandalum verò paſſivum dicitur, actio ex qua occaſio peccandi ſumitur, neque ex hoc capite adhuc manet inhoneſta, quia nec per ſe nec per accidens fuit ſcandalum, ſed ex malitia peccantis occaſio deſumitur de ipſo bono opere ad peccandum. Vnde colliges poſſe dari ad invicem vnum ſine alio & activum ſine paſſivo

sivo & passivum sine activo.

Dividi vlterius solet scandalum in scandalum Pharisæorum, pusillorum & infirmorum, sive ex malitia, ex ignorantia, & ex infirmitate. *Primum* est quando ex actione nec speciem habente mali sed omni ex capite honesta sumitur occasio peccandi. Ad hoc excitantur invidi & calumniatores qui ex actionibus egregiis aliorum sumunt occasionem ad illorum honorem detrahendum, quia odio habent illos, qui illis egregiis operibus collucent, vel quia ipsi similia edere non possunt & nollent alios præ illis haberi & honorari. Hoc fuit peccatum Pharisæorum, in quibus quia acceptum & non datum fuit scandalum, passivum adfuit sine activo. Propterea de eis loquens Christus Dominus dixit Matth. 25. *sinite illos, cæci sunt & duces cæcrum. Secundum* scandalum quod dicitur pusillorum, est quando desumitur ex actione non mala habente tamen speciem mali, quod pendet ex ignorantia scandalizati; dicitur pusillorum, quia horum est in omnibus malum suspicari: magnanimi enim de omnibus bene sentiunt & facilè inveniunt modum quo alienas actiones à culpa excusent. *Tertium* dicitur ex infirmitate, quando quis peccat, quia ex actione aliena gravis in illo passio commota est & vehemens tentatio ad peccandum. Frequenter etiam scandalum pusillorum dici solet ex malitia, & ad distinctionem à scandalo ex infirmitate: quia vulgariter isti dicuntur [Gente malicioſa]

Denique scandalum aliud dicitur speciale, quod malitiam habet desumptam à specie peccati, cuius est occasio; aliud verò generale quod eamdem specie malitiam habet cuiuscumque sit peccatum illud, cuius est occasio.

33 Prima circa scandum difficultas est: *Vtrum ut hæc circunstantia scandali tribuat* novam *speciem actioni scandalizantis, requiratur directum voluntarium respectu peccati proximi, vel sufficiat iudirectum*? verbi gratiâ quando prævideo quòd ex mea actione proximus facilè occasionem sumet peccandi, Ego tamen id non intendo, sed quia possem & deberem scandalum illud impedire, certum est me peccare peccato scandali: inquiritur: Vtrum in hoc casu circunstantia scandali sic indirectè volita det novam speciem malitiæ, an verò requiratur ad hoc quod sit directe volita? Et suppono cum Lorca 22. dip. 56. Conink. disp. 32. de charitate dub. 5. num. 35. non esse circa hoc punctum controversiam moralem inter Doctores nempe de explicatione huius peccati in confessione: nam si dicatur addere speciem malitiæ etiam indirectè volitam, certum est debere explicari; si dicatur non addere, etiam secundum omnes debet explicari: nam qui sentiunt circunstantias non mutantes speciem, etiam si notabiliter aggravent, non debere explicari: vt Vasquez & alij; Quia tamen dicunt, quod si est magna quantitas furti est explicanda, & peccatum alterius quasi auget malitiam peccati scandalizantis, & scandalizans committit quasi alterum numero peccatum, necessario debent fateri explicandam esse hanc circunstantiam. Vnde si homo dat operam rei licitæ habenti speciem mali, ex quo prudenter iudicat tribuere occasionem ut alter ruat, debet talem circunstantiam confiteri. Item si dedit occasionem vni vel pluribus. Vtrum verò si dedit occasionem peccato huius vel illius speciei vel plurium specierum? infra dicemus. Est ergo controversia speculatiua magis quàm practica, quando scilicet dicatur scandalum generale, quando speciale?

Respondeo igitur: *Etiam si sit indirecte volitum esse speciale scandalum & specialem ac novam speciem malitiæ addere peccato scandalizantis.* Ita Sylvester & plures antiqui: Lorca supra, Conink. & Lugo disp. 16. de pœnitentia sect. 4. num. 153. Oviedo vbi supra controvers. 2. puncto. 5. & alij quos ipsi citant. Est contra Vasquez & alios quos citat & sequitur noster Felix tractat. de peccatis cap. 4. diff. 4. qui rejectis multis aliorum probationibus, probat suam sententiam: Quia (inquit scandalum est circunstantia generalis; sed talis non est speciale peccatum, nisi sit directè volita, ergo neque scandalum. Sed ut à destructione huius fundamenti incipiam, probo non esse circunstantiam generalem sed specialem: quia neque est prædicatum superius ad omne peccatum, neque modus intrinsecus pertinens

nens ad constitutionem malitiæ peccati cui adiungitur : cum potiùs supponat illam & consequatur ex ea, ergo non est circunstantia generalis. Respondebis esse modũ intrinsecum inseparabilem à peccato publico. Sed contra, quia sacrilegium etiam est modus intrinsecus inseparabilis à furto & effusione sanguinis in loco sacro, & tamen quia non est prædicatum generale & concomitans omne peccatum, dicitur circunstantia specialis, & indirectè volita addit speciem malitiæ, ergo similiter in scandalo licet commitatur omne peccatum publicum, dicendum est esse specialem circunstantiam, atque adeo indirectè volitam addere novã speciẽ malitiæ.

Probatur ratione: Esse occasionem mortis corporis absque expresso voluntario inducit specialem malitiam, ergo esse occasionem mortis animæ specialem malitiam inducet. Probatur consequentia: sicut est dissona naturæ mors corporis per modum effectus alteri illata ; ita etiam est dissona mors animæ per modum effectus alteri illata ; sed vbi ex effectu dissonantia desumitur , eodem modo se habent in ordine ad malitiam contrahendam voluntarium indirectum & directum: ut bene probat Suarez tom. de fide tractat. 3. disp. 10. sect. 2. num. 4. ergo sicut per prius nocumentum inducitur specialis malitia , ita etiam per posterius ; Quòd autem malitia scandali desumatur non solùm ex ratione formali objecti, quæ non intercedit sine expresso voluntario , sed etiam ab effectu , qui eodem modo fundat malitiam , sive sit expresse & directè sive interpretativè & indirectè volitus, probatur: quia scandalum formalissimè consistit in causa seu occasione ruinæ ; sed hæc semper consistit in actione externa, quæ proximè & per se conducit ad ruinam proximi: interna enim non nisi mediâ externâ in illam potest influere , ergo etsi indirectè volitus præstabit specialem malitiam.

34 Vltimum Dubium est. *Vtrum scandalum activum præter spiritualem ruinam proximi habeat in se malitiam quæ est in passivo, id est peccati ad quod proximus inducitur ?* Respondeo cum distinctione. Si proximus inducatur directè & formaliter, vel saltem indirectè : directè taliter quod interveniat suasio seu consilium aut mandatum, dico habere malitiam peccati ad quod inducitur, atque adeo debere etiam in confessione explicari ; Secus vero si solum indirectè proximus inducatur: Est doctrina P. Lugo supra num. 158. quam adducit ex Navarro & probat ex Suario disp. 10. de charitate sect. 2. num. 9. Ratio huius est: Quia licet quælibet virtus possit non solùm obligare directè ad eam amplectendã, sed etiam indirectè , ne in aliis eam impediam , non tamen obligat me ad procurandum positivè, quòd alij eam amplectantur : Justitia , verbi gratiâ obligat me, ne procurẽ quod alius furetur; non tamẽ me obligat, ut procurem ne alij furentur; Nisi forte ex peculiari officio ad hoc tenear. Similiter castitas obligat me indirectè , ne alios inducam ad luxuriam , non tamen ut positivè procurem , alios esse castos: nam licet affectus erga castitatẽ possit ad id etia inclinare, non tamẽ obligare : ut bene notat Conink disp. 28. de charitate num. 13. Igitur quamvis peccet contra obligationem indirectam castitatis , qui proximo luxuriam consulit, non tamen peccat vllo modo contra castitatem , qui proximi luxuriam non impedit. Et ideo qui lascivum non corripit, peccat quidem contra charitatem, non verò contra castitatem ; Sic ergo non peccabit quis contra iustitiam, si prævidens præter intentionem suam aliũ ex sua intemperentia inducendum esse ad furandum, id non impediat. Quod si dicas hanc assertionem oppositã esse antecedenti, vbi diximus , etsi præter intentionẽ meam & solùm indirectè volita contingat ruina proximi, addere novam speciẽ malitiæ, ergo simili modo debemus dicere in præsenti. Respondeo: duplicem esse disparitatem: prima quod ibi est præceptum charitatis obligans quantum est ex nobis ad impediendam ruinam proximi; hic verò non est præceptum virtutis talis obligans ad procurandum, ne alij furentur verbi gratiâ. Secunda quia ibi est sermo de scandalo activo, hic verò de passivo, quorum rationes longè diversæ sunt quantum ad contrahendã malitiam. Et Confirmatur : Quia qui peccat omittendo correctionem proximi, casu quo debebat & poterat illũ corripere, si tamen non tenebatur ex officio , sed præcise ex charitate, non

tenetur

tenetur explicare in confessione speciem peccati, quod in proximo vitandum erat per correctionem fraternam, sed sufficit dicere, se omisisse correctione debitam cum gravi detrimento spirituali sui proximi: quia ad debitum charitatis cui soli adversatur illa omissio correctionis, per accidẽs & materialiter se habet, quòd detrimentum proximi sit hoc vel illud peccatum, ergo dum non intervenit suasio, consilium vel mandatum, erit solùm malitia scandali activi contra charitatem, non verò scandali passivi contra virtutem quæ violatur: quia de hoc non est præceptum, ut diximus.

SECTIO. II.

De unitate & distinctione Numerita Peccatorum.

35 NIhil magis certum apud Scotum juxta textum 2. dist. 37. supra num. 3. allegatum, quàm quòd distinctio numerica peccatorũ sumitur per ordinem ad diversas numero carentias rectitudinis debitæ; Sed nihil magis incertum & explicatione indigens: cum nec Scotus se explicet, nec nostri scribant, Quo pacto agnoscẽda sit distinctio numerica rectitudinum? Quare ut cum claritate procedã, priùs dicam, quo pacto agnoscenda sint peccata interna numero distincta, Secundò quomodo externa, Et tandem dabo regulam generalẽ pro omnibus. Peccata interna vocantur actus eliciti voluntatis, Peccata externa actus imperati, sive sint ipsius voluntatis sive cujuslibet alterius potentiæ.

Circa peccata interna aliter nos loquimur juxta nostra principia, aliter Jesuitæ & Thomistæ: est enim difficultas tractat. de Bonitate & malitia. Utrum actiones externæ distinctam bonitatem & malitiam habeant, ac internæ? Verbi gratiâ Volo occidere Petrum & postea occido, Volo jejunare die quo obligor & jejuno: difficultas est utrum jejunium sit distinctum meritum à voluntate jejunandi & occisio distinctum peccatum ab intention occidendi? Respondet affirmative Scotus quodlibet 8. n. 9. Et licet 2. distinct. 42. q. 4. dicat malitiam formaliter esse in voluntate, in aliis verò actibus solùm materialiter, non sibi contradicit, cujus litteræ expositionem omitto, quia non est hujus loci. De eâ consulendus noster Philipus Faber, qui egregiè hanc Quæstionẽ pertractat in additionib. ad 4. disp. 2. & 3. per totam & Felix etiam de Bonitate & malitia c. 7. diff. 1. & 2. Oportet ergo stabilire juxta principia Scoti: Quod, licet si considerentur actio interior & exterior quatenus sunt adinvicem subordinatæ & connexæ naturaliter, possint dici unum peccatum, tamen si in se formaliter inspiciantur, sunt diversa peccata, siquidem diversas malitias includunt. Et hoc etiam quãtùm ad malitiam imputabilitatis, quæ provenit ex voluntario: utraque enim est verè & per se voluntaria, licet primariò una, & secundariò altera: ut bene notat Faber suprà n. 40. His præjactis restat assignare, Quo modo moraliter sint duo actus interni intra eamdem speciem duo peccata numero dist incta?

36 Hoc tetigit Faber supra disp. 3. n. 44. Item Lugo disp. 16. de pœnitentia sect. 14. §. 3. Oviedus de peccatis controvers. 5. punct. 5. 6. & 7. Ubi notandum est: aliquando duos actus voluntatis ita habere ordinem inter se, ut licet interrumpantur morâ temporis, tamen reputentur pro eodem actu, cum non sit nova deliberatio: verbi gratiâ, desidero efficaciter furari, dum non revoco hanc intentionem, reputatur pro eodem actu moraliter. Rursus, potest quis novâ deliberatione seu consultatione velle quod antea voluit: verbi gratiâ desidero hodie furari & cras iterum novâ deliberatione desidero etiam furari, sunt duo peccata numero distincta. Quare regula ad cognoscendas duas rectitudines debitas vel carentias numero distinctas, est cognoscere duos actus novâ deliberatos consultatione. Sed opus est scire quantùm temporis requiratur, ut cognoscatur, interruptionem temporis sufficere ad novam deliberationem, quæ est quasi retractatio prioris deliberationi. Audi Lugum n. 570. [Regulariter ultra duas, vel tres horas non videtur perseverare moraliter eadem voluntas merè interna: quia difficilius est quòd homo velit longiùs perseverare in eadẽ cogitatione aut amore.] Quare carẽtia rectitudinis debitæ numero distinctæ sumitur in actibus internis per ordinẽ ad novam deliberationem

tionem voluntatis, in qua actus ſubſequens eſt diverſus moraliter. In re idem ſentit Oviedo n. 109.

37 Circa regulam ad cognoſcendum, quo modo actus externi peccaminoſi numero diſtinguantur ſecundum carentias rectitudinis debitæ, ſuppono iuxta noſtra principia, quòd cũ actio externa ſit diverſum peccatum ſeu diſtinctam malitiam habeat ab interna, ex diverſo capite ſumitur diſtinctio numerica in vna ac in alia. Et licet non conſentiam Palao in reſolutione plurium caſuum moralium, quos adducit tom. 1. tractat. 2. diſp. 3. puncto. 3. dicit tamen ibi num. 8. quædam verba ad noſtram reſolutionem firmandam ſcilicet [ad multiplicationẽ perſonarum multiplicantur actiones, neque una cum alia unum efficiunt]. Vnde obiectum actus externi ſumitur dupliciter, vel ut unum moraliter, vel ut diſtinctum moraliter. Tunc eſt unum moraliter, quando non terminat niſi unicum actum phyſicum. Tunc eſt diſtinctum moraliter, quando terminat plures actus phyſicè diſtinctos & externos: ſic tot erunt actiones externæ numero diſtinctæ, quot objecta moraliter diſtincta terminantia actus externos realiter diſtinctos. Probatur, Ad idem numero objectum in eſſe phyſico non poteſt in eodem inſtanti tendere duplex actus numero diſtinctus, ergo dum in eſſe moris plura objecta phyſice diſtincta concipiuntur ut unum, non poteſt duplex malitia moralis numero diſtincta reperiri. Antecedens probatur illationibus: Si quis omitteret totum officium Divinum, ſolum unum mortale çommitteret: quia ſeptem horæ canonicæ coniunctim ſumptæ ſolùm ſunt vnum objectum morale; at ſi ſigillatim omitteret vnam horam canonicam, etiam peccaret: quia tunc illa hora canonica ut concepta ſigillatim eſt objectum moraliter diſtinctum terminans actionem moraliter diſtinctam: quoties enim pars objecti totalis per ſe poteſt terminare actum diſtinctum, ſigillatim ſumpta, illa pars terminans poteſt ponere in actu carentiam rectitudinis debitæ diſtinctam: ſic licet extrahere duos homines ab Eccleſia ſigillatim in judice eſſet duplex peccatum numero diſtinctum, tamen cum ſimul extrahuntur, non eſt niſi vnicum peccatum: ut bene Suarez diſp. 2. de cenſuris ſect. 3. num. 8. Similiter qui duos excommunicatos alloqueretur ſimul, vel unâ contumeliâ plures malediceret, non niſi vnicum peccatum committeret. De quo Diana 1. p. tractat. 7. reſolut. 29.

Dices: Qui vno ictu percuteret duos homines, duo peccata mortalia committeret; ſed tunc duo accipiuntur ut unum, ergo licet moraliter plura ut unum accipiantur, tot erunt peccata quot objecta partialia. Totum concedit abſolutè Oviedo ſupra num. 122 Contra quem arguo ſic: Ergo omittere ſeptem horas canonicas ſunt ſeptem peccata, quod nullus dixit. Reſpondetur: Quod licet viſibiliter appareat vnus ictus procedens ab eadem actione, tamen in ſe actus externus eſt duplex ictus realiter diſtinctus. Propter quod Nota: objecta in eſſe moris alia poſſe eſſe ſubordinata ut componant unum, alia vero nullatenus poſſe ſubordinari, illa conjunctim vnum objectum conſtituent; hæc ſive conjunctim ſive ſigillatim conſtituere nequeunt. Vnde licet mille homines quoad actum internum ſubordinentur in eſſe moris, ut in unum confluant; quoad actionem verò externam non poſſunt ſubordinari: Ita ſi quis habeat tres copulas carnales cum eadem fæmina, commttit tria pecceata, & ſimiliter habens alias tres cum tribus fæminis. Hæc eſt doctrina communis & certa. De qua latè noſter Faber ſupra & num. 50.

38 Inquires *primo*: *Vtrum ex diſtinctione numerica præceptorum diſtinguantur numero peccata?* Varia & plura adducit Oviedo ſupra puncto. 7. Noſter Rodriquez in ſum. tom. 1. cap. 23. num. 3. affirmat: Quod ſi præceptum eſt iuris naturalis vel Divini & poſtea additur præceptum poſitivum, tranſgreſſio vtriuſque eſſet duplex peccatum numero diſtinctum: ſed Reſpondeo cum Bonacina diſp. 2. de peccatis quæſt. 4. punct. 3. Nunquam num. 5. diſtinctionem præceptorum de eadem re diverſificare numero peccata, niſi quando adeſt nova deliberatio; vel quando ſejunctim vtrumque præceptum vult voluntas tranſgredi ut duo diſtincta duabus deliberationibus diſtinctis.

Inquires

39 Inquires *secundò: Vtrum superabundantia & defectus diversificent numero vel specie peccata?* Suppono ex tractat.de virtutibus.omnem virtutem essentialiter præscribere medium inter extrema vitiosa: Verbi gratiâ liberalitatem inter avaritiam & prodigalitatem; fortitudinem inter audaciam seu temeritatem & pusillanimitatem seu timorem. Nunc Respondeo, Vitia seu actiones peccaminosas lædentes virtutem per defectum & excessum seu deviantes à medio præscripto à virtute per excessum vel defectum distingui specie. Est assertio communis & probatur: ex eo quòd privationes, ut jam supra tetigimus, non solùm distinguuntur specie à formis, quibus privant, sed etiam ex modo privandi; sed modus privandi fortitudine per defectum & per excessum est diversus specie: siquidem constituunt vitia specie diversa, nempe audaciam & timorem ergo penes defectum & excessum specie distinguuntur peccata.

Dices: Modus recedendi actus à veritate non diversificat specie actum falsum: Ejusdem enim speciei falsitatis est dicere, viginti sunt triginta, ac viginti sunt centum, ergo penes defectum & excessum non distinguuntur specie peccata. Noster Monte Pilosus disp.131. art. 8. concedit superabundantiam & defectum materialiter non verò formaliter diversificare specie peccata. Unde concedit prodigalitatem & avaritiam esse ejusdem speciei formaliter, non verò materialiter. Sed hic modus dicendi videtur implicationem includere in terminis: nam esse distinctum specie est non habere formam ejusdem speciei, & sic implicat in terminis, poni distinctionem specificam in materiali: cum distinctio specifica sequatur formam constitutivam. Respondeo ergo ad argumentum: eamdem rationem esse de malitia ac de falsitate, si veritas illi opposita consistat in medio, sicut consistit virtus: verbi gratiâ: *Aliquæ circunstantiæ sunt confitendæ & aliquæ non:* Hæc veritas practica habet extrema vitiosa: *Omnes circunstantiæ sunt confitendæ, nullæ circunstantiæ sunt confitendæ.* Quæ extrema vitiosa & errores practici procul dubio distinguuntur specie; Bene Verum est, quod si veritas non consistat in medio latitudinem habente, sed indivisibili, ut in simplici assertione, tunc non est nisi una falsitas & unus error ei oppositus.

Potest etiam alio modo probari nostra assertio, dicendo scilicet, hæc vitia distingui specie, quia opposita virtutibus distinctis specie: fortitudo enim inclinans ad aggrediendum pericula est distincta specie à fortitudine inclinante ad fugiendum ipsa, Et idem dici potest de liberalitate & alijs: Nam vel potest dici (Quod & communiter traditur tractat.de virtutibus) divisionem virtutis moralis in justitiam, fortitudinem, & temperantiam non esse generis in species infimas, sed intermedias & subalternas, quæ in inferiores & ulriores subdividuntur; Vel quod quælibet ex his non est unus simplex habitus, sicut nec scientiæ, sed unus integratus & coalescens ex pluribus partialibus specie distinctis. Sed & ulterius posset Responderi, dato, esse eamdem in specie virtutem cui hæc peccata sunt opposita, esse nihilominus diversa in specie: nam secundum Aristotelem 7.Physicor. text.21, ut notat Scotus 4. dist.43. q.1. num.8. in fine, motus circularis & rectus ad eumdem numero terminum differunt specie ex diverso modo attingendi terminum, ergo stat bene ad eamdem specie & numero virtutem diversas privationes, quæ diverso modo privant perfectione virtutis, esse diversa in specie peccata.

40 Inquires *tertiò. Qualiter differant peccatum omissionis & commissionis contra eamdem virtutem?* Dixi *contra eamdem virtutem*, quia contra diversam non est difficultas. Est ergo: Utrum Omissio actus dilectionis Dei, quando instat præceptum, & odium Dei, quæ sunt omissio & commissio contra charitatem, distinguantur specie? Tres diversas sententias refert noster Felix capit. 2. diff. 4. Prima est Caietani. Zumelis & Montesinos, qui absolutè negant distingui. Secunda est Monte Pilosi asserentis, quod si hujusmodi peccata theologicè accipiantur, distinguuntur specie penes diversa præcepta affirmativum & negativum Tertia est Vasq. Becani, Granados & Gaspari Hurtado disp.3. diff. 16. asseren-

tium, aliquando eſſe diverſæ, aliquando ejuſdem ſpeciei, & pro utraque parte adducit exempla. Hanc ſequitur ipſe Felix; Sed hic ultimus modus dicendi meo judicio eſt ſuccumbere difficultati: Si enim rectitudo & virtus contra quam ſunt omiſſio & commiſſio ſunt ejuſdem ſpeciei, non poſſunt non eſſe ejuſdem ſpeciei: nam formale ſignificatum utriuſque in ratione peccati unicum erit, nempè carentia rectitudinis, quæ ſicut rectitudo aut virtus, quâ privat, eſt una in ſpecie, una erit etiam in ſpecie. Diverſitas autem præcepti aut legis, ut conſtat ex ſupra dictis, non variat in ſpecie peccata, ſi rectitudo aut virtus præcepta eſt eadem.

Reſpondeo ergo: *peccatum omiſſionis & commiſſionis ſi ſint contra eamdem in ſpecie virtutem, ſemper eſſe ejuſdem ſpeciei:* Semper enim privant rectitudine ejuſdem ſpeciei; Neque privare per omiſſionem actus & per actum variat rationem formalem malitiæ ſeu peccati, quæ in privatione formaliter conſiſtit: Sicut nec adimpletio & exercitium virtutis per oppoſitionem actus præcepti & ceſſationem vel omiſſionem contrarij, cum inſtat tentatio, diſtinguuntur ſpecie: Et licet exemplum de furto & non reſtitutione, quod adducit Felix, n. 10. pro ſecunda parte aſſertionis probet optimè intentum; non tamen alterum de violatione voti, quando quis vovens non ludere & violat votum ludendo & vovens audire miſſam, violat non audiendo eam: nam utrumque eſt peccatum omiſſionis, ſcilicet non redditio rei debitæ ex voto: ſicut enim quis vovit aſſiſtentiam rei ſacræ & miſſæ, ita abſtinentiam à ludo. Et cum votum ſit actus religionis, quæ eſt pars potentialis juſtitiæ, non redditio rei debitæ (ſive res debita ſit omiſſio mali ſive poſitio boni) eſt peccatum omiſſionis, ſicut non reſtitutio rei alienæ in ſtricta juſtitia eſt etiam peccatum omiſſionis: nam ſicut virtus religionis inclinat ad præſtandum obſequium tamquam in actum poſitivũ, & præcipit omiſſionem contemptus tamquam omiſſionem actus contrarij; ſic non redditio obſequij, & rei debitæ ex voto (quæcumque ſit) eſt peccatum omiſſionis; & contemptus ſeu irreverentia poſitiva erit peccatum Commiſſionis.

41 Contra hanc aſſertionem eſt argumentum non parum difficilè De odio Dei & omiſſione dilectionis ejus, quæ videntur non poſſe non diſtingui in ſpecie. Et ex hoc probat Felix alteram partem ſuæ aſſertionis; Et habet aliquale fundamentum in Scoto 2. diſt. 37. num. 8. ubi dicit: *Eſt enim odium Dei ſpeciale peccatum, Et omiſſio iſtius præcepti: diliges Dominum Deum tuum, &c. eſt aliud ſpeciale peccatum.* Item quia ſequeretur ſufficienter confiteri, qui diceret, ſe violaſſe præceptum charitatis erga Deum, ſive habuerit odium Dei, ſive ſolùm omiſerit dilectionem ejus, quod videtur abſurdum. Reſpondetur in primis ad auctoritatem Scoti, longè nimis abeſſe Doctorem ab intentione arguentis: nam ibi vocat ſpecialia peccata odium Dei & omiſſionem dilectionis ejus, quæ ſunt averſiones formales à Deo, contraria una & negativa altera ad diſtinctionem cæterorum peccatorum, in quibus æqualiter reperitur averſio virtualis à Deo; Non autem vult Scotus eſſe ſpecialia peccata, id eſt diſtincta ſpecie inter ſe; Quod eſt intentum in argumento. Ad rationem & abſurdum quod infertur ex noſtra aſſertione. Præter quàm quòd non admitto poſſibilem actum odij Dei oppoſitum charitati: quia ſi ſic, deberet terminari ad Deum ut in ſe eſt, ut pote oppoſitus amori amicitiæ, qualis eſt charitas; Sed Deus ut in ſe eſt, non poteſt odio haberi à voluntate quantumvis depravata: quia Deus ut in ſe eſt, eſt undequaque bonus, nec ulla ratio mali eſt conceptibilis in eo, ad quam poſſit terminari actus odij. Gratis igitur admiſſo, Reſpondetur negando, hoc eſſe abſurdum imò verius & probabilius debet reputari hoc, quàm oppoſitum: nititur enim ratione firmiori, videlicet quia unica in ſpecie rectitudine privat utrumque peccatum, videlicet unius in ſpecie charitatis; Neque quod privent committendo & omittendo debet variare rationem formalem eorum: iſtæ enim ſunt rationes connotatæ & nimis materialiter ſe habent ad malitiam. Quod meo judicio evidenter convincitur inſtantiâ commiſſionis & omiſſionis, quas è converſo præcipit regula & dictamen virtutis. Quod ſi hæc ratio vera eſt & efficax, in omni commiſſione & omiſ-

ſione

sione contra eamdem virtutem debet tenere, propterea dixi, modum dicendi P. Felix & aliorum esse succumbere difficultati. Quare ad inconveniens illatum dico, in sententia asserente solùm circunstantias mutantes speciem debere explicari, sufficienter confiteri, qui diceret, violasse præceptum charitatis; quod inconveniens inter alia patitur hæc sententia; In nostra autem (quæ & communior est, Et satis probata inferius Quæst. 21. à n. 30.) asserente debere etiam explicari circunstantias notabiliter aggravantes intra eamdem speciem, non sufficienter confiteretur, nisi explicaret, Utrum omiserit dilectionem vel habuerit odium Dei, ut pote graviss imum inter omnia peccata.

SECTIO. III.

De radice unde sumitur major vel minor gravitas peccatorum.

41 SUpponitur in titulo, non omnia peccata esse æqualia: aliàs non inquireremus, Quodnam sit gravius alio? Suppositum est certum inter Catholicos contra Stoïcos, Ciceronem & Jovinianum, quos refutant Curiel 1.2.q.73.§.1. Vasquez disp.99. cap.1. Isti asserebant, omnia peccata esse paria, Unde Jovinianus addebat, pœnam inferni omnium damnatorum esse æqualem; sed hic error rejicitur ex illo Joan. 19. ubi Christus Dominus dixit Pilato: *Qui me tradidit tibi, majus peccatum habet, &c.* Et 1. à Corinth. 1. *Auditur inter vos fornicatio, qualis nec inter gentes.* Supponit Scotus 2-dist. 37-num. 9. Et licet inter Catholicos hoc sit certum, dubitant tamen Scholastici circa rationem, quâ S. Thomas 1. 2.q.73.art.3. in corpore utitur ad hoc probandum; sed Quidquid sit de efficacia ejus: nam Vasquez cap.2. & 3. multum laborat in ea expendenda, & Oviedus controvers. 3. punct. 1. num. 2. ait: indigere subtili & benigna interpretatione, ut ejus efficacia subsistat. Probatur facilè juxta principia Scotica: scilicet *peccatum consistere in privatione rectitudinis debitæ*: nam licet in ratione privationis demus, unum peccatum non esse majus alio: quia omnes privationes sunt æquales, quæ erat ratio Stoicorum (Quod non admitto: nam cum formæ quarum sunt privationes susceipiant magis & minus, sic & privationes erunt inæquales;) Tamen potest deberi uni actui major rectitudo quam alteri: verbi gratiâ, major rectitudo debetur actui amoris Dei, quàm temperantiæ; Et ratione carentiæ majoris debiti una privatio rectitudinis esset major aliâ. Audi Scotum 4. dist. 50. q.6. num. 16. *dico quòd ratione habitus quem negat privatio, non est major una quam alia* (loquebatur de pœna vermis) *sed ratione malitiæ, & majoris boni, quo privat.*

Nec obstat Basilius in regulis brevioribus responsione 263. dicens in novo testamento nunquam reperiri peccata inæqualia. Nam Vasquez & Oviedus dicunt, loqui Basilium in ordine ad privationem Beatitudinis: nã in hoc non legitur in Evangelio inæqualitas inter peccata in sensu composito: quia sicut stante mortali in anima non ingredimur ad gloriam, ita nec stante veniali. In se autem peccata esse inæqualia fatetur Basilius hom. 7. & 14. in Psalm. & hom. 21. ad populum.

43 Dices, Ergo pœna damni quæ est carentia beatitudinis est æqualis in damnatis. Respondeo negando consequentiam pro quo audi Scotum loco supra num. 12. *De pœna damni dico, quod non est solùm carentia: quia sic non esset pœna, sed est carentia boni apti nati inesse & convenientis quod debet inesse, nec cum hoc toto esset illa carentia pœna, nisi esset nolita & ideo oportet quod sit carentia involuntaria.* Sic infert Scotus inæqualitatem pœnæ damni, aut quia privat majori beatitudine, verbi gratiâ Judas qui fuit Apostolus majorem beatitudinem haberet, si non damnaretur, quàm alius damnatus; aut quia est magis nolita carentia propter obstinationem in malo: verbi gratiâ magis involuntaria & nolita est Lucifero carentia beatitudinis quàm Daciano.

Conradus & Ferrara relati à Vasquez supra cap.5. quamvis fateantur inæqualitatem peccatorum; Tamen dicunt, quod si peccatum sit contra præceptum positivum, respectu talis præcepti omnia peccata esse æqualia; intelligendo scilicet respectu eiusdem

præcepti: nam reſpectu diverſorum non poſſunt non fateri imparia peccata: Quis enim dicet, non eſſe gravius peccatum, communicare non iejunum, quam omittere recitationem officij Divini. Sed adhuc reſpectu eiuſdem præcepti probatur inæqualitas peccatorum; Et hoc quidem experientia: nam quis dicet: non graviùs peccare, qui omittit miſſam die feſto ſcienter & volens, quàm qui occupatus in ludo habuit ignorantiam craſſam? Sic ait Oviedus num. 7. majus peccatum fore, communicare poſt crapulam, quàm poſt moderatum cibum: quia magis (inquit) vrget præceptum quando circunſtantia illius fini magis opponitur, licet ſemper ſit circa idem indiviſibile obiectum, quapropter tranſgreſſio poteſt dici major non extenſivè, ſed quaſi intenſivè.

§. I.

De gravitate peccatorum deſumpta ex oppoſitione cum digniori virtute.

NOtandum cum Curiele 1. 2. q. 73. art. §. 1. in peccato eſſe ſuam quantitatem, non quidem propriam de prædicamento Quantitatis, ſed in latiori ſignificatione: nam deuteronom. 25. dicitur: *Pro menſura peccati erit & plagarum modus*: Ecce ponitur Quantitas menſurabilis: Propterea conſiderat Curiel triplicem quantitatem menſurabilem in peccato, eſſentialem, quæ eſt ipſa deformitas ſumpta à virtute, quam lædit: ſecunda eſt accidentalis, quæ potiùs dici poteſt gradualis: nam conſiſtit in deformitate ſumpta per ordinem ad cauſam deficientem: Tertia ſecundum multitudinem circunſtantiarum, quæ ex fine operantis eveniunt peccato.

44 Rurſus Notandum & ſupponendum eſt: Intra eamdem ſpeciem illa eſſe graviora peccata, quæ magis ſunt voluntaria; Et cum major conatus voluntatis ortus ex intenſiori & majori deliberatione arguat majus voluntarium, peccata quæ procedunt ex metu, ex paſſione, & ex violentia, erunt minùs gravia: Opera enim procedentia ex metu (dum non ſit cadens in virum conſtantem: nam hoc pacto non ſunt peccata) appellantur à Scoto 4. diſt. 29. quæſt. 1. num. 4. & à S. Thoma 1. 2. q. 6. art. 6. mixta ex voluntario & involuntario. Ab hac regulâ excipe peccata ex ignorantia affectata, quæ fere ſemper ſunt majora. Inter hæc autem opera procedentia ex infirmitate, cũ opus procedens ex metu magis ſit voluntarium, quàm procedens ex ignorantia ſupina. Et facta ex tali ignorantia ſint magis voluntaria quàm facta ex paſſione, & hæc quàm facta ex violentia (dũ hæc non ſit violentia ſimpliciter, quæ cũ cauſet involuntariũ sẽper excuſat à peccato.) Inde eſt, quòd peccata ex violentia erũt minus gravia, Secundò, peccata ex paſſione erunt magis gravia illis. Tertiò, ex ignorantia erunt graviora vtriſque. Quartò: magis grauia erunt tribus aſſignatis peccata ex metu. Item certum eſt: eò gravius eſt peccatum ex parte finis, quò iſte fuerit deterior: ſit ergo. 1. dubium.

45 Sit primum dubium: *Vtrùm eò ſint graviora peccata, quò majus nocumentũ adducunt?* Dupliciter evenit nocumentum vel ut præviſum & intentũ à peccante, vel quin prævideatur & intendatur, primo modo aggravat, & eò majus & gravius erit peccatum, quò majus ſit nocumentum: Vnde bene Curiel vbi ſupra art. 8. dub. 5. §. 2: aſſerit, gravius peccatum eſſe, inducere mulierem ad peccandum, quàm occidere, ſi id fiat, prævidens & volens in ea damnum peccati; Non tamen ſi nec prævideatur, nec intendatur directè vel indirectè: nam primo modo opponitur altiori charitati, quæ eſt ad animam, quàm charitati reſpicienti vitam corporalem; at verò ſecundo modo non eſt circunſtantia ſingularis intenta, & ſic nec aggravat malitiam. Quod ſi dicas: Ergo gravius peccatum erit, inducere ad peccatum veniale ex intentione damni proximi, quam occidere hominem. Vaſquez diſp. 102. cap. 7. num. 24. dicit, mortale eſſe inducere ad peccatum veniale ex intentione damni proximi, ſic concedit conſequentiam; ſed exiſtimo, ſolum eſſe veniale ob parvitatem materiæ, quare non eſt tam grave, ac occiſio: quia licet opponatur maiori fini, leuiter tangit finem. Sed inſtabis: Occiſio adducit damnum irreparabile; ſed intendere damnum ſpirituale, non eſt irreparebile:

cum

cum detur contritio & sacramenta, quæ sunt remedia peccatorum: ergo gravius peccaret occidens. Respondetur: Illum, qui vult directè ruinam spiritualem proximi, quantum est ex se velle efficaciter damnum & irreparabile: propterea licet in effectu reparabile sit damnum, tamen ex affectu inducentis irreparabile consideratur: ex hoc est grauissimum & tale ab omnibus iudicatur peccatum scandali: nimirum inducentis, suadentis vel mandantis.

46 Secundum dubium est: *Vtrum peccata spiritualia sint graviora Carnalibus?* Respondetur: Per se illa graviora esse, Per accidens tamen posse esse carnalia graviora spiritualibus: ita Scotus 2. dist. 21. q. 2. num. 4. Et probatur: Carnalia procedunt ex passione & impulsu appetitus sensitiui, spiritualia vero fere semper ex malitia, ergo spiritualia grauiora sunt carnalibus. Quod autem per accidens carnale possit esse gravius spirituali, probatur: nam contingere potest, spirituale procedere ex ignorantia, carnale verò ex plena scientia.

Dices: Adulterium est peccatum carnale, furtum spirituale & tamen illud ex ratione sua ex lib. Proverb. 6. n. 30. est gravius isto: ergo &c. Respondetur: Adulterium & esse peccatum carnale pro parte qua opponitur castitati, & spirituale qua opponitur iustitiæ: sic quid mirum puniri maiori pœna duo peccata specie distincta inclusa in adulterio, quam unum peccatum imbibitum in furto? Vnde quando Augustinus sæpe super Levitic. repetit: Diabolum plus quàm de aliis peccatis gaudere de luxuria nostra, hoc non est quia luxuria sit gravius; sed quia in luxuria difficilior est cautela ad non cadendum & propositum ad se corrigendum.

46 Tertium dubium & principale est: *Vtrum peccata quæ digniori virtuti opponuntur sint grauiora?* Circa hoc omnes supponunt & fatentur: quòd cum peccatum veniale solum leviter lædat virtutem, licet peccatum mortale sit oppositum virtuti minus perfectæ quàm veniale, in quolibet eventu minimum peccatum mortale gravius est quolibet quantumvis maiori veniali: nam supremum infimi, ut ait Scotus 4. dist. 49. quæst. 5. num. 4. nunquam æquat infimum supremi; Et veniale semper est levis offensa, quæ relinquit intactam amicitiam Dei; mortale verò est gravis offensa amicitiam Dei dissoluens: Quis enim dicet fornicationem oppositam castitati, quæ est minor virtus quàm iustitia, non esse gravius peccatum quàm furtum vnius regalis? licet furtum opponatur iustitiæ digniori virtuti, quàm castitas. In hoc sensu dicunt omnes, ex circunstantiis posse contingere, quod sit gravius peccatum, licet non opponatur digniori virtuti: similiter dicendum est cum Palao tom. 1. tractat. 2. disp. 3. punct. 4. posse contingere ex extensione & multiplicitate peccatorum per accidens graviùs peccare, etiam si peccatum non sit oppositum altiori virtuti: Ad quod facit illud Augustin relati in c. *Quæro* 6. quæst. 1. vbi S. Doctor ait: Inter ignorantem hæreticum & scienter avarum, & inter hæreticum bene viventē moraliter & catholicum in sceleribus viventem, non audere dicere, quis eorum gravius peccat. Ad Quæsitum ergo tam clarè loquitur Scotus 2. dist. 37. num. 9. vt nullam ambiguitatem relinquat: dicit enim: *Illud peccatum esse gravius ex genere, quod opponitur rectitudini meliori, illa autem est melior, quæ est fini immediatior cæteris paribus.* Itaque dicendum est, illud esse gravius peccatum ex se, quod digniori virtuti opponitur, licet per accidens possit esse minus grave ratione circunstantiæ oppositum digniori virtuti.

Dices: omissio amoris Dei, quando præcipitur, ideo est peccatum, quia excludit bonum amoris præcepti, & tamen non est tam mala quam blasphemia quæ opponitur religioni, quamvis hæc sit imperfectior virtus quam charitas, cui opponitur illa omissio, ergo falsa est assertio nostra. Respondetur negando consequentiam: quia debet intelligi *cæteris paribus*: Vnde quia non propterea præcise blasphemia est peccatum, quia opponitur religioni, sed propter positivam disconvenientiam quam habet ex se, propter quam certè appareret mala, quamvis non esset possibilis aut bonus cultus Dei: vnde & de facto prohibetur, quando non præcipitur cultus: quia illa semper & pro semper prohibetur: hic non semper præcipitur; at verò omissio præcise

est

eſt mala, quia excludit amorem, vnde non eſt mala, niſi quando præcipitur amor; Et ſic cætera non ſunt paria.

47 Inquires *Quando peccata ſunt diverſæ ſpeciei, & non ex eo quòd excludant perfectiorem virtutem. Quomodo cognoſci poſſit: Quodnam ſit gravius?* Reſpondetur, id colligi poſſe, ſicut colligitur de ipſis virtutibus, quænam ſit alterâ perfectior, nempe vel ex eo quòd id apparet ex terminis, ſicut apparet quòd amare Deum ſit perfectius quàm amore creaturam; vel ex eo quòd id concludatur aliquo diſcurſu certo aut probabili. Nec meo iudicio facilius eſt id cognoſcere de virtutibus quàm de vitiis ſeu peccatis. Vnde videri poſſet fruſtraneum, ut id cognoſcatur de his, recurrere ad illas.

Vt verò particularior de hac re notitia habeatur, advertunt Doctores: ex peccatis extremis virtuti mediæ oppoſitis, ſi illa virtus cohibeat hominem ab aliquo extremo, ut facit temperantia ac humilitas, illud eſſe graviùs quod excedit medium virtutis. Vnde graviùs peccat excedens in comedendo, quam deficiens à comedendo, quantum medium requirit. Quando verò virtus impellit hominem ad agendum, vt facit fortitudo, peccatum eſt gravius quod cohibet à medio, quàm quod excedit ipſum, & propterea timor majus peccatum reputatur, quàm audacia, cæteris paribus.

Sed Contra, quia malè videtur ſupponi, dari tales virtutes, quarum quædam impellant, & quædam cohibeant: nam omnes tales videntur æque impellere ad medium, & æque cohibere ab exceſſu. Reſpondetur tamen, Quod quamvis hoc verum ſit, nihilominus illæ dicuntur impellere, quarum actus principalis eſt poſitivus: ut eſt fortitudo, cuius actus principalis eſt aggredi pericula; & liberalitas, cuius actus principalis eſt dare quod poteſt honeſte dari; Illæ vero dicuntur cohibere quarum principalior actus eſt non facere aliquid: ut eſt temperantia in cibo aut potu, cuius actus eſt non excedere in cibo & potu, Et humilitas, cuius præcipuus actus eſt non appetere honores inhoneſtè. Hoc autem ſuppoſito poteſt dari ratio, cur vitia impellentia ſupra medium virtutis hoc modo impellentis, & vitia retardantia à medio virtutis cohibentis ſint pejora: Quia habent minorem convenientiam cum virtute. Certum eſt enim audaciam habere majorem ſimilitudinem cum fortitudine quoad actum principalem eius, quàm timorem; Et prodigalitatem cum liberalitate, quàm avaritiam; ſimiliter vitium retardans ab honoribus acceptandis, & à comedendo quantum debet comedi habet majorem proportionem cum humilitate & temperantia, quàm ſuperbia, aut intemperantia: Hæc eſt doctrina deducta ex Ariſtotele 3. Ethicor. cap. 8.

§. II.

De gravitate peccatorum deſumpta à Circunſtantiis.

NOta, diverſimodè vti hac voce *circunſtantia* Theologos, Rethores ac juriſperitos: nam Rethores circunſtantiam vocant ſignum ex quo ſumitur argumentum accuſandi vel excuſandi, de quo Quintilianus lib. 5. cap. 10. Juriſperiti circunſtantiam appellant motiva ex quibus iudicatur reus majori vel minori pœnâ puniendus. Theologi verò & Philoſophi morales circunſtantiam definiunt eſſe: *accidens circunſtans actum humanum in ſuo eſſe ſpecifico conſtitutum*. Et cum actus humanus non ſolùm in eſſe phyſico ſed etiam in eſſe moris ſit liber, duplex erit circunſtantia, alia propria actus humani conſtituti in ſpecie phyſica, alia conſtituti in ſpecie moris. Rurſus cum ſpecies moris ſit duplex: nam alia eſt in linea boni, alia in linea mali, circunſtantia actus humani alia erit bona, alia mala.

Et licet D. Bonaventura 4. diſt. 16. dub. 9. quatuordecim fere aſſignet circunſtantias Major 4. diſt. 17. quæſt. 4. ponat octo. Noſter Montepiloſus diſp. 8. de Bonit. & Malit. art. 3. ſtatuat ſex. Communis tamen Doctorum ſententia cum D. Thom. quæſt. 7. art. 3. & Scoto inferiùs citando, ſeptem ponit eſſe circunſtantias actus humani: videlicet, *Quis, Quid, ubi, quibus auxiliis, cur, Quomodo, Quando. Quis* ſignificat ſtatum, An ſit ſacerdos vel coniugatus. *Quid* indicat eventum ſequutum ex actione: verbi gratiâ occido Petrum ſciens ex mea occiſ-

ſione

sione relinquendam suam uxorem expositam ad luxuriam: *Vbi* significat locum. *Quibus auxiliis* notat medium, quod appositi ad actionem: verbi gratiâ, si ad furandum volui occidere, vel indicat complicem. *Cur* significat finem non operis, sed operantis. *Quomodo* significat modum actionis, verbi gratiâ, An fuit opus ex metu vel ex violentia, ex ignorantia vel indeliberatione. *Quando* notat qualitatem temporis, an die festo vel feriali, &c. Et quamvis Scotus quodlibet 18. num. 6. non indicet vel assignet explicitè omnes septem circunstantias, tamen eas posuit, 2. dist. 40. num. 3. ubi & dividit circunstantias in intrinsecas & extrinsecas, quibus terminis utitur Curiel quæst. 55. artic. 3. dub. 2. illæ sunt quæ sequuntur actum ratione finis, istæ verò quæ adventitiæ sunt. Circunstantia *Quoties* non est proprie circunstantia, sed potiùs significat numerum peccatorum. Tandem omnes Theologi & summistæ ponunt duplex genus circunstantiarum, alias non mutantes speciem, & sunt illæ quæ non transeundo in objectum relinquunt actum intra eãdem speciem, alias verò mutantes speciem, & sunt quæ transeunt in objectum de quibus dicemus infra Quæstione 21. à num. 29. & communiter Theologi ad 2. 2. tractatu de Bonit. & Malit. Sit ergo primum dubium.

48 *An ut circunstantia aggravet peccatum debeat esse aliquo modo volita?* Hic supponenda est doctrina communis, tractatu de peccatis, ubi assignando, cur rationes transcendentes peccata non augeant malitiam in illis, dicitur, Quod aliqua adveniunt actui humano ex fine operis, aliqua ex fine operantis, illa nec augent nec mutant specie malitiam, cum plura pertineant ad substantiam actus & reliqua sint modi intrinseci inseparabiles, quæ reperiuntur in omni peccato: verbi gratiâ, inobedientia in furto, cum non est directè vel indirectè vel interpretativè volita, violatio obedientiæ est furtum, in homicidio est homicidium, in fornicatione est fornicatio. Quare sicut ens vel aliqua ejus proprietas transcendens ut contrahitur ad rationem individualem nec auget nec minuit individuum: nam ens in Petreitate est Petrus, in rugibilitate est leo, &c. ita rationes trascendentes peccatum, quæ vocantur circunstantiæ generales nec augent nec minuunt, dum non sunt ex fine operantis aliquo modo volitæ; at verò circunstantiæ particulares & quæ solùm adveniunt actui ex fine operantis petunt distinctam volitionem, ut imbibantur in substantia actus.

Respondeo ergo ad dubium; *Nullam ex circunstantiis aggravare, nisi specialiter sit aliquo modo volita?* Probatur, Qui furtum committeret ex bonis Ecclesiæ, ignorando invincibiliter esse bona Edclesiæ non læderet virtutem religionis, nec illud furtum esset sacrilegium; sed non esset sacrilegium secundum omnes, quia ignorantia facit circunstantiam rei sacræ non esse formaliter nec virtualiter nec interpretativè volitam, ergo ut circunstantia aggravet, debet esse aliquo modo volita, ergo cum non sit volita; dum non ex fine operantis dirigitur, non aggravabit peccatum, nisi dum dirigitur ab operante.

Dices: Etiamsi quis non intendat furtum ex bonis Ecclesiæ, tamen eo ipso quod scit ea bona esse Ecclesiæ & talia bona furatur, lædit religionem, quia ex fine operis vult lædere religionem, ergo etiam circunstantiæ generales ex fine operis sunt saltem interpretativè vel indirectè volitæ. Respondeo negando paritatem: quia in casu antecedentis, finis præcepti & motivum prohibens furtum in Ecclesia est religio; at circunstantiæ generales seu virtutes quibus videntur oppositæ non sunt motivum prohibens, & sic ex fine operis non læditur virtus specialis: Verbi gratiâ, Prohibet Deus furtum, motivum hujus præcepti non est jus obedientiæ, nisi solùm jus justitiæ

49 Dubium secundum: *Quo pacto circunstantia dans speciem mali possit constituere actum sub duplici specie distincta in genere moris?* Hoc dubiũ discutit cum aliquali confusione Curiel q. 18. ar. 10. & q. 73. art. 7. dub. 1. ubi docendo, posse unũ numero actum habere duas malitias specie distinctas, nõ explicat, quomodo hoc fieri potest, sed solùm impugnat Conradum asserentẽ compatibile

compatible eſſe, unam malitiam eſſe cum alia, quia una ſe habet ad aliam tamquam genus ad differentiam, Quod eſt contra omnem bonam metaphyſicam: Quis enim dicit unam differentiam ſimul contrahere duplex genus infimum? Verbi gratiâ, pono adulterium, cuius differentia ſpecifica eſt injuſtitia, ergo ſimul contraheret adulterium genus infimum iniuſtitiæ & genus infimum fornicationis. Hoc punctum difficulter decidi poteſt ab auctoribus identificantibus formalem malitiam & entitatem poſitivam. Reſpondeo igitur iuxta noſtra principia videlicet quod malitia formalis accidentaliter advenit entitati phyſicæ actus vel omiſſionis; Et ſupponendo (ut communior fert opinio) inuariatam ſubſtantiam actus tranſire de bono in malum; ſicut in Phyſicis idem numero ſubiectum poteſt habere duo accidentia ſpecie diſtincta, dum talia accidentia ſunt ſubordinata & non dicunt oppoſitionem directam: verbi gratiâ, idem lac eſt album & dulce, Ita dico in præſenti, eamdem numero ſubſtantiam actus poſſe habere duas malitias ſpecie diſtinctas: quia ipſæ malitiæ inter ſe non opponuntur directè, & ſubordinantur in actu.

Dices, Ergo ille actus erit duplex peccatum. Reſpondeo diſtinguendo conſequens pro materiali nego, pro formali concedo: ſicut homo ſapiens & albus pro materiali non eſt duplex concretum, licet ſit pro formali duplex: nam aliud eſt concretum *Sapiens*, aliud *album*. Inſtabis: Non benedicitur, hominem album & ſapientem eſſe unum pro materiali, & duplex pro formali, ergo nec bene dicitur, peccatum eſſe unum pro materiali & duplex pro formali. Reſpondetur, diſparitatem eſſe: quia ly homo non reduplicat ſuper formam conſtituentem album & ſapientem; at ly peccatum reduplicat & ſupra entitatem phyſicam & ſupra formale conſtitutivum, quæ eſt carentia rectitudinis debitæ.

50 Dubium tertium eſt. *Vtrùm circunſtantiæ, quæ non mutant ſpeciem, conſtituant in actu unam numero vel duplicem numero malitiam?* Conradus 1.2. quæſt. 73. art. 7. concedit, circunſtantias aggrauantes dare diſtinctas numero malitias; Sed ſi hoc eſſet verum, quantumvis minima circunſtantia aggravans eſſet in confeſſione aperienda, & confeſſio fieret ſacrilega, dum non aperiretur circunſtantia quantumvis minimè aggrauet, quod dici nequit; Immo oppoſitum, ſcilicet circunſtantias quantumvis notabiliter aggravent, dum non mutant ſpeciem, non eſſe neceſſariò confitendas cum fere innumeris auctoribus probat Diana 1.p. tractat. 7. reſolut. 1. Reſpondeo ergo ad dubium cum Curiele quæſt. 73. art. 7. circunſtantias aggravantes non multiplicare numero malitiam: Ratio eſt: nam ut diximus ſupra num. 36. per ordinem ad diſtinctam numero deliberationem multiplicatur individualiter malitia; ſed circunſtantiæ aggravantes novam deliberationem non arguunt, ergo non duplicant numero malitiam. Dices Quotidie contingit nova deliberatio in circunſtantia aggravante. Reſpondeo in hoc caſu non eſſe circunſtantiam, ſed novum obiectum novæ deliberationis.

51 Dubium quartum eſt: *Vtrùm circunſtantia mutans ſpeciem aggrauet malitiam intra latitudinem proprij actus?* Verbi gratiâ, Furtum rei ſacræ, Inquiritur, An ſit in ratione furti graviùs peccatum ratione lædendi virtutem juſtitiæ, quàm aliud furtum rei non ſacræ?

Reſpondeo affirmative: quia ſicut in ratione virtutis eſt perfectior temperantia verbi gratiâ, jejunium quod fit propter Deum ſummè dilectum, quàm quod fit ob metum gehennæ, ita in ratione furti gravius erit rei ſacræ quàm non ſacræ. Dices, qui jejunat ob inanem gloriam, non lædit virtutem abſtinentiæ, ſed humilitatem, ergo qui furatur rem ſacram non lædit iuſtitiam ſed religionem. Reſpondeo negando antecedens: quia cum omnis virtus conſiſtat in medio, lædituir abſtinentia non quidem per exceſſum ſed per defectum finis recti, quẽ debebat apponere & nõ appoſuit. Vrgebis, jejunans ob inanẽ gloriã adimplet præceptũ de abſtinentia, ergo non lædit virtutem abſtinentiæ. Reſpondetur diſtinguendo antecedens; adimplet ideſt non peccat cõtra abſtinentiã per exceſſum concedo antecedens; adimplet id eſt non peccat per defectũ nego antecedens. Quare faciens opus præceptum ob malũ finem: verbi gratiâ

tiâ audiens missam ad furandum, non satisfacit confessioni, si dicat, furtum commisi, sed debet dicere, audivi missam ad furandum. Similiter qui solvendo debitum suæ vxori intra Ecclesiam peccat sacrilegio iuxta superiùs dicta, non satisfacit confessioni, si dicat, cõmisi sacrilegium, sed tenetur dicere: commisi sacrilegium solvendo debitum vxori intra Ecclesiam. Et hæc est doctrina communis & magis certa & secura in praxi, ergo ideo est quia intra eamdem speciem aggravatur peccatum ex circunstantia.

52 Dubium quintum est: *Vtrùm aggravetur peccatum ratione personæ, in quam peccatur?* Non deciditur hic difficultas illa gravissima ex tract. de Incarnatione: Vtrùm peccatum in ratione offensæ crescat ex dignitate personæ offensæ? In alio ergo sensu inquiritur, Ad quem suppono, quòd dupliciter potest tangere peccatum personam in quam peccatur, *primò* tangendo dignitatem & personam, *secundò* solùm personam: Hoc secundo modo inæqualitas personarum aggravat malitiam: sic secundum se gravius erit peccatum in Deum quàm in creaturam, & graviùs in Angelos quàm in homines. Circa primum potest illa conditio personæ in quam peccatur dupliciter considerari vel relinquendo peccatum intra eamdem speciem. Verbi gratiâ, intra speciem sacrilegij est homicidium Episcopi & Sacerdotis, vel extrahendo peccatum ad novam speciem malitiæ. Verbi gratiâ, votum extrahit luxuriam ad sacrilegium. Dico ergo, solùm tunc aggravari peccatum ex circunstantia personæ in quam peccatur, quando vel major est persona in entitate substantiali, vel quando lædendo personam, læditur conditio seu dignitas. In hoc puncto non potest assignari regula generalis: nam per accidens contingere potest ex alia circunstantia graviùs peccari, etiamsi conditio seu dignitas personæ sit inferior: Verbi gratiâ, graviùs peccat occidens peccatorem ratione nocumenti animæ quod sequitur, quàm occidens justum, licet ratione gratiæ iustus sit propinquior Deo; similiter graviùs peccatum est furtum, quo offenditur pauper, quàm dives, licet conditio divitis faciat illum esse potiorem partem Reipublicæ, & sic in similibus.

53 Dubium sextum est: *Vtrùm difficultas operis augeat vel minuat malitiam?* Respondeo affirmativè, sive difficultas proveniat ex natura operis, sive ex conditione operantis, ex eo scilicet quod ob habitum oppositæ magis avertatur ab actu malo: probatur, quia major difficultas arguit maiorem conatum voluntatis: Et quia sicut in exercitio virtutis qui plus laborat, cæteris paribus, plus meretur, ita qui plùs laborat in malo faciendo, plus demeretur, & consequenter magis peccat, cæteris paribus. Et Confirmatur *primò*, quia quo magis tentatur quis, eò minus peccat, ergo quo minùs tentatur, eo magis peccat; sed quò actus malus est difficilior, eò minus tentatur, ergo eò magis peccat. Confirmatur *secundò* contra quemdam Scotistam, qui negat augeri malitiam, quando difficultas oritur ex conditione operantis: nam eadem prorsus est ratio de vtroque. Dices: hinc sequeretur, quòd melius esset peccantibus non habere habitus virtutis, quod videtur absurdum. Respondetur negando sequelam: nam licet quantùm ad elicitionem illius actus esset ipsis fortè melius non habere, tamen absolutè est ipsi longè melius habere: quia per illos retardatur ab actu malo & adiuvatur ad bonos; Et hoc est ipsi sine dubio melius, quàm eis carere.

54 Dubium septimum est: *Vtrùm ex circunstantia causæ aggravetur vel minuatur peccatum?* Loqui possumus vel de causa quæ efficit positivum peccati, vel de causa finali scilicet de fine operantis, vel de causa incentiva ad peccatum: de finali est certum aliquando mutare speciem, aliquando intra eamdem speciem minuere: verbi gratiâ, cum quis furatur, ut det eleemosynam, aliquando augere, vt si quis eligendo furtum, illud exequitur in paupere. De causa autem efficiente positivum peccati, certum est etiam ex ea aggravari vel minui malitiam: nam ut bene Palaus tom. 1. tractat. 2. disp. 3. puncto. 5. num. 3. ratione intensionis vel durationis vel extensionis obiectivæ fit gravius

peccatum; ſed intenſio, duratio, & extenſio obiectiva pendent à voluntate, ergo ſecundum circunſtantiam cauſæ poteſt aggravari vel minui malitia. De cauſa incentiva ad peccandum, videlicet ex infirmitate & paſſione longa poſſet eſſe diſputatio, quam pro præſenti quæſtione omitto; ſed quoniam ex vehemẽti paſſione ſolet nonnunquam excæcari intellectus, libuit hic dubium appendix apponere circa errorem vel defectum, qui ut in plurimum præcedit in intellectu ut voluntas peccet, cuius ſolutionem diligenter indagabimus in gratiam ſubtilis Doctoris noſtri Scoti propugnatoris maximi pro libertate voluntatis & independentia eius ab intellectu tamquam à radice ſuæ libertatis, ſit ergo.

DVBIVM APPENDIX

Vtrùm ad omne peccatum prærequiratur error vel defectus aliquis in intellectu?

SEnſus Quæſtionis eſt: Vtrum cum ego committo furtum, verbi gratiâ, antequam habeam volitionem deliberatam furandi, neceſſariò præcedat error, non quidem pertinens ad voluntatem ſed ad ipſum intellectum prout directivum illius actionis: cum enim nihil ſit volitum quin præcognitum; Quærimus vtrum illa præcognitio præcedens conſenſum voluntatis peccaminoſæ, neceſſariò debeat includere defectum aliquem? Quæ controverſia iam fuit celebris temporibus Ariſtotelis inter ipſum & Socratem, vt conſtat ex 7. Ethicor. c. 2. Et ſuppono, regulariter, moraliter ſeu ut in plurimum ante omnem actum peccati præcedere in intellectu peccatoris defectum aliquem in cognoſcendo ſive erroris ſive inconſiderationis: quia regulariter ſaltem præcedit defectus conſiderationis plurium motivorum, quæ ut in plurimum retraherent voluntatem ab affectu peccandi, aut defectus perfectionis ſeu vivacitatis conſiderationis, ex quo malitia minus vivaciter ſeu efficaciter conſideratur, quàm delectabilitas (ſi verè iſte eſt defectus, ut inferiùs attingam.) Eſt ergo controverſia magis ſpeculativa quàm practica, (quam ut dixi in gratiam Magiſtri noſtri Scoti tractamus) ſcilicet. Vtrùm ſit ſimpliciter ſeu phyſicè neceſſarium præcedere in intellectu defectum aliquem ad omne peccatum?

55 Sit noſtra concluſio: *Poteſt contingere defectus aliquis in voluntate, quin contingat vllus in intellectu. Quare ſtante perfectâ ſcientiâ poteſt voluntas peccare*, ita Scotus pluribus in locis præſertim 3. diſt. 36. num. 14. Quod fundat Scotus in Auguſtino ad illud Pſal. 123. *Forte vivos deglutiſſent nos*, vbi Sanctus Doctor ait: *Hi ſunt qui vivi abſorbentur, qui ſciunt malum eſſe & linguâ cõſentiunt, abſorti moriuntur* Et ad illud Pſalm. 68. *Fiat menſa eorum coram ipſis* &c. *Quid eſt vitiis conſentientes, niſi ſcientes non debere conſentire.* Quod videtur conſonum verbis Jacobi in ſua epiſtola cap. 4. *Scienti bonum & non facienti peccatum eſt illi.* Cum Scoto ſunt Lychetus, Baſſolius Rada & Alij Scotiſtæ. Item ex extraneis Suarez, Molina, Becanus, Hurtadus & alter Hurtadus Complutenſis diſp. 5. diff. 13. In re etiam conſentit Oviedus infra impugnandus tract. 6. controverſ. 6. puncto 5. num. 44. Probatur primo ex Auguſtino in Pſalm. 54. *Cum ſcis malum eſſe quod facis, & tamen facis, Nonne vivus deſcendes ad inferos?* Et concione 2. in Pſalm. 68. *ſunt tales qui inquitatem ſuam noverunt & in ea pertinaciſſimi perſeveraverunt.* Rurſus eſt quidam articulus Pariſienſis, qui ut errorem damnat hanc propoſitionem: *ſtante ſcientiâ in vniverſali & in particulari voluntas non poteſt velle oppoſitum.*

Reſpondet Curiel quæſt 77. art. 2. dubio vnico §. 6. intelligi de ſcientia ſpeculativa, non verò de practica. Sed Contra: quia tam Auguſtinus quàm articulus Pariſienſis loquuntur de cognitione in ſenſu, quo ventilatur difficultas; ſed ſecundum Curiel §. 1. controverſia eſt de cognitione ut directiva, quæ proprie eſt practica, ergo loquuntur de ſcientia practica. Præterea probatur Concluſio: Ariſtoteles 3. de Anima hanc differentiam ſtatuit inter incontinentem & continentem, quod ſtante in vtroque æquali dictamine rationis, vnus obedit, altero repugnante: ergo cum continens obediat ex perfecta ſcientia practica, incontinens peccabit cum tota ſcientia.

Si

Si dicas, loqui Aristotelem de scientia & intellectu in universali, non autem in particulari. Contra loquitur de scientia ut in utroque dictat æqualiter; sed judicium in continente non est scientia in universali, sed in particulari: ut patet ex contextu Aristotelis, ergo neque in incontinenti erit scientia solùm in universali, sed plena scientia in particulari.

56 *Secundò* probatur ratione: Demus intellectum assentiri huic syllogismo: Omne peccatum est vitandum; sed fornicatio illicita est peccatum, ergo vitanda; assentiente intellectu huic conclusioni, vel voluntas est proximè potens ut eligat fornicationem, vel nõ potest illam eligere usque dum veniat judicium excæcans intellectum. *Primum* dat intentum: tunc enim voluntas non indiget alio, ut erumpat in actum liberum, quando sine illo est proximè potẽs; sed per te stante plenâ scientiâ ex assensu ad illam conclusionem voluntas est proximè potens absque inconsideratione superaddita ad eligendam fornicationem quæ est peccatum, ergo sine defectu ullo in intellectu stat peccatum in voluntate. Si dicatur *secundum*, ergo voluntas non eligit peccatum, quia sua sponte se determinat, sed quia defectus intellectus facit illam determinari; Nec voluntas eligit bonum, nisi quia plena consideratio illam determinat, quod non est tutum. Probatur *tertiò*: Si non posset absque defectu intellectus voluntas eligere peccatum: maximè quia cum attrahatur à malo, in peccato nulla detur ratio, quæ sine errore vel inconsideratione intellectus possit proponi ut bona; sed sine ullo errore potest intellectus proponere in peccato sufficientem bonitatem eligendam, ergo sine defectu intellectus potest voluntas peccare: minor probatur, quia non solùm bonitas honesta, sed etiam bonitas utilis & delectabilis sunt sufficientes bonitates ut moveant voluntatem ad electionem; sed sine ullo errore potest intellectus proponere voluntati furtum ut bonum utile, fornicationem ut delectabile, ergo sine ullo errore potest intellectus proponere voluntati sufficiẽtem bonitatem eligendam in peccato.

Sed Dices cum Oviedo supra: Quod si voluntas ante quàm determinetur ad peccandum, haberet judicium ex parte intellectus de disconvenientia quam habet peccatum cum Deo, natura rationali, de pœnis inferni & alijs inducendis per peccatum, non peccaret. Responderi posset: Quod hoc non est dicere: non posse peccare, sed quod non peccaret ex metu pœnarum. Sed Contra & melius ibidem idem Oviedo: Quia stantibus prædictis judicijs de pœnis ad quas exponunt peccata, &c. nulla delectabilis bonitas possit proponi ab intellectu: nam re verâ experimur dictum politicum: *Donde monta mas el pesar que el gusto, no puede aver deleyte*: Quod ponderat Lyra ad illa verba 2. Regum 13. *Et exosam eam habuit*: Cum enim (ait Lyra) Amnon deflorando Thamarem sensisset majorem Dolorem quam delectationem, non potuit delectari in illo actu venereo, & sic ex dolore odio habuit illam. Sed Respondetur: Quod bonitas delectabilis inferens secum incommodum quod vitari potest, non tollitur per majus malum imminens, ergo cum pœnæ peccati possint vitari, poterit bonitas delectabilis sufficienter movere. Probatur ultimò & confirmatur conclusio: Quia peccatum ex malitia differt à peccato ex ignorantia, quia illud committitur à sciente sine ignorantia, & volente; istud verò ab ignorante & volente: juxta illud Lucæ 12. *servus sciens voluntatem Domini sui & non faciens vapulabit multis*. Ergo supponit Christus Dominus aliquod esse peccatum ex plena scientia; Et si ingenuè fatear veritatem, nescio quo pacto sustineri possit hæc doctrina communis de distinctione peccati ex malitia, à peccato ex ignorantia, negando conclusionem nostram.

57 Auctores contrariæ scientiæ, licet omnes in hoc puncto conveniant, quod requirant defectum in intellectu, quoties voluntas peccat, dissident tamen in explicando, quid sit ille defectus. Caietanus, Conradus, Medina & Valentia juxta sua principia de imperio practico intellectus respectu voluntatis explicato per verbum *Fac hoc* (Quod imperium dicunt esse actũ intellectus præter propositionem objecti, post quam voluntas eligit, requisitum ad executionem operis) asserunt defectum contingere in imperio isto practico: ut quando intellectus

imperat facere objectum dissonum. Sed præter quam quod hoc imperium tanquam superfluum, impossibile vel destructivum libertatis rejiciunt Suarez, Vasquez, Hurtadus & Arriaga, quos sequitur & citat Oviedus tr. 8. de Anima, puncto 5. num. 2. Et nos ex professo cum Scoto refutabimus infra Quæst. 17. à num. 40.

Etiam dato tali imperio, probo posse contingere peccatum in voluntate, quin sit defectus in imperio: Talis defectus vel evenit in imperio, quia ex se independenter à voluntate est peccatum imperans actum peccati, & hoc non: alioquin iam non esset ignorantia vel inconsideratio, sed novum peccatum; vel est defectus in imperio, quia errat imperium præcipiendo, quod voluntas justè non potest facere; Et si hoc, etiamsi erret imperium præcipiendo, poterit rectè cognoscere intellectus judicando. Rursus tale imperium secundum Thomistas datur ad executionem operis post electionem factam à voluntate, ergo supponit jam defectum in voluntate contractum per consensum: Tunc sic, ille defectus fuit in voluntate, quin præcederet defectus in cognitione practica dictante opus per vos, ergo quin subsequatur defectus in imperio, continget peccatum in voluntate. Quid enim plus habet in ratione actus intellectus practici cognitio dirigens, quàm imperium intellectus præcipens?

58 Ex antiquis Buridanus 7. Metaph. cap. 7. asseruit: Quod quoties quis peccat, licet habeat scientiam mali in communi, non tamen in particulari: verbi gratiâ qui furatur habet notitiam istius vniuersalis: Nullum furtum est licitum, non tamen istius minoris & consequentiæ; sed hæc actio est furti: ergo hæc actio est illicita. Sed Contra hoc est, quod sequeretur, neminem peccare, probatur sequela, nullum est peccatum, nisi actio sit libera; sed non proposita hac actione in particulari furandi, non est libera voluntas, ergo non peccabit: probatur minor, cum non proponitur obiectum ab intellectu, non est libera voluntas, ut patet in ignorante invincibili, ergo dum non proponitur hæc numero actio ut illicita, non est libera voluntas. Si dicas. Jam proponitur confuse, licet nõ clarè: cum cognitio speciei sit cognitio confusa omnium individuorum. Contrà, ista cognitio confusa non sufficit: alioquin sicut voluntas sequens cognitionem confusam omnium individuorum attingit omnia individua, quilibet peccans committeret omnia peccata possibilia, quæ in cognitione confusa repræsentantur.

59 Durandus 2. dist. 5. q. 1. asserit, in omni peccato supponi ex parte intellectus judicium practicum erroneum, quo intellectus judicet esse appetendum ut bonum, quod re verâ non est. In hanc sententiam ait Oviedus supra n. 35. incidisse Lorcam disp. 34. de peccatis & Curiel q. 77. art. 2. §. 5. quia ajunt, in omni peccato deficere ex parte intellectus judicium in particulari: dicit enim Curiel conclusione secundâ [Existente in intellectu absoluto & efficaci judicio practico dictante tam in universali quàm in particulari non esse exercendum actũ peccati, non potest voluntas velle ipsum.] Lorca dicit §. *his relictis*: [In omni peccato esse errorem judicium-que falsum, quo intellectus proponit illud esse eligendum quòd minimè est] Verùm contra hunc modum dicendi argumentor sic: Illud judicium falsum quod per vos præcedit actum peccaminosum: verbi gratiâ, judiciũ quo intellectus dictat voluntati, bonum esse furari, vel est assensus quo judicatur licitum furtum, Et si hoc, quilibet peccans esset hæreticus; vel est assensus quo judicatur furtum utile & fornicatio delectabilis. Et sic hoc judicium non est falsum, sed verum: nam conformatur cum objecto à parte rei.

Respondet Curiel, quod licet inclinatio sit impulsiva ad fornicationem ut ad bonum delectabile, tamen judicium non judicat illam ut bonam, sed ut fornicationem. Contrà, ergo dum intellectus non judicat aliquid contra suam mentem, non producit actum falsum, seu defectuosum; sed in illo judicio nihil judicat contra suam mentem, ergo non est defectus in intellectu. Rursus hic error judicij secundum Lorcam §. hinc patet, est judicium quo intellectus proponit majorem utilitatem in objecto peccaminoso, quàm in non peccaminoso, Et si hoc, redit argumentum: Illud judicium vel est error assentiens, & sic erit hæresis; vel solùm est mera propo-

sitio; Et si hoc, judicium verum est, nam objectum peccaminosum delectabilius est appetitui, quàm non peccaminosum.

60 Montesinos quæst.77.art.2.& 3. quæst.2.num.26.dicit: Quod qui peccat ex passione solùm habet cognitionem in communi, non verò in particulari: Propter hoc Felix tract. de peccat.tractat. 7. difficul.1.num.5. refert Montesinos cum Buridano. Sed quidquid dicat de peccatis ex passione, saltem quæst.78.art.1.quæst.1.asserit,nullum defectum evenire ex parte intellectus quoad cognitionẽ obiecti in particulari,licet cõtingat quoad cognitionẽ detrimenti spiritualis:nam si peccans adverteret detrimentũ, quod in se causat, non peccaret. In re hæc est sententia Oviedi supra citata,Contra quã argumentor sic:Plures in desperationem veniunt, etiamsi certò sciant amissuros vitam,quod est majus detrimentum temporale, quod pati potest, ergo, bene stat scientia de de iactura cum voluntate efficaci se determinandi ad eam patiendam. Si dicas, desperantem ignorare magnitudinem iacturæ: nam ipse erronèe iudicat minus malum in iactura, quàm in illa occasione propter quam se occidit; hoc statim impugnabitur impugnando Vasquez.

61 Vasquez 1.2.disp.128.cap.5.Azor lib. 4. sacrar. institut.cap.23. quæst.5. conformiter ad sua principia tractatu de Actibus humanis. Quòd ut voluntas possit efficaciter eligere objectum, debet esse efficaciùs propositum ab intellectu. Verbi gratiâ ut voluntas mea possit eligere professionem fratris Minoris, debet intellectus proponere maiorem convenientiam in hoc quod fiam frater Minor, quàm quod sim sæcularis clericus, vel Dominicanus. Nunc ait, quòd quilibet peccans habet duplicem cognitionem,vna inclinat ad peccandum, alia retrahit à peccato, ut igitur voluntas peccet,debet efficaciùs proponi obiectum peccati per illam cognitionem inclinantem. Et ita dicit, quòd semper quòd quis peccat, est defectus ex parte intellectus proponentis efficaciùs & vivaciùs obiectum peccaminosum, quàm non peccaminosum.Nunquam mihi placuit hoc Vasquez principium: tum quia iudico falsum cum Scoto 3. dist. 36. num. 4. de quo latè Oviedus controvers. 11. de Anima puncto. 6. Tum etiam quia omnino tolleret à voluntate libertatem specificationis: nam ut ex professo tractavimus in Cur. Philosophico disp.6.de Anima quæst.4.à num.38. In hoc salvatur libertas specificationis in voluntate, quod ex obiectis specie distinctis videlicet bono & malo possit eligere quodlibet etiamsi sit minùs alliciens, quod secùs est in intellectu, qui à fortiùs movente necessariò trahitur.

Sed antequam sententiam Vasquez inpugnem, probo ex sua sententia sequi, voluntatem physicè determinari, quod non concedet ipse, nam est scandalum Patrum Iesuitarum. Argumentor sic: Ponamus Dæmonem tentare me ad furtum, dictat efficaciter intellectus meus furtũ,sancta cogitatio quæ sit auxiliũ sufficiens efficaciter dictat, ne furtũ committas; vel mea voluntas infallibiliter furtum cõmittet, vel non? Si hoc, ergo æquè poterit voluntas ferri in objectum inefficaciter propositum,ac potest in propositum efficaciùs. Si primum, ergo illa efficax propositio prædeterminabit voluntatem: probatur consequentia: ideo auxilium efficax quod ponunt Patres Dominicani est prædeterminativum,quia ante omnem consensum voluntatis voluntas composita cum illo auxilio infallibiliter se determinabit circa objectum propositum ab illa sancta cogitatione, in qua stat auxilium; sed per te ex illa cogitatione efficaciori objecti etiam infallibiliter se determinabit voluntas ad afficaciùs propositum: Quid ergo deficit ei, ut sit physica determinatio? Si dicas,non se determinaturam infallibiliter, quia voluntas potest suspendere omnem actum positivum, & sic jam est libera quoad exercitium.Contrà, Ponamus iudicium efficaciùs proponi circa furtum,quàm circa suspensionem omnis actus, in hoc casu vel feretur voluntas, vel non? si primum, ergo prædeterminabitur quoad exercitium.Si secundum, terga vertit Vasquez difficultati: nam iam relinquitur robur eius.

Sed his non obstantibus.Do principium Uasquez quòd voluntas sequitur efficaciùs propositum,& probo tunc non esse defectũ. Defectus propriè est carentia alicuius rei simpliciter

ter requiſitæ ad aliquid ; ſed cum voluntas maneat libera , licet intellectus non proponat efficaciùs carentiam peccati, quàm ipſum peccatum , non caret voluntas aliquo requiſito ſimpliciter ad vitandum peccatum,ergo carentia efficacioris iudicij non eſt defectus ex parte intellectus : probatur minor. Si Deus dediſſet Judæ aliud auxilium efficacius ex cumulo auxiliorum , converteretur infallibiliter Judas; Et tamen quia dedit auxilium ſufficiens , non fuit defectus ex parte auxilij ad converſionem Judæ : quia carentia maioris auxilij non tollit adæquate Judam habuiſſe omne ſimpliciter neceſſarium requiſitum ad ſuam converſionem , ergo cum in noſtro caſu carentia efficacioris ſeu vivacioris iudicij in peccante relinquat omne ſimpliciter neceſſarium & requiſitum ad vitandum peccatum, non erit defectus ex parte intellectus, cum voluntas peccat.

Hoc argumento poſſunt impugnari plures aliæ ſententiæ ; Et vlteriùs hoc vnico medio : Vaſquez ibidem diſp. 44. cap. 2. & 3. Lorca in re diſp. 10. de actibus humanis §. *Eſt tamen* fatentur cum Scoto 2. diſt. 6. quæſt. 1. num. 6. ſufficere iudicium ſine compoſitione & diviſione , ut voluntas exerceat actum liberum. Immo Vaſquez cum Thomiſtis & Curiel ad plures actus liberos (dicunt) ſufficere ſimplicem apprehenſionem intellectus: Qualiter in peccato Angeli evenit , quando appetivit æqualitatem Dei ; Tunc ſic , in actu intellectus, qui non eſt judicium compoſitionis nec diviſionis , ut in ſimplici apprehenſione nullus error poteſt contingere , ergo cum hoc judicium ſufficiat ad actum liberum, ſufficiet ad peccatum.

62 Primum argumentum pro contraria ſententia deſumitur ex ſacris litteris. Proverbiorum 14. *Errant , qui operantur malum.* Sapientiæ 5. *Dicunt impij , ergo errauimus à via veritatis , & iuſtitiæ lumen non luxit nobis & Sol intelligentiæ non eſt ortus nobis.* Iſaiæ 5. *Omnes nos quaſi oues erravimus.* Reſpondetur: hîc ſumi errorem quoad effectum , non quoad radicem : id eſt omnis qui peccat, operatur eodem modo , ac ſi eſſet ſtultus: nam reſpiciens quod eſt contra ſe, operatur, ſicut ſi non reſpiceret : Quo ſenſu, ait Auguſtin. in Pſalm. 2. *Obumbratio mentis ſequitur eos , qui legem Dei trangrediuntur.* Dionyſius etiam 3. de Diuin. nominib. *Nullus operatur ad malum aſpiciens* ; ſic etiam Ariſtoteles 3. Ethicor. cap. 3. *omnis malus ignorans eſt.* Et Sapient. 2. *Excæcavit eos malitia eorum* ; Ecce noſtram ſolutionem in verbis Auguſtini : non enim ait Sanctus Doctor , excæcationem ſeu obumbrationem antecedere, ſed ſequi peccatum, ideſt quoad effectum idem operatur peccans, ac ſi cæcus eſſet. Dionyſius loquitur de peccatis procedentibus ex ignorantia, de quibus fateor præcedere defectum in intellectu, non tamen loquitur de aliis peccatis. Ariſtoteles appellat omnem malum ignorantem , non quia ſemper deficiat ſcientia , ſed quoad effectum. Inſtabis : Ariſtoteles 6. Ethicor. cap. 3. ait : voluntatem nunquam malè eligere , quin intellectus malè dictet , ergo ex Ariſtotele hic erit defectus in intellectu. Reſpondeo: negando ſuppoſitum conſequentiæ : illud enim malè dictare non eſt defectus, cum non ſit error , ſed mera propoſitio objecti : Quod conuinco : quia iuſtus tentatus reſiſtens habet talem propoſitionem objecti , & tamen non habet defectum in intellectu.

63 Objicies *ſecundò*: Voluntas non movetur niſi vt mota à ratione dictante, ergo ut voluntas moveatur ad conſentiendum furto , ratio dictat *hic eſt furandum* ; ſed hic eſt defectus , ergo ſemper præcedit ad peccatum. Reſpondeo diſtinguendo minorem. Intellectum dictare expedire furtum eſt defectus , ſi habeat ſimul aliud judicium oppoſitum , quod dictet : licet expediat furtum appetitui ſenſitivo, eſt tamen furtum prohibitum , nego minorem. Si ſolùm proponat, furtum eſt expediens concedo minorem Dices , impoſſibile eſt , habere intellectum ſimul duo judicia oppoſita: ergo impoſſibile eſt dictare furtum ut appetendum & non appetendum. Reſpondet Suarez lib. 6. de Angelis c. 6. num. 16. illa duo judicia non eſſe oppoſita , ut re verâ non ſunt : nam judicium de appetendo furto reſpicit bonum ſenſibile , judicium verò de non appetendo reſpicit furtum ut prohibitum , & ita iam non ſunt eiuſdem de eodem. Sed dato , fore judicia oppoſita diſtinguo antecedens impoſ-

ſibile

sibi'e est intellectum habere duo iudicia opposita immediate tendentia ad contradictionem concedo, ad contrarietatem nego. Explico distinctionem: intellectus simul non dictare voluntati immediate: expedit tibi furari & non furari; bene vero potest dictare, expedit tibi furtum propter hoc motivũ & non expedit propter aliud: Intellectus enim potẽs simul proponere obiectum secundũ omnes suas circunstantias siue uno iudicio formali continenti duo virtualia opposita, sive duobus formalibus, proponit voluntati expedire secundum unum motivum, non verò secundum aliud.

Instabis: Ergo simul potest esse quis prudens dictando, hoc non expedit, & imprudẽs dictando expedire: Quod videtur contra Aristotelem & contra definitionem prudentiæ: *Est recta ratio agibilium*. Respondetur. distinguẽdo sequelam, ergo simul potest quis esse prudens & imprudens, stante iudicio speculativè practico, concedo, practicè practico, nego. Hanc distinctionem desumpsi à Suario supra & nostro Corduba lib. 9. cap. 9. quam sic explico: judicium practicè practicum est, quando intellectus solùm dictat expedire secundum majorem convenientiam; judicium vero speculativè practicum consistit in hoc quod dictando expedire quod expedit, dictat expedire, quod solum attendendo ad unam circunstantiam expedit. Sed quia hæc distinctio nimis dura visa est aliquibus, ideo aliter Respondeo, negando in illis dictaminibus esse adhuc prudentiam & imprudentiã, nisi ad summum radicaliter & inchoativè non verò formaliter & completè: nam licet dictamen circa finem etiam sit actus prudentiæ, ut cum Scoto dicemus inferius Quæst. 17. num. 32. re verà tamen solum illud dictamen finis, quod coniungitur cum dictamine de electione mediorum, habet formaliter rationem prudentiæ vel imprudentiæ, ergo illa duo dictamina prout concurrunt, non constituent prudentem simul & imprudentem formaliter, sed radicaliter aut inchoative, ut diximus. Colligo hanc doctrinam ex Scoto 3. dist. 36. n. 14.

64 Objicies *tertiò* ex Vasquez: sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis, ergo sicut simpliciter voluntas nõ potest amare nisi cognitum, ita necessariò fertur in magis cognitum, ergo quò efficacior & vivacior fit propositio obiecti, magis propendet voluntas, ergo ut peccet necessariò est ponendum iudicium practicum dictans magis expedire peccare, quàm non peccare; sed hoc dictare est deficere, ergo semper præcedit defectus in intellectu ad omnem actum peccaminosum: Quæ consequentia videtur deducta ex Jerem. 12. *Desolatione desolata est terra: quia non est qui recogitet.* Respõdetur distinguendo antecedẽs: sicut se habet simpliciter ad simpliciter ita magis si ly *magis* subordinetur subordinatione naturali ly *simpliciter* verbi gratiâ, sicut ignis simpliciter nõ potest calefacere sine calore, ita non poterit calefacere ut duo sine calore ut duo, cõcedo. Si ly *magis* subordinetur subordinatione libera ly *simpliciter* qualiter in nostro casu nego. Id est, licet voluntas dependeat simpliciter à propositione objecti, non tamen à majori seu efficaciori propositione. Vnde quamvis voluntas dependeat simpliciter quoad actũ prosequutionis à propositione objecti boni & quoad fugã à propositione objecti mali: tamen potest pro suo libito in minùs alliciens vel retrahẽs terminare per prosequutionem vel per fugam. Et in hoc consistit meo iudicio exercitium seu executio libertatis specificationis in voluntate: Itaque licet quoad primũ pariter se habeant simpliciter ad simpliciter, nõ tamen quoad secundum magis ad magis: siquidem ad minus alliciens tendit liberè. Ad verba Jeremiæ Respondeo: loqui de aliquibus speciebus peccatorum, de quibus fateor desumi tamquam ab origine ab errore & cæcitate.

65 Objicies *quartò*: In peccato occidentium Christum Dominum iuxta illud 2. ad Corinth. 2. *Si cognovissent nunquam Dominum gloriæ crucifixissent* ob defectum cognitionis inductum fuit peccatum, ergo defectus considerationis in peccatore, circa quid facit, vel quid sequendum est ex suo facto, est origo peccati in voluntate. In hoc argumento quàm plurimi deficiunt & ingenuè fatentur, in intellectu semper præcedere defectum considerationis plurium rationum, quarum repræsentatio, si adesset, voluntatem retraheret; sed hoc est relinquere conclu-

sionem, ergo nunquam peccat voluntas, quin præcedat defectus saltem inconsiderantiæ in intellectu; Probo autem illam inconsiderationem esse errorẽ, & sic auctores hoc respondentes solùm in voce dissidere à sententia contraria: Ille defectus inconsiderationis vel est naturalis hoc est carentia scientiæ, vel est carentia scientiæ, quã peccans potuit & debuit, & tamen noluit habere, si *primũ*, ergo potius excusat, quàm sit defectus inducẽs ad actionẽ peccaminosam; si *secundũ*, ergo est error practicus. Quid enim est error, que intẽdũt Doctores oppositi, nisi carẽtia scientiæ seu cognitionis, quã quis potuit & debuit, & tamẽ noluit habere Respondeo ergo ad argumentũ, Apostolum non voluisse, quod Iudæi crucifigentes Christum Dominum non cognoverunt esse Deum cognitione invincibili, sed vincibili affectatâ. Vel meliùs Respondeo, Paulum non loqui de Judæis: nam isti re verà cognoverunt iuxta parabolam vineæ, vbi dicitur Math. 21. *Hic est hæres, veniamus & occidamus eum, vnde ibi Hieronymus: Manifestè Dominus probat Iudæorum principes non per ignorantiam sed per invidiam Dei filiũ crucifixisse*, loquitur ergo Apostolus de Dæmonibus iuxta interlinealem: Qui si cognovissent, non facerent, ut jus suum perderent. Quare nihil concluditur contra nos.

Obijcies *quintò*: Voluntas juxta probabiliorem opinionẽ non potest amare malum ostensum ut malũ, nec odio habere bonum ostensum ut bonum, ergo dũ intellectus non proponit obiectum peccati ut bonum, voluntas non poterit peccare; sed dictare bonũ quod in se est malum est deficere, ergo non est defectus in voluntate, quin fuerit in intellectu. Respõdetur *primò*, quod licet volũtas maneat necessitata quoad specificationem ad bonum ostensum ut bonum, & ad malum ut malum; non tamen quoad exercitium, quæ libertas sufficit ad peccandum. Respondeo *secundò* & constat ex dictis supra, adhuc manere liberam voluntatẽ quoad specificationem, cũ pro libito suo tendat in obiectum etiamsi minus alliciat aut retrahat; Neque est defectus, ut ibidẽ diximus vivaciùs proponere malum quàm bonum: quia proponere obiectum sensibile ut sensibiliter prosequẽdum & in hoc ut delectabile, non est deficere, & sic bene stat sine defectu intellectus voluntatem peccare.

66 Vltimum argumentum desumi potest ex Scoto. 3. dist. 36. num. 14. vbi concedit, malitiam excæcare intellectum, privativè avertendo illum à consideratione recta, & positivè præcipiendo ut ponat media conducentia ad malum finem, quem eligit voluntas: ergo secundum Scotum in omni peccato intervenit defectus in intellectu. Quamvis in sensu quo proponitur argumentum, concederem consequentiam, nihil contra me: nam solum assero ante electionem voluntatis non semper dari defectum in intellectu, quamuis consequenter ad malam electionem semper detur. Sed tamen concedo antecedens, & distinguo consequens: ergo in omni peccato intercedit defectus per se, idest ratione malitiæ nego, per accidens ex obstinatione voluntatis in malo concedo. Dices: Aristoteles 7. Ethicor. c. 3. incontinentem vocat temulentum, & c. 10. ait: quod non se habet sicut is qui scit & contemplatur, sed ut is qui dormit. Respondeo: contingere per accidens, non per se: nam per se cum plena scientia fatetur Aristoteles aliquem esse incontinentem. Instabis, Ergo cum perfecta prudentia in intellectu datur habitus vitiosus in voluntate. Concedo consequentiam. Et hoc intendit Scotus dist. 36. citatâ, & nos cum ipso ex professo defendimus infra Quæst. 17. à n. 40. scilicet, quod licet non sit dabilis virtus moralis in voluntate, sine prudentia in intellectu, est tamen dabilis prudentia sine virtute morali.

QUÆSTIO XIII.

Qualiter se habeat Deus in ordine ad concurrendum cum causis secundis ad earum actus & liberos & naturales?

Vbi & de Præscientia futurorum latè tractatur

Præmittuntur notabilia circa essentiam liberi arbitrij.

NOtandum est *primò*: non esse idem liberum arbitrium & potentiam liberam, sed potentiam liberam esse

eſſe quid cõmunius & ſuperius, quòd per rationem liberi arbitrij contrahitur. *Secundò* Notandum eſt, ut aliqua potentia ſit libera, non ſufficere eſſe potentiam paſſivam, ſed requiri eſſe activam. Sic Scot. 2. diſt. 25. n. 24. probatur ratione Doctoris: quia ut potentia dicatur operari liberè, debet habere actum in ſua poteſtate; ſed potentia paſſiva ut paſſiva formaliter non habet actum in ſua poteſtate, ergo ut paſſiva præciſe non eſt libera, minor oſtenditur: quia habens actum in ſua poteſtate movet ſe ipſum, qui autem patitur movetur ab alio priori, & prius ut prius aut ejus actio non eſt in poteſtate poſterioris, & conſequenter ſi paſſum in poteſtate non habet actionem agentis, nec habere poteſt ſuam paſſionem, quia ipſum non patitur, niſi quatenus agens agit. Dixi potentiam *paſſivam ut paſſivam non eſſe formaliter liberam:* quia optimè poteſt potẽtia paſſiva libera eſſe, ſi aliunde ſit activa: ut voluntas noſtra, quæ libere producit ſuam volitionẽ, licet naturaliter recipiat, diſtinguuntur tamen in ipſa rationes activi & receptivi: vt expreſſe docet Scotus loco ſupra, quamvis ibidem n. 16. videatur aſſerere oppoſitũ; ſed argumentatur ad hominẽ Henriquũ, nec loquitur ex propria ſentẽtia.

1 Et non ſolùm *ad libertatem requiritur activitas, ſed etiam completa ratio principij in genere efficientis.* Scotus 2. diſt. 37. q. 2. n. 1. & 2. Et diſt. 25. n. 22. Unde quidquid ex parte objecti movet potentiam liberam, non movet efficienter, ſed metaphoricè alliciendo: aliàs finis qui movet ut cognitus, eſſet cauſa efficiens, & confunderentur genera cauſarum: Eadem eſt doctrina D. Thom. 1. p. q. 82. art. 4. Et 1. 2. q. 9. art. 1. Similiter cognitio objecti excludenda eſt ab efficientia reſpectu actus liberi. Imò multo magis ex Doctore ſupra diſt. 25. n. 6. Quod ſic oſtenditur, Si cognitio concurreret activè ad volitionem, non poſſet voluntas velle & nolle objectum, poſitâ ejus cognitione: Suppono enim volitionem objecti boni eſſe efficienter à cognitione ejuſdem. Inquiro: an ab eadem cognitione efficienter concurrente poſſit eſſe actus nolitionis? Si affirmes, ergo ab eadem cauſa naturaliter operante ſecundum eandem virtutem egrediuntur effectus contrarij; Si neges, ergo cognitio non concurrit effectivè ad actum volendi: quia non eſt conprincipium adjuvans voluntatem juxta ejus modum operandi cum indifferentia. Eſt tamen advertendũ vim hujus rationis non niti præciſe naturalitati cauſæ concurrentis cum voluntate, ſed cauſæ ſimpliciter movẽtis, quale eſſet objectum; Quare contra plures recentiores exiſtimo, etiam ſi actus intellectus ſecundum ſe conſideratus efficeret actum voluntatis, nihilominùs voluntatem liberè operaturam: ratio eſt, quia tunc actus intellectus eſſet cauſa ſubordinata voluntati, ergo non determinaret illam neceſſariò: ut videmus in habitibus tam infuſis quàm acquiſitis, cum quibus ſic concurrit voluntas, ut non habeat totalem activitatem, habet tamen totalem libertatem: Videatur Scotus 3. diſt. 33. n. 7.

Quod ſi Objicias auctoritatem Scoti 1. diſt. 17. q. 2. n. 28. in fine: *Cauſalitas partialis quæ attribuitur habitui convenit ſibi ex parte, quâ objectum dicitur activum reſpectu actionis, & non ex ea parte, quâ potentia dicitur activa;* Et loquitur tam de potentia appetitiva quam intellectiva, ut legenti patebit, ergo objecto convenit activitas reſpectu actus voluntatis. Reſpondeo: Quidquid habitus habent perfectionis ad potentiam juvandam, tribui objecto, quod eſt principiũ determinatius, quàm potentia, & quilibet habitus habet ſuum eſſe aliquo modo ab objecto, ſcilicet mediis actibus. Hoc ſolùm eſt intentum Doctoris eo loco. Cæterum non vocat objectum activũ reſpectu actuum voluntatis; imò apertè conſtituit diſcrimen parum ante verba citata: *ſicut habitus intellectualis habet virtute objecti quodãmodo agere ad preſentiam objecti, ita habitus moralis virtute objecti ſuo modo contenti habet inclinare in objectum.* Hinc patet habitus voluntatis non habere activitatẽ ex obiecto, ſed ex actu à quo producti ſunt, licet ab ojecto habeant inclinare in illud, ſicut ipſum nihil aliud potuit quàm inclinare & allicere voluntatem abſque phyſica motione. In verbis ergo quæ objiciuntur, tribuit Scotus ſingula ſingulis conformiter ad ſuperius dicta: cauſilitatem quidem partialem omnibus habitibus, activitatem verò objecto in ordine ad actus proportionatos, ſcilicet intellectuales.

2 *Tertiò Notandum eſt: Principium*

productivum per modum appetitus ut ſic, quod commune eſt agentibus rationalibus & irrationalibus, contrahi ad eſſe principij liberi formaliter per realitatem quaſi differentialem, quæ eſt ratio determinativa ſui per modum electionis à ſe ipſo: Sic Scotus quodlib. 16. num. 9. in fine his verbis: *In quo igitur eſt libertas? Reſpondeo, quia delectabiliter & eligibiliter elicit actū & permanet in actu.* Aſſertio iſta etſi valdè ſubtilis & ab adverſariis impugnata ſolùm indiget explicatione, ex qua quidquid contra illam objici poteſt, facilimè ſolvetur. Nota ergo ex Scoto 1. diſt. 2. q. 7 num. 33. Et 4. diſt. 43. q. 4. num. 2. principium liberum opponi principio naturali, ut patet ex Philoſopho 2. Phyſicor. text. 49. Et 9. Metaph. cap 2. dividente agens *in naturale & à propoſito*, id eſt, liberum tamquam in membra oppoſita; *Et cum principium naturale ſit illud quod ex ſe & ex natura ſua eſt determinatum ad operationem*, conſequenter *principium liberum* erit *quod non eſt determinatum ex natura ſua, ſed ſe ipſum determinat.* Eſt ergo in cauſa naturali, verbi gratiâ, igne, conſiderato in actu primo, modus quidam vel conditio agendi de ratione intrinſeca ipſius principij, per quam eſt determinatus ad ignefactionem ante omnem actum. E' contra in principio libero ante actum nulla reperitur determinatio, ſed indeterminatio omnimoda, & tantùm intelligi poteſt determinatum per ſuam operationem: Hoc vocat Doctor elicere actum dirigibiliter & permanere in illo vel habere determinationem ſui actus.

Hinc infertur, falſam eſſe deſcriptionem potentiæ liberæ quæ ſolet circumferri à Thomiſtis, ſcilicet eſſe illam *Quæ poſitis omnibus prærequiſitis ad operandum poteſt agere & non agere*; docentibus, principium liberum continere eminenter vel virtualiter actum & negationem actus, aut duos actus contrarios: Iſta enim deſcriptio non convenit cauſæ liberæ in communi, *ſed cauſæ liberæ indifferenti & contingenti* quæ opponitur cauſæ neceſſariæ, ſicut libera opponitur naturali: Quod inferiùs explicabimus. Et in hoc ſenſu interpretandæ ſunt auctoritates P. P. quas pro ſe afferunt, ut probent libertatem conſiſtere in indifferentia ad operandum: loquuntur enim de cauſis contingentibus, non de liberis ut ſic; Et ſimiliter explicandus eſt Scotus 2. diſt. 25. in fine: nam ut legenti conſtabit, non definit ibi libertatem in communi, ſed libertatem contradictionis, quæ eſt ad actum & negationem actus; libertas autem eſſentialis reſpectu unici actus neceſſariò eliciendi perfectiſſimè ſaluatur.

Quod ſi dicas: Principium reſpiciens unicum actum eſt determinatum ad illum, ergo non eſt liberum: quia determinatio in actu primo opponitur libertati. Reſpondeo negando antecedens: nam quamvis actus ſit unicus, non ponit determinationem in potentia libera antequam illum eliciat, ſed poſtea, vel concomitanter: ſicut enim eſt duplex neceſſitas ſecundum Scotum quodlib. 16. num. 10. ita eſt duplex determinatio, alia cadens ſupra principium, & hæc conſtituit principium naturale; alia procedens ab ipſo principio, quæ nullo modo opponitur libertati; Quod igitur voluntas neceſſariò operetur, non provenit ex eo quòd eſt determinata, ſed ex eo quod ſe determinat, licet neceſſariò; aut quia eſt ſummè recta & objectum in ſe eſt neceſſarium: ut apparet in voluntate Divina reſpectu productionis Spiritus Sancti, & reſpectu actus amoris eſſentialis; aut quia eſt rectificata: ut voluntas creaturæ in ſtatu beatitudinis: nam ut ait Anſelmus de libero arbitrio cap. 1. *liberior eſt voluntas quæ à rectitudine declinare nō poteſt* Quæ & eſt doctrina D. Auguſtini in Enchirid. cap. 14. Et ratio à priori eſt: quia tam libertas quàm neceſſitas ſunt perfectiones compoſſibiles, nec una alteram excludit. Vide Scotum locis citatis.

3 *Quartò* Notandum eſt: *libertatem cum contingentia & indifferentia tam contradictionis quàm contrarietatis eſſe formale conſtitutivum liberi arbitrij.* Indifferentia contradictionis vocatur indeterminatio potentiæ liberæ reſpectu actus & negationis actus, qui ſunt termini contradictorij: indifferentia contrarietatis reſpectu actuum contrariorum ſcilicet odij & amoris; de aſſertione iſta ſic intellecta nulla eſt controverſia, & probatur. Liberum arbitrium aliquid addit ſupra libertatem in communi: alioquin

quin superfluè vterentur P.P. hoc nomine, si nihil aliud intelligerent præter liberam voluntatem; sed nihil potest intelligi superadditum, nisi indifferentia, quam ipsum nomen *arbitrium* indicat; denotat enim deliberationem & consultationem de re, quæ aliter evenire potest, ergo &c. Descriptio itaque Thomistarum supra rejecta convenit proprijssime libero arbitrio, & colligitur ex Tridentino sess. 6. cap. 15. Augustino 1. retractat. cap. 9. Bernardo serm. 8. in Cantica & P.P. passim. Conveniunt etiam nobiscum in hac assertione distinguentes libertatem à contingentia, Capreolus dist. 38. q. 2. Alvarez disp. 16. Salas 1. 2. disp. 7. num. 84. vbi & alios auctores refert.

Petes: *An indifferentia & contingentia sint omnino idem & quid sint propriè loquendo.* Respondeo, omnino esse synonyma, aut saltem convertibilia: Et potentiam quæ operatur indifferenter circa aliquod objectum vel in aliquo actu, etiam respectu ejusdem operari contingenter. Dico igitur conformiter ad doctrinam traditam & ea quæ docet Scotus 1. dist. 39. n. 26. Et 2. dist. 25. num. 22. contingentiam esse modum quemdam positivum tam in principio operante quàm in operatione ipsa, qui in hoc consistit, quod principiũ ut operans, & actio ut egrediens, possint aliter esse. Vnde contingentia creata includit imperfectionem, sicut necessitas perfectionem. Illud igitur dicitur contingens quod evenit evitabiliter, & si efficiatur à causa potente se determinare ad alteram partem, est contingens liberum; si autem à causa quæ ab alia determinatur, est contingens naturale.

Dices: causam naturalem operari ex necessitate naturæ; sed non impedit alium nisi quatenus operatur, ergo impedit ex necessitate naturæ, ergo causa impedibilis non desinit operari contingenter, sed necessariò. Respondeo: minorem esse falsam formaliter loquendo: nam licet causa fortior impediat imbecilliorem aliquâ actione, non tamen impedit quatenus agit: quia agit per se, & impedit per accidens: conjunctio enim duarum causarum impedientis & impeditæ per accidens facta fuit, vnde non necessariò sed contingenter cessat causa impedita ab operatione.

4 Quod si obiter curiositatis gratiâ Inquiras. *Vtrùm in Deo sit liberum arbitrium?* Respondeo *affirmativè*: Quæ assertio quatenus absolutè statuit liberum arbitrium in Deo, defenditur à Catholicis contra hæreticos, & probatur tum testimoniis Sacræ Scripturæ: *Deus autem noster in Cælo omnia quæcumque voluit, fecit*, Psalm. 113. *Hæc autem omnia operatur vnus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult.* 1. Corinth. 12. Tum S.S P.P. nam Divus Ambrosius lib. 2. de fide cap. 3. explicans locum citatum Pauli, ait: *dividit Spiritus Sanctus prout vult: id est libero voluntatis arbitrio, non necessitatis obsequio.* & Anselmus lib. de libero arbitrio cap. 1. reprehendit eos, qui dicunt liberum arbitrium *esse potentiam peccandi*, quia tollunt à Deo rationem liberi arbitrij. Ratione etiam ostenditur: liberum arbitrium est potentia valens tendere pro suo libito in res diversas, tam quoad specificationem quàm quoad exercitium; sed Deus pro beneplacito suæ voluntatis potest verbi gratiâ prædestinare hunc & non illum, quæ est libertas exercitij item unum amare, alium odisse, quæ est libertas specificationis: ergo habet liberum arbitrium.

Tota difficultas est: Quomodo voluntas Divina possit habere indifferentiam & Contingentiam, qui est modus in nostra opinione contrahens libertatem, ut sic, ad esse liberi arbitrij. Verùm voluntatem divinam esse principium operandi indifferenter & contingenter sic ostenditur contra aliquos Theologos fundamento Scoti. 1. dist. 10. parum ante num. 13. Et quodlibet. 16. num. 9. & 10. voluntas Diuina non determinatur necessariò ad objectum finitum, ergo determinatur contingenter, ergo operatur cum indifferentia & contingentia circa objecta creata: consequentia patet: quia sicut modi operandi naturaliter & liberè sunt immediatè oppositi, nec possunt convenire eidem principio secundum idem, ita operari necessariò & contingenter. Antecedens probatur: Sola bonitas infinita est objectum necessarium voluntatis infinitæ: quia sola est objectum per se primarium & motivum actus infinitè perfecti: aliàs vilificaretur Divi-

na voluntas & imperfectionem includeret, ſi ad objectum quod in ſe non eſt neceſſariũ, neceſſariò moveretur.

5 Quod ſi contra hoc Obiicias cum Thomiſtis: Quia contingentia involvit in ſuo formali conceptu imperfectionem, ergo non eſt ponenda in voluntate Diuina: probatur antecedens: ideo potentia dicitur operari contingenter, quia poteſt ab alia impediri, vel quia ſucceſſivè poteſt aliquem actum & eius contrarium habere; ſed vtrumque eſt evidens imperfectio: nam primum arguit imbecillitatem, ſecundum mutabilitatem, ergo &c. Quod & confirmari poteſt: nam omne infinitum eſt ens neceſſariũ; ſed dilectio creaturæ elicita à volũtate Divina eſt actus infinitus, ergo neceſſarius & nõ contingens. Reſpõdeo negando antecedẽs potius enim eſt maximæ perfectionis in voluntate Divina determinari contingenter ad objectum finitum. Ad probationem dico: operari contingenter ut ſic, nec includere impedibilitatẽ nec ſucceſſionem actuum: quia hæ ſunt proprietates cauſæ contingentis creatæ, ſed in ſuo conceptu tantùm dicere, taliter voluntatem terminari ad objectum quòd poſſit non terminari; vel ita terminari amando, quod poſſit terminari odio habendo, & vtrumque per eumdem actum ſimpliciſſimum. Hic conceptus præciſus contingentiæ eſt perfectio ſimpliciter, & reperitur in Deo ſicut conceptus entis, ſubſtantiæ &c. ut probat Scotus 1. diſt. quæſt. 3. num. 16. Et liberum arbitrium per hanc contingentiam conſtitutum contrahitur in Deo per modum infinitatis; in creaturis vero habet annexam defectibilitatem, ſucceſſionem actuum, indifferentiam ad malum & bonum, quæ omnia aliena ſunt à libero arbitrio Divino, & ab eo in communi conſiderato Ad Confirmationem diſtinguo conſequens eſt neceſſarius entitative, concedo; ut tranſit ſuper objectum, nego: Et ratio eſt quia cum creatura ſit objectum ſecundarium divini amoris, à quo non dependet, poteſt ad illud non terminari.

Inſtabis, ergo dilectio ut tranſit ſuper objectum creatum, non eſt infinita. Reſpondeo adhuc cum diſtinctione: nam illa reduplicatio *ut tranſit* poteſt denotare *modum Divini actus*, & ſic etiam ut tranſiens eſt neceſſarius & infinitus: vel *modũ habitudinis ad objectum*, & hac ratione contingens omnino dicendus eſt, quia nec neceſſariò eſt talis objecti, nec reſpicit illud ut infinitus. ſic Scotus 1. diſt. 10. num. 9. Quod ſic explico: ſicut intellectus Divinus intelligendo creaturam producit illam in eſſe cognito in æternitate: ut docet Scotus 1. diſt. 36. num. 10. & alibi ſæpe, quæ productio naturalis eſt & neceſſaria, quia à potentia naturali; ſic voluntas Diuina volendo ab æternitate aliquam creaturam eſſe in tempore, producit illam in quodam eſſe volito ſecundum Doctorem 1. diſt. 39. num. 31. Hæc autem præductio nec eſt neceſſaria nec naturalis; ſed libera & contingens. Hoc eſſe volitum creaturæ ſic conſideratum eſt futuritio ipſius, dicitque duplicem ordinem, alterum ad voluntatem divinã volentem talẽ creaturam eſſe in tali tempore, alterum ad exiſtentiam futuram talis creaturæ pro illo determinato tempore, pro quo Deus vult illam eſſe. Nec mutatur in Deo tale eſſe volitum quia licet ſit eſſe ſecundum quid; *reducitur tamen ad eſſe alicuius reale ſecundum ſe neceſſarij, propter cujus alterius neceſſitatem non poteſt eſſe mutabilitas.* Hinc patet quid velit ſibi Doctor, quando docuit, actũ Divinæ voluntatis ſecundum modum tranſeundi ſupra objectum non neceſſarium eſſe contingentem omnino: nam illud eſſe volitum quod habet creatura ab æterno in Deo, ex eo quod voluit Deus eam creare in tempore, & ille reſpectus eiuſdem eſſe voliti ad talem creaturam in determinato tempore, non eſſet, ſi ab æterno Deus non decreuiſſet illam eſſe pro tali tempore. Cum autem Deum velle ut talis creatura ſit vel non ſit, abſolutè conveniat Deo liberè contingenter, inde fit manente immutatâ omnino ipſa entitate intrinſecâ actus, modum tranſeundi ſupra tale objectum ex parte habitudinis actus eſſe omnino indifferentem & contingentem.

Vrgebis: ex dictis ſolùm colligi indifferentiam & contingentiam ex parte objecti, non ex parte voluntatis Divinæ, quæ ob ſuam infinitam perfectionem ab æterno debet eſſe determinata ad unum: aliàs admitteretur in ea potentialitas & imperfectio, ergo

eatenus

eatenus potest voluntas Divina dici indifferens, quatenus objectum proponitur ipsi ut non diligibile necessariò, non verò quia ipsa voluntas moveatur ad illud contingenter. Respondeo, talem indifferentiam ex parte objecti non sufficere ad indifferentiam & contingentiam libertatis: Unde quamvis potentiâ libera in Deo non habeat indifferentiam entitativam, addit tamen indifferentiam actus necessarij in ordine ad objectum, non per modum contingentiæ quam habeat potentia ipsa ad actus, sed per modum actus simplicissimi, qui per se potest terminari ad talia objecta sine ulla potentialitate, quod proprium est Dei ob suam infinitã perfectionem.

Dices ulteriùs: Respectus rationis qui est in voluntate Divina volitionis contingentis ad creaturam, est ab æterno & immutabilis, ergo ipsa volitio ut terminata ad illud est necessaria & non contingens. Respondeo ex Scoto 1. dist. 39. num. 33. talem respectum esse immutabilem ob immutabilitatem voluntatis transeuntis super objectum: Sed hoc non obstare, quominus transeat contingenter: quia sicut ab æterno voluit volitionem suam transire supra objectum tale in tali tempore, potuit hoc aliter determinare: Sic Deus prædestinat ab æterno Petrum & potest non prædestinare; non quòd possit utrúmque oppositum simul aut successivè quia Deus non mutat decretum efficax, sed alterutrũ divisim in instanti æternitatis. Quod facilè intelliges considerando voluntatem Divinam ut priorem naturaliter transitu ipsiùs super objectum, quod est gloria decernenda Petro, cui voluntati in illo priori non repugnat terminari ad oppositum, imò posset ad utrumvis, licet non ad ambo simul: Sic Scotus 1. dist. 40. num. 2.

6 Notandum est *quintò* & Supponendum: *liberum arbitrium verè esse in nobis quoad actiones humanas tam naturales quàm supernaturales.* Assertio est de fide quoad omnes partes. De facultate liberi arbitrij in universum & quoad actiones naturales probatur ex Ecclesiast. 15. *Deus ab initio Constituit hominem & reliquit eum in manu consilij sui*, & inferius: *Appo. sui tibi aquam & ignem, ad quod volueris porrige manum tuam: Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi.* Et ex Tridentino sess. 6. can. 5. *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum & extinctum esse dixerit: aut rem esse de solo titulo, imò titulum sine re, figmentum denique à Sathana invectum in Ecclesiam: anathema sit*; De liberi arbitrij potestate quoad actiones supèrnaturales in particulari constat ex celebri definitione ejusdem Concilij ibidem cap. 5. quod agit de præparatione ad justificationem. *Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omninò agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam & abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo liberâ suâ voluntate possit, &c.* Eadem veritas canone 4. definitur. Auctoritates P.P. habentur apud recentiores & præcipue loca Augustt. & Prosperi, qui ad margines Concilij citantur.

Et Nota, in hac Catholica assertione non solùm stabiliri liberum arbitrium in actu primò, sed etiam usum ejus sive actum secundum, id est, non solùm esse potentiam illam quæ liberum arbitrium dicitur, sed etiam in exercitio dicere suas actiones cum perfecta libertate & cõtingentia. Hoc de se patet: nam aliàs non provideret Deus potentijs liberis juxta earum naturas, si in entitate essent indifferentes, & in operando necessitatæ; Et in rebus moralibus idem prorsus esset, ac si liberum arbitrium non haberent; Et nec homo in suis actionibus laudem vel vituperium mereretur; imò frustra invitaretur ad rectè operandum spe præmij, aut terreretur metu supplicij: cum nullatenus usum libertatis haberet. Hoc principium Catholicum præcipue præ oculis in tota hac quæstione habendum est, & maximè curandum, ne aliquid affirmetur, unde libertas nostræ voluntatis vel minui vel lædi possit

Quod si Objicias: Voluntatem nostram habere actum necessarium & non Contingentem circa Deum clarè visum, ergo non habet usum liberi arbitrij in actione supernaturali. Respondeo: quoad præsentem disputationem sufficere, si saluetur exercitium liberi arbitrij in actibus hominis viatoris; Sed quia eadem est difficultas de Christo Domino, qui me-

ruit

ruit per actum beatificum, & eius resolutio valde conducit ad cognoscendam naturam liberi arbitrij, quamvis ex professo tractat. de Beatitudine & Fruitione discutiatur. Respondeo breviter cũ Scot. 1. dist. 1. q. 44. & dist 49. quæst. 6. num. 10. Adhuc suppositâ visione clara Dei, voluntatem operari circa illum contingenter: nam necessitas actus dilectionis requirit tam obiectum quàm potentiam infinitam. Vnde cum voluntas creata sit limitatæ perfectionis, nec recta per essentiam, sequitur quacùmque suppositione factâ, posse ab intrinseco deficere & appetere non rectè; Imo repugnat creari à Deo voluntatem quæ ab intrinseco non sit defectibilis, sive impeccabilis: ut docet communis opinio Theologorum & ostendit Scotus 2. dist. 25. num. 6. Ad cuius confirmationem adduxerat post argumenta principalia auctoritatem D. Anselmi lib. 2. *Cur Deus homo?* cap. 10. vbi discipulo quærenti, *cur non potuit Deus facere creaturam rationalẽ impeccabilem per naturam?* Respondet, *quia non potuit ipsam facere Deum:* Igitur hanc contingentiam in operando semper habet voluntas creata; Cum hoc tamen stat, posse Deum ab extrinseco prævenire voluntatem, ut nõ deficiat, sicut concedimus in Beatis, Christo Domino & confirmatis ingratia; negamus tamen actũ fruitionis intrinsecè esse necessarium aut propter claram visionem, quæ nihil aliud est quàm propositio obiecti & cum sit extrinseca voluntati, non aliter eam inclinat, quàm relinquendo ipsam in libertate propria & contingentia.

Petes ad exactam horum intelligentiam: *Quid sit indifferentia voluntatis in actu primo, proxima, & remota?* Respondeo ex doctrina Philosophi 9. Metaph. cap. 6. quam illustrat Scotus 2. dist. 23. citatâ *potentiam remotam ad aliquem actum esse vim intrinsecam causæ respectu illius; proximam verò dicere vltra hoc, omnia requisita etiam extrinseca & conditiones ad operandum*; sive sint positiones aliquorum conducentium, sive ablationes impedimentorum: Exemplum est in potentia visiva, quæ licet in se sit perspicacissima, est tamen remota, si medium careat lumine, aut inter eam & obiectum interponatur aliud corpus impediens visionem: Sic liberum arbitrium in dormiente vel non considerante obiectum amandum est facultas remota: nam potentia nulla dicitur, quæ non potest statim exire in actum absque vlla mutatione vel in se, vel in passo, vel in aliquo alio requisito: Iuxta hanc doctrinam ponit Scotus in Christo Domino & in Beatis potentiam remotam ad peccandum scilicet voluntatem ab intrinseco defectibilem; non verò proximam, quia impeditur extrinsecè peractionem Divinam perpetuo influentem ad conservationem actus beatifici. Et ex hoc principio multæ tum in hac disputatione, tum in aliis tractatibus difficultates enodandæ sunt.

7 His ad disputationem nostram necessario prænotatis Supponendum est cum omnibus Philosophis & Theologis contra Durandum 2. dist. 1. q. 5. Et dist. 33. q. 1. (sententia Durandi nõ solùm temeraria sed etiã erronea censetur ab aliquibus: ut tempore Alberti Magni à multis judicabatur, referente ipso 2. dist. 35. art. 7. Nec Durandus fuit primus huius erroris auctor: nam refertur à D. Aug. lib. 5. in Genes. ad litter. c. 202.) Omnes causas secũdas quantumcumque perfectas & in actu primo constitutas ad operandum per virtutem in ipsis permanentem, indigere concursu & auxilio Dei, quo earum operationes sive actus, propriè, verè & per se à Deo fiant. Hanc communem Doctrinam illustrat Scotus 2. dist. 37. num. 7. Et D. Thomas 1. part. quæst. 105. art. 5. Quæ probatur in primis ex sacris litteris. Actor. 7. *In ipso vivimus, movemur & sumus.* 1. Corin. 12. *Operatur Deus omnia in nobis.* Joan. 5. *Pater meus vsque modo operatur & ego operor*, ex quibus & aliis expressis testimoniis constat, non solum dependere creaturas à Deo in suo esse, sed etiam in singulis operationibus: Confirmant etiam plures auctoritates P.P. quæ passim habentur apud recentiores. Probatur etiam ratione efficacissimâ à priori: Entitas nova effectus producti à causa secunda est entitas per participationem, non solùm in facto esse, sed etiam in fieri: ergo à prima causa actu concurrente tam pro tempore quo est, quam pro instanti in quo fit. Antecedens est certum: alias quilibet effectus de novo productus esset ens imparticipatum ut ipse Deus

consequentia

consequentia tenet: quia non alia ratione concedit Durandus causas immediate dependere à Deo in conservatione sui esse, nisi quia tale esse est participatum & à prima causa dimanans; sed non minus causæ secundæ sunt entia per participationẽ in operãdo quam in essendo, ergo ipsa actualis operatio dependet à cõcursu Divino.

Hæc communis doctrina de causis secundis in universum tenet etiam eodem gradu certitudinis tam auctoritatis quam rationis de causis liberis: nam causa libera ut operans & actiones liberæ eius non minus clauduntur sub conceptu entis participati, quam causæ naturales. Vnde in illis eadem omnino dependentia iuxta tres illos respectus supra assignatos necessariò ponenda est. Ad cuius vberiorem explicationem Nota *primò*, causam secundam non solùm pendere à Deo in sua causalitate, sed etiam in modo causandi: tam enim causalitas in se, quàm modus causalitatis sunt entitates participatæ & dependent à causa prima secundum omnem rationem. Cum ergo duo sint modi causandi in causis secundis naturaliter scilicet & libere, habent dependentiam tam ipsæ quam earũ effectus quoad differentias vel modos intrinsecos naturalitatis & libertatis. Nec in huiusmodi dependentia læditur aliqua ratione libertas, imo potius perficitur: concurrit enim Deus eo modo quo causarum secundarum natura exposcit, *Et attingit à fine vsque ad finem fortiter & disponit omnia suaviter.* Sapient. 8. Nota *secundò*: Cum in actu voluntatis reperiatur productio volitionis, receptio eius & operatio vitalis, ad omnia hæc & singula esse necessarium concursum Divinum. Itaque volitio efficitur verè & propriè à Deo à voluntate humana dependenter ab ipso: in operatione vitali etiam cõcurrit Deus ad productionem relationis attingentiæ: in receptione quãvis voluntas exerceat rationem causæ materialis, dependet tamen à Deo concurrente ad ipsam receptionẽ in genere causæ efficientis, nam causalitas causæ materialis repugnat Deo, nec cõtinetur in ipso formaliter, sed virtualiter, quatenus est origo causalitatis creatæ: cuius ratio est, quod causalitas materialis non est perfectio simpliciter, & ideo reducenda est ad genus causæ simpliciter perfectum, nimirum ad genus causæ efficientis: ut docet Scotus 1. dist. 5. q. 2. n. 9. in fine 1. sit decisio.

Deciditur Quæstio in universum quoad cõcursum cum causis secundis tam liberis quàm naturabibus.

8 SIt Prima conclusio: *Concursus generalis Dei non est influxus immediatus in causam secundam, sed in eius actionem, ita vt concursus consideratus in actu primo nihil aliud sit quàm ipse Deus vel voluntas Divina quatenus parata est ad concurrendum cum causis secundis, quoties aut ex necessitate naturæ operentur aut ex propria libertate operari voluerint; concursus verò in actu secundo sit ipsa operatio causæ secundæ quatenus in eodem instanti naturæ efficitur à Deo.* Plures partes continet cõclusio, quas nõ est opus sigillatim propriis probationibus confirmare: si illud in quo rei cardo vertitur efficacibus fundamentis adstruamus: scilicet *causam primam nihil operari prævia in secundam, ut operetur.* Hæc in primis est doctrina Scoti constantissima 4. dist. 1. quæst. 1. infine: *Causæ primæ in secundam, quando simul agunt, non est influẽtia nova, quæ sit creatio alicuius inhærentis causæ secundæ, sed influentia ibi est determinatus ordo istarum causarũ in agèndo effectum communem:* Et dist. 43. q. 3. n. 11. *Influentia illa non est aliquid absolutum receptum in causa secunda &c. Sed tantummodo ordo eius in causando ad causam superiorẽ continuè quantum est de se coagentem.* Et 2. dist. 37. n. 15. *diversæ causæ ordinatæ licet habeant ordinem secundum perfectiùs & imperfectiùs causare, non tamen habent prioritatem naturæ, quæ dicat posse esse sine se invicẽ respectu tertij &c.* Et hunc modum causandi esse secundum naturã causæ efficientis docet 2. dist. 9. q. 2. n. 34. Necessarium verò ad salvandam libertatẽ voluntatis 4. dist. 49. q. 6. n. 15. Doctorem sequuntur Gabriel. 1. dist. 45. & 2. dist. 37. Ægidius 2. dist. 1. q. 2. art. 6. Almayn. 1. Moral. c. 1. Andreas de Castronovo. 1. dist. 22. per plures quæstiones. Et quoad pnnctum principale auctores societatis Iesu Molina Valent. Vasq. Suarez qui in proprio opusculo lib. 1. c. 6. in eamdẽ sententiam adducit D. Thomã & Caiet.

Probatur *primò* conclusio quoad causas naturales: in quibus minor est

difficultas: Cauſæ naturaliter activæ habent formam ex ſe determinatam ad unum, Verbi gratiâ ignis ad comburendum, cuius determinationis nulla alia ratio reddi poteſt, niſi huiuſmodi cauſas eſſe naturales & non liberas vt ſubtiliter cõcludit Scot. 2. diſt. 25. n. 19. & 20. ergo vt operẽtur, nõ indigẽt aliquo prævio producto in ipſis à cauſa prima: cõſequentia patet, quia tale præviũ nihil aliud eſſe poſſit, niſi determinatio ad operationem, ergo vbi cauſa eſt omnino determinata ex ſua forma intrinſeca, ſuperflua eſt & impoſſibilis vlterior determinatio. Inquiro enim quem effectum præſtaret illa prævia motio? non determinationem abſolutam & veluti intrinſecam, quia hæc, ut dixi, eſt forma propria cauſæ naturalis; non extrinſecam, quia hæc oritur, vel à concurſu alterius concauſæ: ut Sol cum homine generat hominem, vel à diſpoſitione materiæ: ut Sol exſiccat lutum & liquefacit ceram, ergo nihil efficit cauſa prima in ſecundam ut operetur.

9 Probatur *ſecundò* in univerſum tàm de cauſis liberis quam naturalibus. Quælibet cauſa ſecunda abſque hac motione prævia conſtituitur perfectè & completè tam in actu primo quam in actu ſecundo, ergo non recipit talem motionem à cauſa prima, probatur antecedens quoad actum primum tribus medijs. *Primò* ex principijs Philoſophiæ, *quia agens ut agens non mutatur ex* Ariſtotele 3. Phyſicor. quod enim mutatur eſt in potentia, quod verò agit eſt in actu; ſi autem cauſa in operando acciperet aliquid, à cauſa prima, mutaretur ut formaliter agens. Vnde Scotus 2. diſt. 1. q. 2. n. 8. & 9. docet nihil mediare inter cauſam efficientem & effectum, ſed per illud idem abſolutum per quod efficiens fuit cauſativum, eſſe actu cauſans: aliàs enim tolleretur omnis efficientia: nã inquiro, an motio recepta in cauſa ſecunda ſit tota ratio agendi vel non? ſi primũ, nihil efficient cauſæ ſecundæ, ſed Deus efficit omnia ad earum præſentiam; ſi dicatur, non eſſe totã rationẽ agendi, ergo opus erit aliâ motione ut cauſa ſecunda agat: nam circa motionem illam primam tantùm materialiter ſe habuit recipiendo. Quod maximè oſtendit improbabilitatem huius prævіæ motionis, cum cauſa ſecunda non perficiatur per illam ut efficiens, ſed ut materia. *Secundum* medium eſt diſcrimen inſtrumenti artificialis à cauſa ſecunda proprie dicta, quod expendit Scotus 4. diſt. 1. q. 1. num. 34. nam inſtrumentum recipit actualem motionem à principali agente, quia de ſe non eſt activum, ergo ſi cauſa ſecunda vere agit, dicendum eſt nihil recipere ad actu operandum. Ex quo fundamento non ſolùm deducitur, in cauſa eſſe propriam virtutem, ſed completam & perfectam in ſuo genere: cur enim Deus illam vim cauſativam, quæ provenit à motione, non contulit cauſis ſecundis ſtatim à principio: cum non excedat earum capacitatem? Aut quomodo intelligi poteſt adæquatio inter cauſam & effectum, ſi calor verbi bi gratiâ ut ſex non poteſt producere calorem eiuſdem intenſionis abſque nova forma ſuperaddita? Et quamvis adverſarij tribuant activitatem inſtrumentis reſpectu alicuius diſpoſitionis ad effectum principalem, hoc non tollit difficultatem: præſens enim quæſtio eſt de concurſu cauſæ primæ & ſecundæ in eamdem actionem. *Tertium* medium eſt dependentia cauſæ ſecundæ à prima, quod vrget Scot. ſup. 4. diſt. 43. n. 9. Si concurſus cauſæ eſt forma aliqua recepta in cauſa ſecunda per illam motionem, poſſet operari abſque prima, quod eſſet incidere in ſententiã Durandi. Aſſumptũ probatur: quia *jam cauſa ſecunda haberet illud, propter quod indiget actione cauſæ primæ*. Si dicas huiuſmodi, motionẽ ad actũ ſecundũ ſpectare; hoc jã pertinet ad ſecundã partẽ primi antecedentis huius probationis, quam ſic confirmo; aut illa motio cauſæ primæ in ſecundam intelligitur per modum actus ſecundi ſimul naturâ cũ influxu cauſæ ſecũdæ, vel in ſigno naturæ antecedenti; Si primũ dicas, hæc eſt formalis aſſertio Scoti, ſi ſecundum, ergo cauſa ſecunda non producit ſuũ actũ ſecundum, quia ante eius influxũ ſupponitur totaliter productus: nã cauſatio in inſtãti naturæ in omni opinione debet intelligi cõpleta & independẽs à quocumq; naturâ poſteriori: ut patet in actu intelligendi, qui tantũ præcedit volitionẽ in inſtãti naturæ, & hoc ſufficit ut voluntas omnino excludatur ab influxu in huiuſmodi actũ. Quæ ratio efficaciſſima eſt & vrgetur in his actionibus vitalibus, quas potẽtiæ prius producũt quàm recipiant; Poſita autẽ

hac

hac præmotione prius reciperent quàm producerent, nec voluntas liberè haberet volitionem, cum quatenus passiva libera formaliter non sit. Præter quàm quòd ipsi adversarij fatentur, Deum se solo non posse attingere actum vitalem, qui necessario dicit ordinem intrinsecum ad potentiam vitalem immediatè elicientem, cuius oppositum sequeretur, admissa motione per modum actus secundi à solo Deo producta.

10 *Tertiò* principaliter probatur conclusio de actionibus liberis in particulari ex Scoto 4.dist.49. quæst.6.supra: Hæc præmotio vel est omnino superflua, vel destruit libertatem voluntatis, ergo &c. antecedens probatur: positâ præmotione aut voluntas potest ea vti in vtramque partem pro suo libito, & tunc erit ad modum alicuius habitus, qui licet de se ad determinatos actus inclinet, adhuc relinquit potentiam indifferentem tam quoad exercitium quâm quoad specificationem: ut docet Scot. 1.dist.17.quæst.2. n.28.in fine. Et dist.3.quæst.7.n.13.& est communis doctrina. Et ideo Doctor, loco citato ex 4. contra libertatem judicat, imo impossibile, voluntatem informari habitu, quem ipsa non determinet vtendo illo ut causa superior, & idem diceret de qualibet alia forma inhærente, si eam concederet distinctam ab habitu, ut optimè observauit Suarez; Si verò dicas posita præmotione, voluntatem non posse dissentire, sed necessariò operari, tollis funditus libertatem; Nec satisfacit, respondere, voluntatem esse liberam in sensu diviso, idest sublatâ præmotione: quia nunquam esset libera ut constituta in actu proximo ad operandum: cum non sit in potentia proxima absque concursu causæ primæ, ergo in sensu composito idest positis omnibus requisitis ad operandum debet salvari eius libertas. Nec satisfaciunt alij contendentes, præmotionem esse eminenti quodam modo determinationem & indifferentiam: quia hoc nihil aliud est, quam esse quemdam habitum; habitus autem non inclinat ad actum aliquem singularem, sed ad quemcumque circa suum formale objectum; cum è contra hæc præmotio efficiatur à Deo, ut voluntas hic & nunc operetur hunc actum in singulari, ergo nullo modo potest intelligi per modum concursus actualis & indifferentis. Nec denique satisfaciunt alij conantes ostendere, voluntatem esse liberam in receptione dictæ præmotionis, quod est implicatorium: nam vel voluntas habet se merè passivè, & tunc nullus, ut existimo, affirmabit esse liberam; aut activè acceptando præmotionem vel non renitendo, & de hoc redit eadem difficultas, quia acceptare aut non reniti positivè requirit aliquem actum secundum, qui nequit elici absque aliqua præmotione; Et de hac inquiro, quomodo liberè recipiatur, aut quomodo libertatem non lædat. Est omnino efficacissima ratio.

Oppositum nostræ conclusionis defendunt omnes Thomistæ recentiores citantes pro se veteres & D. Thomam locis infra citandis. Quamvis autem conveniant in assignando influxum Dei prævium in causas secundas ut operentur, tamen in quo consistat hic prævius influxus multis modis explicant & in quatuor præcipuas sententias sunt divisi. Prima sententia est, præviam motionem causæ primæ esse applicationem secundæ ad operandum per aliquid in ipsa receptum: sic sentiunt plures ex Thomistis & iuxta eorum opinionem.

11 Obijcies *primò*: Omnis causa efficiens indiget præviâ applicatione, quod patet inductione: nam ad actiones physicas requiritur applicatio localis, ut ignis ad comburendum, esse approximatus; in actionibus autẽ intentionalibus necessaria est etiã applicatio intentionalis ut objecti ad potentiam, ergo similiter ut causa secunda operetur, necessariò applicanda est ad operationẽ à prima: quia causa prima movet & determinat secundã ad operandũ: ut docet Scot.1.dist.2.q.2.n,20. Et 4.dist.49.q.6.n.15. & alijs locis inferius citandis. Tunc sic: hæc motio vel determinatio est aliquid receptum in causa secunda ante operationem, ergo &c. Probatur ex Aristoteles 8. Physicor.text.33. docente causam secundam ita moveri à prima, sicut movetur baculus à manu, ut moveat pilam; sed manus movens baculum imprimit ei aliquid, per quod baculus influat in motum pilæ, &c. Quod exemplum videtur habere vim in doctrina Scoti, qui 4.dist.1.q.1.num.26. cum D.Thoma 3.contra gentes c.66. asserit

asserit causas secundas, quando attingunt proprios effectus esse instrumenta Dei, ergo moventur per aliquid prævium, sicut instrumenta. Respondeo concesso primo antecedenti cum consequentia: Omnino enim admittendæ sunt istæ loquutiones. *Causa prima determinat vel movet secundam ad operandum* contra auctores societatis Iesu, ut inferiùs cum ipsis disputabimus. Nego tamen minorem subsumptam: quia applicatio cuiuscumque causæ sive physice sive intentionaliter operantis, tantùm est quid extrinsecum, scilicet approximatio secundum locum vel in esse objecti, aut positio alicuius requisiti, non verò est productio novæ formæ in causa applicata. Ad auctoritatem Philosophi Respondeo, ibi ostendisse: causam secundam non posse operari nisi prima operetur, quod est verissimum; Et nihil aliud intendere Philosophum patebit consulenti locum; ut autem causa prima moveat secundam hoc modo, debet determinare illam in genere causæ efficientis, non in genere causæ materialis, ideſt non producendo formam in ipsa, sed concurrendo simul ad actum: exemplum de manu & baculo non est simile in omnibus, sed eatenus affertur à Philosopho, ut præcise doceat subordinationem & dependentiam causæ secundæ à prima: quia tam impossibile est sine eius motione operari, sicut baculum sine motione manus. Doctrina Scoti de instrumentis satis nota est, ut constat ex nostro cursu Philosophico, lib. Physicor. disp. 2. quæst. 9. inter eius discipulos: nec ex illa concluditur intentum argumenti, sed potius oppositum: docet enim eadem quæst. ibi num. 26. instrumentum dici ut opponitur causæ principali, causa autem principalis duplex est, aut quæ non habet causam superiorem à qua dependeat, & in hoc sensu sola prima causa est principalis & omnes secundæ instrumenta; aut quæ operatur per formam propriam & intrinsecam, in qua acceptione omnes efficientes naturales verè principales dici possunt, quamvis alteri subordinentur, ut calor est principalis causa caloris, licet subordinetur igni, homo est principalis causa hominis, licet subordinetur Soli. Causæ principali hoc modo acceptæ correspondet *instrumentum quod non habet formam activam intrinsecam*, Cuiusmodi tantùm sunt in doctrina Scoti instrumenta artificalia. Iam ergo patet, causam secundam appellari instrumentum propter subordinationem ad primam, non verò propter modum motionis: cum enim causa secunda habeat in se virtutem propriam & intrinsecam, non indiget motione præstante activitatem, sed concurrente ad operationem. Distinguenda ergo est hæc duplex acceptio instrumenti, quam omnes admittere debent; alioquin teneremur concedere intellectum & voluntatem esse instrumenta in anima ut baculus; Sed ut colligitur ex Scoto ibidem assimilantur causæ secundæ instrumentis artificialibus. *Primò* quia habent virtutem determinatam à causa prima *secundò* quia ut dixi, hæc virtus est subordinata virtuti primæ causæ. *Tertiò*, quia nihil operari possunt absque prima causa; cum quibus stat optimè esse in suo genere causam principalem gaudentem intrinsecâ & completâ virtute.

Objcies *secundò* ex D. Thoma 2. dist. 37. q. 2. art. 2. in corpore: Si causa secunda non reciperet motionem à prima & applicaretur media illa ad agendum, sequeretur esse plura prima principia, qui fuit error Manichæorũ; sequela probatur; Id est primum principium, quod potest operari per propriam virtutem absque eo quod moveatur ab alio. Ea enim est descriptio primi motoris vel primi principij motus ex 8. Physicor. text. 34. Nec solves difficultatem, si dicas, sufficere simultaneum concursum: Occurrit enim optimè D. Thomas, id solùm convincere causam secundam non esse primum ens, non tamen non esse primum movens. Respondeo: argumentum esse efficax contra negantes motionem causæ secundæ à prima, quam nos cum Doctore libenter concedimus; sed ut verè causa secunda moveatur à prima, non requiritur forma præuia ad operationem, sed tantùm subordinatio in causando; Quod vsque per inferiùs dicenda non potest plenè explicari.

Objcies *tertiò* etiam ex D. Thoma 1. part. quæst. 105. art. 5. Et quæst. 3. de Potentia art. 7. virtus efficiens quæ respicit finem, movet reliquas causas ad suas operationes, ut voluntas movet & applicat potentias inferiores: quia

est

eſt de fine 3. Ethicor. cap. 2. charitas quæ tendit in Deum ut finem ſupernaturalem, applicat alias virtutes ad ſuos actus; ſed prima cauſa reſpicit fines omnium cauſarum ſecundarum, ut eas dirigat in illos, ergo applicat & movet tam cauſas naturales quàm liberas ad proprias operationes. Reſpondeo: Hoc argumentum magis concludere quàm præcedens: nam ut prima cauſa dirigat & moveat ſecundas in ſuos fines, non requiritur motio prævia ad operationem; Nec exempla juvant: voluntas enim nihil producit in potentiis ut eis imperet, ſed quaſdam movet per ſympathiam, quaſdam mediâ apprehenſione abſque forma vel entitate de novo producta. Eodem modo charitas imperat aliis virtutibus & actibus earum & in invicem ab illis imperatur.

Objicies *quartò*: Applicatio actualis voluntatis & cuiuſlibet cauſæ ſecundæ ad operandum eſt aliquid creatum volitum & cognitum à Deo ut diſtinctum à virtute operativa cauſæ, ab actione, & eius effectu: ergo Deus efficit talem applicationem antecedenter ad actionem: antecedens probatur, quia non ſolum cauſa ſecunda, virtus & actio eius, ſed hoc complexum *cauſa ſecunda agat* habet ſuam veritatem & conceptum formalem proprium, ergo diſtinctum ab aliis; Et quia cauſa prima non ſolum facit cum creatura, ſed facit ut creatura faciat, neceſſarium eſt ut producat appplicationem aliquam prævium, quâ dicatur cauſa ſecunda agere. Reſpondeo negando antecedens & eius probationem: Jam enim conſtat ex noſtris fundamentis, cauſam ſecundam agere vel applicari ad agendum non eſſe quid diſtinctum à virtute permanenti cauſæ & eius actione: Quare nec ſciri nec determinari à Deo poteſt complexũ illud *cauſa ſecunda agit*, nec ſignificat quid prævium actioni, ſed cauſam influentem, vel actionem ab ipſa dimanantem. Quòd additur cauſam primam facere ut ſecunda faciat, concedendum eſt: ſed hoc præciſe probat ſubordinationem in operando: nam cauſa movens facit vtiq: ut cauſa mota faciat. Vt autem percipias, quomodo ſit verum, actionem cauſæ ſecundæ eſſe à prima, imo actionem cauſæ primæ & ſecundæ eſſe eamdem, oportet in promptu habere multiplices acceptiones *actionis*, quæ non ſunt ex Philoſophia repetendæ: habentur verò ſatis perſpicuè in noſtro curſu Philoſophico libb. Phyſicor. diſp. 2. q. 6. & diſp. 3. q. 2. nam ſumitur actio vel reſpectu producentis, educentis, vel inducentis; ac denique tranſmutantis, qui vltimus reſpectus conſtituit prædicamentum *actionis*, quæ ſignificationes nihil conducunt ad rem præſentem, ſumitur etiam actio pro re acta ſive pro effectu tam in fieri quàm in facto eſſe: in hoc ſenſu intellectiones & volitiones actiones immanentes vocantur; Et ſic intelligitur, unam & eamdem actionem eſſe à cauſa prima & ſecunda: quia effectus productus habet duplicem reſpectum ad hæc duo principia. Vt autem huiuſmodi actio reſpiciat cauſam primam moventem, ſufficit prædicta ſub ordinatio abq; productione formæ prævię.

12 Secunda Sententia Thomiſtarum eſt; præmotionem cauſæ conſiſtere in complemento quodam virtutis: dicunt enim in cauſa ſecunda eſſe virtutem activam completam quaſi habitualiter, incompletam verò actualiter, quare indiget influxu tranſeunte, quem aliqui vocant excitationem virtutis activæ ad operandum, ex quo influxu, & virtute permanenti ipſius cauſæ ſecundæ conflatur unum principium reſpectu actus: Sic inter alios Zumel ſect. 2. de grat. & liber arbitr. quamvis parum conſtanter, ut videbimus referentes tertiam ſententiam. Pro hac verò.

Objicies *quintò* ex D. Thom. q. 3. de potentia art. 7. & 1. part. quæſt. 2. art. 3. Virtus activa cauſæ ſecundæ ſive potentiæ operativæ eſt imperfectior actu ſecundo: quia ſecundum Ariſtotelem 9. Metaph. text. 15. omnis actus præeminet potentiæ, ergo cum cauſa efficiens præſertim totalis non poſſit eſſe imperfectior ſuo effectu, indiget compleri à cauſa prima, ut producat actum ſecundum: Quod ita vrget D. Thomas: omne agens quod non ſemper eſt in actu ſed quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo agenti, quod ſit purus actus; huiuſmodi ſunt omnes cauſæ ſecundæ, ergo indigent motione, quæ ſit complementum cauſalitatis. Reſpondeo negando, virtutem potentiæ eſſe imperfectiorem ſuo actu abſolutè loquendo, licet in aliquibus, verificetur: perfe-

ctior

ctior enim eſt actus habitu, non tamen intellectu, etiam ſecundum Thomiſtas, quamvis non deſint qui aſſerant, intellectionem eſſe perfectiorem intellectu: ſed numquid dicent eſſe perfectiorem ipſa ſubſtantia animæ, quam ſtatuunt cauſam principalem? aut anima erit imperfectior ſuis potentiis, ſubiectum ſuis paſſionibus, quas negare non poſſunt eſſe aliquo modo actualiores? Axioma ergo Ariſtotelicum ut in univerſum ſit verum, intelligi debet de potentia non ut eſt principium activum, ſed ut dividitur contra actum; Cuius ſecundæ acceptionis potentiæ apud Ariſtotelem meminit Scotus 2. diſt. 16. num. 5. Quod ſic explico, Eadem numero res ſecundum eamdem rationem conſiderata in potentia, eſt imperfectior conſiderata in actu: ut habere actu beatitudinem perfectius eſt quàm poſſe habere, & eſſe intelligentem in potentia imperfectius eſt quàm eſſe intelligentem in actu: Ratio eſt, quia eſſe actu eſt eſſe ſimpliciter; eſſe vero in potentia eſſe ſecundum quid, & conſequenter involuens intrinſecè imperfectionem; at verò potentia operativa modò eſt alterius prædicamenti à ſuo actu, modò alterius ſpeciei vel generis; Quare impoſſibile eſt univerſaliter decernere, Vtrum ex his duobus ſit perfectius vel imperfectius: nam inter res diverſi generis non eſt comparatio, teſte Philoſopho 7. Phyſicor. text. 30. licet actus exprimat ex modo ſignificandi actualitatem, tamen principium eius quod ſignificatur nomine potentiæ poteſt eſſe perfectius: quia continet in virtute omnem entitatem & actualitatem actus, & non ſolum unius actus ſed plurium vnde: apertè colligitur eius maior perfectio. Et Nota, contra hunc modum dicendi militare omnes rationes pro concluſione adductas, ſi rectè applicentur; Et hanc obiectionem nihil probare in productionibus vnivocis: nam calor generans calorem, ignis ignem, homo hominem, non poſſunt dici producere quid actualius, aut indigere complemento virtutis.

13 Tertia ſententia tenet cauſam ſecundam non ſolùm applicari vel excitari à prima, ſed etiam vere prædeterminari phyſicò, hanc verè prædeterminationem non eſſe entitatem diſtinctam ab actu ſecundo vel operatione creaturæ. Huic opinioni adhærent multi ex Thomiſtis & Zumel vbi ſupra ante concluſionem primam. Hi auctores in hoc ſolùm à nobis diſſentiunt, quia aſſerunt cauſam primam prius naturâ influere in effectum quàm ſecundam. In qua prioritate reijcienda qui Scotum 2. diſt. 37. num. 15. ſupra citatum non audierit, fruſtra in hac materia laborabit.

Fundamentum horum auctorum eſt; Nulla alia ratione ipſis videri, prædeterminationem cauſæ primæ explicari poſſe, niſi priùs in aliquo inſtanti naturæ quàm ſecunda operetur. Quam difficultatem in ſequentibus exactè explicabimus. Nunc verò denuo impugnatur efficaciſſime: quia in illo priori intelligitur actus ſecundum totam ſuam entitatem productus: ergo debet intelligi ut dependens à cauſa ſecunda: quia aliter non eſſet actus ſecundus, imo eſſet impoſſibile dependere à cauſa ſecunda in ſigno ſequenti: nec enim poteſt eumdem effectum omnino indiviſibilem reproducere. Præterea hi auctores volunt, cauſam ſecundam prædeterminari ad operandum, ita ut illud prævium pertineat ad activitatem potentiæ vel ſaltem ad conditionem requiſitam ut operetur, ergo nequit eſſe ipſa operatio realiter. Quare omnino dicendum eſt, non tantùm de facto actionem cauſæ ſecundæ non procedere prius naturâ à prima, ſed etiam hoc eſſe impoſſibile: quia cauſam conſtituit in actu ſecundo & non concurrere ad illum ſunt implicatoria.

14 Quarta ſententia ſeu modus dicendi Thomiſtarum differt à præcedenti in puncto maximè controverſo & difficili: docet enim prædeteminationem cauſæ primæ eſſe quid productum & inhærens cauſæ ſecundæ, quo tam naturales cauſæ quàm liberæ præmoventur phyſicè ad operandum, ſive talis prædeterminatio habeat ſe per modum principij cum cauſa ſecunda, vel tamquam conditio neceſſaria ut cauſa ſecunda operetur: nam circa hoc inter huius ſententiæ ſectatores, qui ſunt per multi, eſt diſſenſus; Conveniunt tamen in hoc prævio

influxu

influxu adstruendo, qui ut contrarius & destructivus libertatis à nobis impugnatus & rejectus est. Modo opinantium argumentis satisfacere restat.

Obijcies ergo pro istis *sextò* aliqua Sacræ scripturæ testimonia, Sap. 8. *Attingit à fine vsque ad finem fortiter & disponit omnia suaviter*, ergo movet efficaciter voluntatem nostram, quod non videtur fieri posse nisi imprimendo ei aliquid ad operandum. Iob. 12 *Qui immutat cor principum.* Proverbior. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud.* Ierem. 10. *Non est in homine via eius, & à Domino gressus hominis diriguntur.* Quæ omnia, & his similia exposcere videntur præviam aliquam & efficacem motionem: si enim causa prima solùm concurrit concomitanter ad actum, non apparet, quomodo causas inclinet & vertat quòcumque voluerit. Respondetur, hæc parum vrgere: nam in primis ut advertit Suarez lib. 1. cap. 11. num. 3. In locis adductis non est sermo de generali motione & concursu causæ primæ, sed de eo quod speciali providentia potest Deus efficere vel positivè operando vel etiam permittendo ad aliquorum salutem aut supplicium. sed *esto* loquatur Scriptura de concursu generali, nullatenus colligitur physica prædeterminatio in sensu Thomistarum: mutat enim Deus corda, inclinat, dirigit non solùm moraliter, sed etiam physicè, decernendo actus omnes naturales & supernaturales absque dependentia à causis secundis, & concurrendo actu priùs secundum dignitatem, ut inferiùs explicabimus.

Obijcies *septimò* ex D. Thoma 1. p. q. 19. art. 3. *ad quintum* Causa indifferens ut voluntas non potest exire in actionem determinatam, nisi determinetur aliunde, ergo indiget præmotione & influxu prævio causæ primæ: antecedens probatur *primò* implicat eamdem potentiam esse indeterminatam & se ipsam determinare: quia esset determinata & indeterminata. Nec potest Responderi, hoc sequi, nec Deum posse se determinare: hoc enim convenit ei, quia est primum liberum, ergo si voluntas creata se determinat, licet non sequatur esse primum ens, sequeretur tamen esse primum operans liberè, ut objectione secunda inferebatur. *Secundò*, indifferentia voluntatis oritur ex causalitate incompleta, ut in unum potiùs quàm in alterum inclinetur, ergo virtus imperfecta supplenda est per actualem prædeterminationem causæ primæ. Respondeo: causam indifferentem per nihil aliud posse determinari quàm per suum actum, quare omnis determinatio inhærens ipsi ante operationem destrueret ipsius libertatem: quia ut egregiè argumentatur Scotus 4. dist. 49. quæst. 6. num. 14. voluntas non esset libera respectu determinationis inhærentis, nisi illam effective produceret, & ita nata esset vti tali forma eamque determinare; sed prædeterminatio Thomistarum efficeretur à solo Deo, voluntate merè passivè se habente, nec voluntas nata esset vti illa, sed potius illi subiaceret. Cum ergo objicitur, causam indifferentem debere ab alio determinari, absolutè negandum est, imo non esset causa indifferens, si in aliquo instanti naturæ ante operationem determinaretur. Ad *primam* probationem Respondeo: voluntatem ante operationem non esse vllo modo determinatam, sed determinari ipsa operatione, quæ est determinatio secundum quid, nec tollit indeterminationem simpliciter; Nec sequitur, voluntatem esse primum principium liberum: quia tam indifferentiam quam determinationem habet ab alio simul concurrente, à quo dependet tam in esse quàm in operari. Et valde observari debet, præmotionem vel determinationem quam concedit Scotus, non ideo esse necessariam, quia voluntas est indifferens: cum eadem quippe indifferentia manet ut à Deo determinata, sed ob rationem statim assignandam. Ad *secundam* probationem Respondeo: voluntatem in suo ordine esse causam perfectam & completam, imo perfectiorem causis naturalibus: nam indifferentia in operando ad perfectionem pertinet & univocè in Deo reperitur, quapropter non indiget voluntas complemento virtutis, sed concursu causæ primæ eam determinante in genere efficientis, idest voluntate ipsa simul cooperante; aliàs enim determinaretur, in genere causæ materialis, ut explicatum est.

Obijcies *octavò*: Actus secundus

causæ

cauſæ ſecundæ educitur ex potentia ipſius, ut omnes concedunt, & expreſſe de actibus ſupernaturalibus docet Scotus 1.diſt.17.q.2.n.34. ergo ut cauſa prima efficiat talem actum ſecundum, debet influere immediate in ipſam ſecundam, ex cuius potentia paſſivâ extrahit actum; Et cum potentia paſſiva voluntatis etiam ſit indifferens, neceſſe eſt determinari à prima in aliquo priori naturæ. Reſpondeo: cauſam primam immediatè efficere aliquid in ſecundam nimirum ipſum actum ſecundum, ſed agente ſimul ipſa cauſa ſecunda, quæ & activa eſt & receptiva: ratio eſt, quia etiam cauſa ſecunda in ſuo genere eſt efficiens: & efficiens ut efficiens non mutatur, nec cauſa prima determinat prævie ſecundam ut efficientem, ſed ambæ influunt in effectum communem cum ſubordinatione ſecundæ ad primam.

Objicies *nonò*: Repugnat Deum producere operationem vitalem verbi gratia volitionem, ergo ad hoc ut dicatur ad illam concurrere, debet operari aliquid prævium in ipſa potentia: antecedens accipiunt Thomiſtæ ut principium: quia operatio vitalis dicit intrinſecum ordinem ad cauſam principalem vitalem influentem, nec poteſt ſub ratione vitalis produci à cauſa ſuperiori: quia diceretur Deus formaliter intelligere per intellectionem creatam, quod eſt impoſſibile. Reſpondeo negando antecedens producit enim Deus de facto in nobis efficienter omnes intellectiones & volitiones; Imo non eſſet inconveniens aliquam operationem produci à ſolo objecto excellentiſſimo, quale eſt objectum beatificum: ut docet Scotus 1.diſtinct.3.q.8.num.2. Poſſet ergo Deus ſe ſolo abſque concurſu cauſæ ſecundæ producere in ipſa intellectionem & volitionem. Sed dices: An dicendem ſit, Deum producere huiuſmodi operationes formaliter ut vitales? Reſpondeo: quidquid eſt vitalitatis in operatione produci à Deo efficienter, & ideo non videtur inconveniens admittere illam loquutionẽ; ſed ſubeſt æquivocatio: quia pro eodem accipiunt adverſarij operari vitaliter & producere operationem, quod ſecùs eſt: nec enim poſſet Deus efficere, ut ego intelligerem operatione non receptâ in meo intellectu: ut conſtat ex Doctore ſupra q.7.n.37. Dico ergo, ut potentia attingat objectum vitaliter intelligendo vel volendo, requiri neceſſariò receptionem formæ, qua informata tendat in objectum; cumque Deo repugnet recipere, repugnat etiam intelligere aut velle operatione creatâ.

Objicies *decimò*: dicta prædeterminatio, ſi non obeſſet libertati, melius explicaret dependentiam cauſarum ſecundarum à prima; ſed non obeſt, ergo debet admitti, minor probatur: quia ad ſummum poſſet dici voluntatem neceſſitari ex ſuppoſitione, quæ neceſſitas in pluribus cauſis admittitur, ſalvâ libertate: Verbi gratia ſuppoſito iudicio practico determinatur voluntas, ita ut diſſentire non poſſit; ſuppoſitâ Divinâ ſcientiâ, nequit creatura operari aliter, quàm Deus præſcierit; anima Chriſti Domini ſuppoſitâ vnione hypoſtaticâ non poteſt peccare, Et nulla harum ſuppoſitionum tollit libertatem ſimpliciter: ergo idem ſentiendum eſt de phyſica prædeterminatione. Reſpondeo: etiãſi per phyſicam prædeterminationem non læderetur libertas, non explicari melius dependentiam cauſæ ſecundæ à prima quàm per concurſum ſimultaneum, qui cum ſit influentia immediata in ipſam operationem, veriùs & realiùs exprimit ſubordinationem cauſæ ſecundæ in operando; ſed præter inſufficientiam phyſicæ prædeterminationis adhuc dicimus opponi cum libertate, nec neceſſitate ex ſuppoſitione ſed ſimpliciter: quia quæcumque ſuppoſitio neceſſitans ante actum ſecundum eſt neceſſitas ſimpliciter: cum illa dicatur cauſa libera quæ poſitis omnibus requiſitis poteſt non agere. Exempla adducta nihil probant: nam judicium practicum nullam determinationem inferre voluntati ex dubio appendice ad Quæſtionem præcedentem abundè conſtat; Quomodo Divina præſcientia & quod maius eſt decretum libertati non obſtet, inferius dicemus; Naturam aſſumptam non eſſe impeccabilem ex vi unionis conſtat ex Quæſtio 9. ſupra, ſed tam eius impeccabilitatem quam omnium Beatorum oriri ex determinatione concomitante cauſæ primæ continuè agentis ad actum beatificum & non ad oppoſitum.

Deciditur

Deciditur Quæstio quoad decretum circa actus liberos moraliter bonos.

HVcusque rejecimus prædeterminationem physicam inhærentẽ, ut incompatibilem cum libertate. Modo explicare incipimus, quæ prædeterminatio ad actus liberos in doctrina Scoti sit admittenda; Et quia de actu peccati est specialis difficultas, inferiùs seorsim explicãda, hic tantùm de actuũ bonorũ determinatione disputabimus.

15 Sit secunda conclusio: *Deus absolutâ & efficaci voluntate determinat omnes actus liberos moraliter bonos cum suis circunstantiis ante prævisionem determinationis causæ secundæ*: Est sententia Scot. 1. dist. 39. n. 23. Et 2. dist. 37. n. 8. Et quodlib. 14. à n. 14. Item 1. dist. 41. n. 13. Idem sentiunt plures Scotistæ & Thomistæ omnes Prob. *primò* ex Sacra Scripturæ & PP. Lucæ 22. *Filius hominis secundum quod definitum est, vadit.* Actor. 4. *Convenerunt enim verè in civitate ista &c. facere quæ manus tuæ & consilium tuũ decreverunt fieri*; sed mors Christi non poterat definiri aut determinari absque determinatione actuum liberorũ Christi & Iudæorum, licet diverso modo, ut inferiùs explicabimus: ergo Deus absolutè & efficaciter determinat actus liberos: Ad Ephes. 2. *Ipsius enim sumus factura in Christo Iesu in operibus bonis, quæ præparauit Deus, ut in illis ambulemus*, Athanasij ad prædicta verba: *Sciens autem bona opera præparavit Deus, quæ differri non poterunt nec prætermitti, quin peragantur, tamquam Divinitus sint præfinita*, &c. Vbi expresse habes actus bonos & consequenter liberos esse præfinitos. Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud.* Dionysij c. 5. de Divinis nominibus *Exemplaria esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas, & singulariter quas Theologia prædefinitiones vocat, & Divinas & bonas voluntates existentium prædeterminativas & effectivas, secundum quam substantialis essentia omnia prædestinauit & produxit.* Augustin. Soliloq. c. 26. *Antequam nascerer ego filius ancillæ tuæ Dominè, tu me prævenisti præparans mihi vias, quibus incederem & venirem ad gloriã domus tuæ. Priusquã me formares in vtero, mouisti me, & antequam exirem de vulva, quidquid tibi placuit, præordinasti de me.* Leonis Pa-

pæ serm. 7. de Passione Christi: *In salvandis hominibus per crucẽ Christi communis erat voluntas Patris & Filij, & commune consiliũ; nec vllâ poterat ratione turbari, quod ante æterna sæcula & misericorditer erat dispositum & incommutabiliter præfinitum.* Aliæ auctoritates adducentur cum solutione explicationis, quam eis adhibent adversariorum.

Probatur *secundo*: Ex eo quod si tale decretum non poneretur in Deo, non posset cognoscere futura. Quã rationẽ vrget Scot. 1. dist. 39. n. 23. *Intellectus Divinus aut offert simplicia, quorũ unio est contingens in re, aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram, & voluntas eligens unam partẽ scilicet coniunctionem istorũ pro aliquo nunc in re, facit illud determinatè esse verũ.* Et 2. dist. 37. n. 8. *Deus non habet scientiam de futuris contingentibus, nisi quia certitudinaliter novit determinationẽ voluntatis suæ respectu eorum, ad quæ voluntas est immutabilis.* Sic autem formatur hæc ratio: Deus cognoscit ab æterno cuiuslibet propositionis de futuro contingenti alteram partem contradictionis esse determinatè verã, alterã verò determinate falsam; sed hæc determinata & certa cognitio non potest esse in Deo, nisi præcedat decretũ efficax & absolutũ Divinæ voluntatis, ergo &c. maior est omniũ Theologorum, & minor probatur: præciso illo decreto nihil erit determinatè futurũ: quia nulla voluntas est effectiva illius, quod vult fieri, nisi Divina, à qua dimanat omnis efficacia, ergo nisi decernat efficaciter ut voluntas creata aliquid faciat, nõ potest cognosci ut determinatè futurũ. Et Confirmatur, Esse futurũ vel futuritionis rerũ ab æterno aliquid est in Deo distinctũ à possibili logico & physico. ergo debet provenire à voluntate Divina, quæ est primũ principium contingens: ita ut sicut res dicuntur esse in potentia logica sive non repugnantia per ordinem ad intellectum Divinũ, & in potentia physica per ordinem ad voluntatem Divinam potentem illas producere, ita dicantur habere esse futurum respectu eiusdem voluntatis decernentis efficaciter earum futuritionem.

16 Vbi Nota, res futuras non cognosci à Deo in suo decreto contra aliquos Scotistas, sed in essentia Divina: perspicue tradit Scotus supra 1.

diſt. 39. n. 23 & quodlibet 14. nam per decretum, quod eſt formalis tendentia in obiectum per modum voliti, ſeu operatio vitalis per quam obiectum producitur in illo eſſe diminuto volito, accipiunt res eſſe futurum; quo decreto poſito tanquam conditione, eſſentia Diuina mouet ad cognitionem ipſarum rerum in eſſe volito futuro. Itaque obiectum motiuum cognitionis futurorum eſt eſſentia Diuina, terminatiuum ipſæ res in eſſe volito quod habent intra Deum: nam ſi ſcientia Diuina moueretur ad res ad extra, eſſet variabilis. Quo modo autem talis cognitio ſit intuitiua docet Scotus 1. diſt. 10. in fine & alibi: quia ſcilicet tendit in res vt contentas in obiecto abſolutè primo, modo eminẽtiori & excellentiori, quam in ſe ipſis.

Ex dictis infero primò? Ante decretum diuinæ voluntatis nullam veritatem habere propoſitiones de futuro contingenti: licet enim nonnulli Scotiſtæ admittant in eis veritatem & falſitatem indifferentem vel neutram, id videtur impropriè dici: nam cum veritas ſit adæquatio rei ad cognitionem vel è contra, & res pro illo priori ſigno nullam futuritionem habeant, non poſſunt habere veritatem aliquam, vt formaliter futuræ.

Infero ſecundò, ſuperfluè poni ab aliquibus Theologis habitum Sapiẽtiæ, quo Deus futura contingentia cognoſcat: Si enim hic habitus præcedit decretum voluntatis, & tenderet determinatè in futura, iam voluntas diuina non eſſet libera, nec operaretur contingenter ad extra vt concludit Scotus 1. diſt. 38. n. 3. in fine; Si autem huiuſmodi habitus ſequitur decretum, non differt à ſcientia viſionis.

Infero tertiò: futura nõ poſſe cognoſci determinatè per cognitionem cõprehenſivam & ſupereminentiſſimã, quam habet intellectus diuinus de voluntate diuina ante decretum: quia cognitio comprehẽſiva eſt commenſuratio cum obiecto: ut docet Scot. 3. diſt. 14. q. 2. n. 7. tunc verò dicitur cognitio cõmenſurari, cum cognoſcit quidquid pro illo ſigno eſt cognoſcibile; non eſt autem cognoſcibilis voluntas pro illos ſigno ut determinata vel determinans futuritionem, ſed ut omnino libera & indifferens ad vtramque partem, ergo &c.

Petes. Qua ratione ante decretum cognoſcat Deus ſe poſſe facere quidquit decreuerit. Reſpondeo: ſcientia naturali & ſimplicis intelligẽtiæ, quæ terminatur ad res poſſibiles cum reſpectu ad diuinam omnipotentiam, & totũ hoc clauditur ſub obiecto ſcientiæ naturalis & neceſſariæ. Quid autem voluntas decernat vel decretura ſit, non eſt cognoſcibile pro illo ſigno, ſed priùs habet eſſe à voluntate, quàm cognoſcatur ut determinatè futurum: ſi enim nihil volitum quin præcognitum, non tamen eodem modẽ præcognoſci debet quo volendum eſt: nam poteſt eſſe cognitum indifferenter & volitum determinatè.

Probatur tertiò principaliter concluſio ex Scot. loc. citat.: Quia ſi Deus non determinaret futura volũtate ſuâ abſoluta, non eſſet omnipotens. Sic Doct. 2. diſt. 37. n. 8. & oſtenditur ex celebri loc. Iſaiæ 14. *Si non ut putavi ita erit, & quomodo mente tractavi ſic eueniet, ut contera. Aſſyrium in terra mea & in montibus meis conculcem eum; & auferetur ab eis jugum eius &c. Hoc conſilium quod cogitavi ſuper omnem terram, & hæc eſt manus extenta ſuper vniverſas gentes. Dominus enim exercituum decrevit, & quis poterit infirmare, & manus eius extenta, & quis auertet eam?* His verbis prędicit. Dominus debellãdos Aſſyrios & terrã Iſrael liberandã, quæ vtique actionibus liberis cõplenda erant, & reddens cauſam, cur ea præſtare poſſit, ait, quia ſic decrevi, ergo õnipotentia ex abſoto decret. determinãte talia futura cognoſcẽda eſt? Nec aliter poſſet Deus quidquid vult. Ideo grauiſſime Scot. ibi: *Volũtas (inquit) omnipotentis producit volitum in eſſe pro tunc, pro quando vult illud eſſe.* Quod argumentũ adeo eſt efficax, vt doctiſſimus aduerſariorũ Suarez lib. 1. cap. 10. concedat, aliquẽ actum in particulari poſſe à Deo abſoluto decreto definiri abſque præuiſione liberi cõſenſus cauſæ ſecũdæ: quia indignũ eſt maieſtate & potentia Dei non poſſe abſolutè decernere vllã actionẽ liberã, niſi eã præuideat abſolute futurã. Et eſt doctr. expreſſa Auguſt. Enchirid. c. 94. & 95. Et lib. 1. ad Simplician. q. 2. vbi docet nõ defuiſſe modum Omnipotenti mutandi voluntatẽ Pharaonis, ſi vellet, ideſt ſi efficaciter & prædefinitive mutare voluiſſet.

Vrgetur ergo hoc argumentum, ut concludat, non ſolùm decretum effi-

cax

cax, ſed etiam prædefinitionem independentem à conſenſu cauſæ ſecundæ. Actio libera creaturæ eſt etiam actio ipſius Dei, imo principalius ab illo quàm à cauſa ſecunda, ergo decernitur talis actio & prædefinitur independẽter à cauſa ſecunda: antecedens conſtat ex prima concluſione; conſequencia probatur: Eo modo quo Deus agit, determinat agere, imo agere Dei eſt eius velle ut tranſiẽs & influens in effectum; ſed Deus efficit actionem cauſæ ſecundæ prius prioritate perfectionis & independentiæ, ergo eadem prioritate determinat. Confirmatur. Nam ſi cauſa prima actionem verè ſuam pro priori illo quo influit in illam, non determinaret, diceretur temerè agere, nec poſſet applicare potentiam creatam ad aliquem certum finem: cum præciſo decreto præſcire nequeat certò, quod ex huiuſmodi applicatione eventurum ſit. Si dicas non eſſe imperfectionis in cauſa prima determinari à ſecunda ad talem actionẽ; imo hoc videri commune omnibus cauſis univerſalibus, ut à particularibus determinentur: contra: Quia eſt manifeſta æquivocatio: nam determinare ſumitur hic à nobis applicare & vti, quod eſt munus cauſæ ſuperioris: ut patet in intellectu & voluntate reſpectu habituum; determinatio autem quam tribuunt cauſæ particulares univerſalibus eſt veluti coarctatio & modificatio virtutis: ut intellectus habitu logicæ vtens coarctatur ad eliciendum actum logicæ: Hoc modo verum eſt, cauſam primam determinari à ſecunda, ſed talis determinatio præſupponit priorem: ideo enim Deus efficit hunc actum ſingularem & determinatum cum hac potentia, quia illum abſolutè decreuit faciendum.

Probatur *quartò* ex perfectione Divinæ prvidentiæ, quæ probatio conficitur ex præcedentibus: ſive enim providentia formaliter ſit actus intellectus Divini, vt ſentit D. Thom. 1. p. quæſt. 12. art. 1. ſive voluntatis ut videtur ſentire Scotus, neceſſariò includit actus vtriuſque potentiæ ſcilicet perfectiſſimam cognitionem rerum ordinandarum in finem, & ordinationem ipſam cum electione mediorum, ita ut providentia requirat intellectum & voluntatem & potentiam executivam, ſi ſit diſtincta à voluntate, de quo inferiùs. Si ergo Deus voluntate efficaci & abſolutâ omnino independenter non præordinat actus cauſarum ſecundarum neceſſarios ad finẽ ab ipſo intentum, non dicetur illos providere; aut iuxta ſuæ ſapientiæ regulas ordinare, ſed veluti caſu & præter intentionem in illos influere. His ſuppoſitis oportet iam explicare: Quæ prædeterminatio debet admitti ex vi prædicti decreti.

Quæ prædeterminatio phyſica ad actus liberos ex vi prædicti decreti admittenda ſit?

19 AD hoc ſuppono contra Suarez lib. 1. c. 16 n. 6. voluntatẽ efficacem Dei non poſſe intelligi abſque tranſitu ſive extenſione ſuper effectũ vel actum quẽ decernit: Aſſerit enim hic actus intentionem voluntatis Divinæ vocari prædefinitionẽ, ut conſideratur omnino immanens, quâ Deus apud ſe ſtatuit aliquem actũ fieri abſque eo quod virtute huius intentionis immutet cauſam ſecundã; eamdem verò intentionem ut tranſeuntem ſuper actionem creaturæ eſſe prædeterminationem phyſicam, quam ipſe nunquam concedit, licet prædefinitionem reſpectu alicuius actus in particulari admittat, ut vidimus ſupra. Hanc ergo diſtinctionẽ prædefinitionis à prædeterminatione ut fictitiã & impoſſibilem judicamus. Et quòd attinet ad voces ipſas videtur eſſe contra modum loquendi Sacræ ſcripturæ & P. P. vt patet in teſtimoniis ſupra allegatis, ubi abſque vllo diſcrimine actus qui à Deo decreti tã prædefiniti quàm prædeterminati dicuntur, nominibus æquiualentibus appellãtur *præparati, præventi, præordinati*; ſed non cõtendo de vocibus contra hoc diſcrimen prædefinitionis & prædeterminationis. Jn re ſic argumentor. Impoſſibile eſt, Deum velle efficaciter aliquẽ actum liberum fieri niſi eius voluntas tranſeat ſuper talem actũ ut ponendũ ad extra, & phyſicè prædeterminet ab æterno voluntatem creatã, ut illum eliciat ergo &c. probatur antecedẽs quod primã partem. Obiectũ voluntatis Dei efficacis eſt effectus aliquis ut in re ponendus ad extra pro aliqua differẽtia temporis, quod nihil aliud eſt quã rem decretã habere ab æterno eſſe volitũ: ut docet Scot. 1. diſt. 45. n. 3. ergo virtute talis decreti eſt determinata ut

fiat pro temporis differentia ſignata à voluntate Divina. Secundam partem antecedentis ſic probo : actus liber in particulari nequit fieri abſque influxu voluntatis creatæ, ergo decretum prædefiniens actum fieri, prædeterminat etiam voluntatem, ut faciat.

Dices pro Suarez : intentionem alicuius finis ex ſuo formali conceptu eſſe actum internum, nec efficere aliquid ad extra niſi mediâ electione mediorum per quæ finis aſſequendus eſt: ergo abſque imperfectione poteſt & debet poni in Deo voluntas efficax alicuius actus non prædeterminans cauſam ſecundam : præſertim cum potentia executiva Dei, per quam producit res ad extra, diſtincta ſit à voluntate. Reſpondeo: In Deo admittendam quidem eſſe intentionem finis, ſed ſecluſis imperfectionibus, quarum una eſt, non eſſe de ſe effectivam illius quod intendit. Quare dicendum eſt, Deum eodem indiviſibili actu etiam ex parte objecti intendere finem & media ad illius aſſequutionem neceſſaria, ita ut ex vi ſolius intentionis finis ſit conſequendus: verbi gratiâ decernit Deus gloriam Petro, ex vi huius decreti producetur Petrus, conferetur ei voluntas, habitus charitatis, auxilium & ſi quid aliud Beatitudo in excutione requirit. Si ergo intentio abſtrahat ab executione efficaci pro ſua differentia temporis, eſt imperfecta ſicut noſtra, & Deo indigna, quare debet poni in ipſo ut effectiva & tranſiens ſupra rem ad extra. Quod tangitur de potentia executiva non eſt huius loci; probabilius exiſtimo non diſtingui à voluntate, in quod magis inclinat Scotus 1. diſt. 38. n. 5. quamvis diſt. 43. n. 3. ſub disjunctione loquatur. Sed quidquid ſit de hoc, voluntas Dei prædeterminans habet ab æterno conjunctum decretum potentiæ executivæ ante prævisionem influxus cauſæ ſecundæ : ut enim egregiè ait Scotus 2. diſt. 2. quæſt. 1. *Agens liberum poteſt eadem volitione antiqua effectum novum producere*, ſimiliter de potentia executiva dicendum eſt, prædeterminare ſcilicet voluntatem creatam ad productionem actus, nec ideo decretum voluntatis Divinæ poterit conſiderari ut tantùm internè prædefiniens: quia ex ſua efficacia habet reſpicere effectum ponendum, ad extra ſive ab ipſa mediâ potentiâ executivâ.

20 Sit tertia Concluſio. *Decretum efficax voluntatis Divinæ antecedens omnem præſcientiam futurorum, prædeterminat phyſicè voluntatem creatam non in genere cauſæ materialis producendo in ipſa aliquid prævium ad operationem, ſed in genere efficientis concurrendo cum ipſa ſimul naturâ ad actum & priùs prioritate perfectionis.* Hæc in primis eſt vera & firma doctrina Scoti, & quatenus negat præmotionem phyſicam inhærentem voluntati creatæ ante actum ſecundum & prioritatem naturæ in productione ipſius actus ſecundi, ſatis probata manet ex præcedentibus; Quatenus vero adſtruit præmotionẽ ſimultaneam, modo ex profeſſo contra auctores ſocietatis Ieſu apud Suar. lib. 2. opuſcul. per totum maxime cap. 6. confirmanda eſt. Et quod attinet ad mentem Scoti nihil aut copioſiùs docuit aut conſtantiùs 4. diſt. 49. q. 6. n. 15. *Contra naturam voluntatis eſt determinari in ſuo ordine, & nihil aliud primò repugnat ſibi; non eſt autem contra naturam eius determinatio à cauſa ſuperiori, quia cum hoc ſtat quod ſit cauſa in ſuo ordine.* In 1. diſt. 3. q. 7. num. 13. *In cauſis eſſentialiter ordinatis inferior non inclinat ſuperiorem ſed è converſo.* Eadem doctrinam tradit 2. diſt. 37. n. 1. 2. & 3. & dicta quæſt. 7. n. 21. Quodlibet 14. num. 16. infine. In 1. diſt. 1. q. 1. num. 3. In 2. diſt. 9. quæſt. 2. num. 34. In 4. diſt. 1. quæſt. 1. in fine. Ex eo quod cauſa ſecunda agat in virtute primæ & ut mota ab ipſa, deducit ſæpe : ſi cauſa prima ageret ex neceſſitate naturæ, nullos futuros fuiſſe effectus contingentes: ſic 1. diſt. 2. quæſt. 2. num. 20 & diſt. 8. quæſt. 5. num. 19. & diſt. 39. num. 12.

Probatur *primo* ex doctrina Ariſtotelis ſupra attacta ex 8. Phyſicor. text. 33. *Vtraque igitur movere dicimus & primum & vltimum moventium, ſed magis primum, illud enim movet vltimum, ſed non hoc primum, & ſine primo vltimum non movebit, illud autem ſine hoc.* Quibus verbis Philoſophus egregiè explicat ſubordinationem cauſæ ſecundæ, quam vocat vltimum movens, ad primam ſeu primum motorem : ait enim primam cauſam movere magis quam ſecundam: quia non ſolum efficit quod ſecunda, ſed movet eam in efficiendo; quia poteſt operari

ſine

ſine ſecunda, quod ſecunda ſine prima non poteſt.

Eadem veritas deducitur ex illo principio Philoſophi, ibid. cap. 5. quod Jeſuitæ infirmare conantur: *Omne quod movetur, ab alio movetur*, vnde Ariſtoteles mirè colligit, eſſe unum primum motorem, qui omnia agentia movet, & ipſe à nullo alio moveatur, ne ſit proceſſus in infinitum. Expende etiam auctoritatem notandam D. Gregorij 16. Moral. cap. 18. *omnia quæ creata ſunt, per ſe nec ſubſiſtere poſſunt nec moveri, ſed in tantum ſubſiſtunt, in quantum eſſe quod habent acceperunt; Et in tantum moventur, in quantum occulto inſtinctu diſponuntur*, Vbi omnes effectus creatos reducit ad motionem cauſæ primæ.

Probatur *ſecundò* ex doctrina tradita Ariſtotelis & Scoti reducta ad hanc formam: voluntas Dei efficax influit in actionem cauſæ ſecundæ phyſicè & principaliùs quam ipſa, ergo prædeterminat phyſicæ cauſam ſecundam in genere efficientis: antecedens quoad influxum phyſicum probatur: nam decretum Divinum adeo eſt efficax, ut infallibilem habeat effectum, ita ut voluntas humana ex vi illius infallibiliter ſit operatura; Quæ efficacia ſtare non poſſet, ſi cauſa prima ſolùm præmoveret vel prædeterminaret ſecundam moraliter, ut Ieſuitæ contendunt, ideſt per modum allicientis & ſuadentis: nam ſuaſſio non habet effectum infallibilem; nec Deus ex eo quod aliquid ſuaderet, præſcire certò poſſet, quid cauſa ſecunda eſſet operatura. Adde quod non plus tribueremus voluntati Divinæ, quam humanæ vel Angelicæ quæ moraliter alias voluntates movere poſſunt. Quoad principalitatem influxus cauſæ primæ probatur antecedens: quia prima cauſa in genere efficientis operatur independenter à ſecunda, & ſine illa poſſet operari, qui eſt modus cauſandi principalior: conſequentia ex antecedenti ſic probato optimè infertur: nam principalitas vel perfectio eſt vera prioritas ex Philoſopho in Categor. cap 21. Quod optimè expoſuit Scotus 2. diſt. 37. num. 15. *cauſæ diverſæ in eodem genere cauſæ ſubordinatæ, licet habeant ordinem ſecundum perfectiùs & imperfectiùs cauſare, non tamen habent prioritatem naturæ.* Eſt autem hæc ſubordinatio vel poſterioritas cauſæ inferioris pro formali reſpectus aliquis ad cauſam ſuperiorem, quem exiſtimo eſſe realem: quia ordo in cauſando facit unũ per ſe ex Doctore in ſimili 1. diſt. 3. q. 7. in fine, & meliùs intelligitur hæc ſubordinatio intrinſeca & inſeparabilis à cauſis ſecundis.

Probatur *tertiò* efficaciſſimo argumento Scoti ſupra 2. diſt. 37. n. 2. Voluntas Divina & humana conveniunt in effectu communi ergo vel vna movet aliam, vel concurrunt ex æquo: aliter enim intelligi non poteſt, duas voluntates in unum convenire: ſi dicatur convenire ex æquo, tolletur ordo eſſentialis cauſarum per ſe, quæ ſemper operantur cum aliquo ordine: ut patet in Sole & agentibus inferioribus, potentiis & habitibus &c: Quod maximè vim habet in cauſis liberis, quas ex æquo concurrere nihil aliud eſſet videtur, quàm concurrere fortuitò, quòd de voluntate Divina nefas eſt affirmare; dicendum ergo, unam moveri ab alia: non primam à ſecunda: quia temporale non eſt cauſa æterni; Et ſequeretur, voluntatem Divinam poſſe efficaciter velle aliquid, quod non fieret voluntate noſtrâ diſcordante: ergo voluntas noſtra movetur ad agendum à Divina, quod eſt pyhſice prædeterminari in genere efficientis.

Petes: Vtrùm eadem prædeterminatio ponenda ſit reſpectu cauſarum ſecundarum non agentium liberè, ſed ex neceſſitate naturæ? Reſpondeo affirmativè: licet enim cauſæ naturales non indigeant prædeterminari ad actionem in genere vel ſpecie: verbi gratiâ ignis ad comburendum, cum ab ab intrinſeco ſit in hoc ſenſu determinatus; tamen ad ſingulas actiones non minùs requirit prædeterminationem, quàm agentia libera: hanc enim numero combuſtionem procedere ab hoc igne circa hoc paſſum, in hac differentia temporis, provenit à voluntate Dei, cuius eſt illa actio principaliùs quam ignis. Hinc ſoluitur quod contra hanc reſolutionem objicit Suarez ſupra lib. 1. c. 7.

21 Objicies *primò* contra duas præcedentes concluſiones PP. teſtimonia, ex quibus præcipua & in ſpeciem difficiliora adducemus. Damaſceni lib. 2. cap. 29. *Quæ in poteſtate noſtra ſitâ ſunt, non providentiæ ſed libero noſtro*

arbitrio aſſignari debent. Et cap. 30. docet: Deum omnia quidem præſcire ſed non omnia prædefinire: præſcit enim ea quæ in noſtra poteſtate & arbitrio ſita ſunt, & non ita ea prædefinivit. Niſſenus lib. 2. Philoſophiæ cap. 1. Item Theodoretus lib. 5. Divinor. decretor. cap. de Providentia docent: *ea quæ ſunt in nobis*, ideſt in noſtra poteſtate *non eſſe ex providentia.* Chryſoſtom. homil. 12. ſuper epiſtol. ad Hebræos: *Non antecedit Deus noſtras voluntates, ne lædatur liberum arbitrium; cum autem nos elegerimus, multam tunc nobis adfert auxiliationem.* Excludit ergo prædeterminationem Divinam. Hieronymus epiſt. 146. ad Damaſum ait: *Hominem ita eſſe liberum vt viuat non ex imperio ſed ex obſequio ſuo*: ideſt non ex neceſſitate ſed ex voluntate. Auguſtinus lib. de Spirit. & littera cap. 31. *legimus, non eſt poteſtas niſi à Deo; non autem legimus, non eſt voluntas niſi à Deo; Et rectè non ſcriptum eſt, quia verum non eſt*, vbi nomine voluntatis, ut ſæpe aliàs intelligit actualem volitionem quam docet, aliquando non eſſe à Deo, quia videlicet non prædeterminatur. Quod etiam expreſſit. 7. de Civitat. cap. 30. *Ita Deus adminiſtrat res, quas condidit, ut motus ſuos agere ſinat.* Reſpondeo: Has auctoritas recte intellectas noſtram ſententiam confirmare. Damaſcenus Niſſenus & Theodoretus ſolùm intendebant excludere à voluntate noſtra vim & coactionem; Quæ explicatio ne voluntaria videatur. Audi quid ſubdat Damaſcenus ſtatim poſt verba, quæ objiciuntur: *Nec enim Deus vitium admitti vult, nec etiam virtuti vim affert.* Quare nomine providentiæ intelligunt prædicti P. P. vim aliquam non ſolùm prædefinientem ſed cogentem: Quod facilè ſibi perſuadebit, qui ſciat nomen *Proneæ* ſeu providentiæ in vſu fuiſſe Stoicis, eamque putaſſe Fatorum ſcientiam: ut conſtat ex Cicerone 1. de natura Deorum; Et hæc eſt ratio, cur providentiam ſicut & fatum Stoicorum PP. citati merito ab actibus liberis ablegauerint, quo ſenſu negarũt etiam prædefinitionem: Nam illã quã nos ponimus Damaſcenus & Theodoretus aſſerunt, Ille lib. 1. agens de imagine: *Sunt* (inquit) *in Deo imagines & exempla rerum, quæ ab ipſo futuræ ſunt &c. Has imagines & hæc exempla præfinitiones appellat Sanctus ille excellentiſſimus Dionyſius: omnia enim ab illo præfinita & ſine vlla commutatione futura in eius conſilio, non aliter quam fiunt, erant expreſſa, quoniam ſi quis velit domum ædificare: prius imaginem ac formam ipſius in animo effingit cogitationeque complectitur.* Theodoretus vero ad illud ad Epheſ. 1. *elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem*, ſic ait, *Ab initio ante mundi conſtitutionem, ea quæ ad nos pertinebant, præſciuit & prædeſiniuit.* Auctoritas D. Chryſoſtomi uno verbo explicatur, expreſſiſſe Doctorem Sanctum in litteris Sacris verſatiſſimum, quod paſſim in eis legerat: ut Iſaiæ 7. *Vos expectat Dominus Deus veſter, ut miſereatur veſtri*; Et eodem modo eſſe intelligendum tam loco citato quam homilia 17. in Joannem & vbicumque ſimilia affirmat: Huiuſmodi enim ſententiæ non loquuntur de concurſu Dei & creaturæ ad eamdem actionem, ſed de diſpoſitione per bona opera ad gratiam, quibus non dicimur prævenire Deum, ſed præventi ab ipſo per gratiam excitantem, quam licet ibi Chryſoſtomus non expreſſerit, quia volebat ſtabilire libertatem arbitrij tunc impugnatam à Manichæis: vt advertit diſp. 11. de gratia; tamen aliis in locis ab eodem indicatis conſtat de hac re catholicè ſenſiſſe: contra Vaſquez 1. p. diſp. 89. qui parum pius erga tantum Doctorem ei impingit ſemipelagianiſmum, non advertens eumdem errorem colligere hæreticos ex Sacris litteris, quibus neceſſe eſt prædictam explicationem adhibere; ſed de his latiùs agemus inferiùs. Hieronymus ipſe ſe exponit non tollens quamcumque Dei prædeterminationem, quam lib. 1. adverſus Pelag. enixè tuetur, ſed neceſſitatem & vim inferentem voluntati. Auguſtinus in priori loco apertè loquitur de voluntate peccandi; in poſteriore docet, Deum adminiſtrare res creatas, non extrahendo eas à ſuo naturali modo operandi: movet enim res naturales ut naturalirer, liberas ut liberè operentur.

Obijcies *ſecundò* cum Suarez Opuſcul. lib. 1. cap. 12. n. 1. & aliis eiuſdem familiæ ſententiam noſtram convenire cum hæreticis noſtri temporis in illo principio: *Deus determinat voluntates noſtras in ſingulis actibus*, quamvis multùm

multum differat in asserenda libertate nostri arbitrij quam hæretici omnino tollunt; ergo cum nulla auctoritas vel necessitas cogat admittere illud principium, & illo admisso difficillmum sit salvare libertatẽ videtur tale principium esse reijciendum. Respondeo: illud principium esse sumptum ex locis expressis S S P P. supra relatis, nec debere reijci, licet hæretici eò abutantur. Difficultatem in conciliandalibertate nostra cum Dei determinatione libenter fatemur; hæc tamen oritur ex mysterij profunditate, non ex opinione Scoti, quæ apertissimé pro humano captu totam rem explicat, ut ex sequentibus patebit.

Obijcies tertiò. Si Deus prædeterminat nostram voluntatem ad quemcumque actum, sequitur non esse in potestate nostra velle nisi id tantùm quod Deus vult nos velle, ergo quod Deus vult, necessariò volumus, & quod ille non vult, velle non possumus. Quare non peccabit homo omittens actum præceptum, quia non potuit illum elicere, eò quòd non esset prædeterminatus à Deo. Respõdeo ex Scoto 4. dist. 49. q 6. num. 14. & 15. causam primam ita determinare actus eliciendos à causa secunda, ut relinquat eam in suo ordine & conditione causandi: quia cum causa secunda ex sua natura subordinetur primæ etiam ut est libera, non amittit suum modum intrinsecum causandi ex determinatione primæ, quin potiùs cum maiori perfectione conservat. Ponit igitur Doctor in quolibet actu contingenti contingentiam omnimodam & contingentiam simpliciter, contingentia omnimoda includit respectum ad omnes causas actus, contingentia simpliciter reperitur respectu cuiuslibet causæ in suo ordine. Hinc est causam secundam non posse dare actui contingentiam omnimodam, quia non spectat ad ipsam determinare primam vel eius actionem; & etiam patet causam primam non tollere per suam determinationem contingentiam causæ secundæ, sed determinato actu à se, relinquere illum determinandum à causa secunda in suo ordine. Itaque cum objcitur, id tantùm nos posse velle, quod Deus vult nos velle, aut velle necessariò quod Deus vult ut velimus, negandum est: volumus enim liberè & contingẽter ut causæ secundæ in nostro ordine id ipsum, ad quod à Deo prædeterminamur. Cum additur omissionem actus non prædeterminati non debere imputari omittenti, æquè falsum est: nam prædeterminatio non est requisita ut voluntas possit, sed ut actu velit, habuit enim à Deo virtutem operandi indifferenter in suo genere, cum dedit ei talem naturam: libere ergo omisit quod facere poterat, & ideo iure illi imputatur.

Vrgebis. Voluntatem non habere in sua potestate actum, si non habet id ex quo infallibiliter sequitur; sed prædeterminatio diuina vnde sequitur infallibiliter actus causæ secundæ, non est in nostra potestate, ergo nec ipse actus. Respondeo: diuinam prædeterminationem ut est actio immanens Dei, in solius Dei potestate esse, quoad effectum verò etiam in nostra, Nec enim Deus decreuit actum producendum sine nobis, sed in eodem instanti naturæ eliciendum à causa secunda contingenter operante in suo ordine. Contrà: semel intellectâ prædeterminatione Diuinâ, ut est actio immanens, quæ in nostra opinione nequit intelligi absque transitu in effectum ad extra, nec possumus facere ut Deus ad alios actus nos prædeterminet, nec eius efficacitatem impedire: ergo cum talis prædeterminatio præcesserit in æternitate, nunquam cum illa stabit libertas voluntatis nostræ. Respondeo: posse efficere, ut Deus alios actus prædeterminet aut eius prædeterminationem impedire non esse necessarium ad libertatem causæ secundæ; imo esse implicatorium ut causa superior subijciatur vel impediatur ab inferiori, ut infra ampliùs explicabitur. Ad illud verò de precedentia prædeterminationis in æternitate, audi egregiam Scoti doctrinam 1. dist. 40. num. 3. *dico quod argumentum procedit ex falsa imaginatione, cuius imaginationis intellectus juvat ad intelligendam veritatem propositæ quæstionis: Si enim per impossibile intelligeremus, Deum adhuc non determinasse voluntatem suam ad alteram partem sed quasi deliberaret, vtrùm vellet istum prædestinare aut non: bene posset intellectus noster capere quod contingenter ipsum prædestinaret vel non prædestinaret, sicut patet in actu voluntatis nostræ; Sed quia semper*

recur

rimus ad actum voluntatis Divinæ quaſi præteritum, ideo quaſi non concipimus libertatem in voluntate illa ad actum, quaſi iam ſit poſitus abſolutè à voluntate. Sed iſta imaginatio falſa eſt: illud enim nunc æternitatis, in quo eſt iſte actus, ſemper præſens eſt, Et ita intelligendum eſt de voluntate Divina ſive volitione eius ut eſt huius objecti; ſicut ſi per impoſſibile nunc inciperet Deus habere velle in iſto nunc, & ita libere poteſt Deus in nunc æternitatis velle quod vult, ſicut ſi ad nihil eſſet voluntas ſua determinata. Idem omnino de hoc decreto prædefinitivo actus liberi à cauſa ſecunda eliciendo ſentiendum eſt. Si enim fingamus. Deum vſque ad inſtans *A* manſiſſe per totam æternitatem ſuſpenſum, & in illo inſtanti concurrere ſimul natura cum cauſa ſecunda ad unum actum, non imprimendo ei aliquid prævium, quis diceret neceſſitare voluntatem ad talem & auferre libertatem reſpectu reliquorum? Cum ergo de facto *nunc æternitatis* coexiſtat omnibus inſtantibus temporis, & in ipſo fiat decretum, per quod concomitanter Deus efficit actum movendo cauſam creatam ad illum, liberrima manet voluntas: quia motio Dei eſt eius ſuperioritas vt cauſæ primæ, quæ neceſſaria eſt ut habeat ſuam libertatem in genere cauſæ ſecundæ. Et poteſt explicari exemplo domeſtico de Kalendario Romano, vbi aſſignantur cultus & ceræmoniæ Eccleſiaſticæ: Ibi dicitur, *Hodie vtuntur miniſtri veſtimentis violaceis.* Verbi gratiâ, in Dominica Palmarum, ſi infra annum legas, ly *hodie* non intelliges pro illa die qua legis, ſed pro die ibi aſſignato: nempe dominica Palmarum. Sic debes cum proportione intelligere *nunc æternitatis* quoad coexiſtentiam cum differentia ſeu inſtanti temporis, in quo ponitur in eſſe actus liber à cauſa ſecunda.

23 Objicies *quartò* libertas in operando reperiri non poteſt abſque indifferentia; ſed per extrinſecam prædeterminationem cauſæ primæ tollitur à cauſa ſecunda indifferentia, ergo & libertas. Minor probatur *primò*: cauſa ſecunda eſt determinata per illã extrinſecam præmotionem, cui non poteſt reſiſtere ad hunc actum in ſingulare, ergo non ſe poteſt vlteriùs determinare, ergo non manet indifferens. *Secundò* poſito decreto tollitur neutralitas huius propoſitionis contingentis verbi gratiâ, Petrus leget, & fit determinatæ veritatis; ſed non poteſt habere determinatam veritatem, ſi voluntas cauſæ ſecundæ manet indifferens, &c. *Tertio.* Poſita prædeterminatione à qua determinatur voluntas creata, non poteſt ipſa ſe determinare ſpontaneè ſed per impulſum externũ ut inanime quoddam, ergo non remanet cum indifferentia requiſita ad libertatem. Reſpondeo negando minorem. Ad primam probationem conceſſo antecedenti, quod amplius obiectione 6. diſcutiendum eſt. nego vtramque conſequentiam: Cum enim actus ut diximus habeat indifferentiam omnimodam per ordinem ad omnes cauſas, & præterea ſit indifferens ſimpliciter, ut procedit à qualibet illarum, adhuc ut determinatus à cauſa prima, poteſt vlteriùs à ſecunda in ſuo genere ſeu ordine determinari, & ipſa voluntas creata poteſt in ſuo ordine determinare actum ſuum, quamvis & ipſa & eius actus ſint determinati à prima. Ad ſecundam probationem conceſſa maiori diſtinguo minorem, ſi cauſa ſecunda manet indifferens, non poteſt actus eius liber determinatè ennunciari omnimodo concedo minorem; non poteſt determinatè ennunciari vt faciendus à cauſa prima, nego minorem. Quæ diſtinctio ex proximè dictis manet explicata. Sed rè vera poſt decretum, propoſitiones de futuro contingenti omnimode manent determinatæ, non per ordinem ad cauſam primam præciſe, ſed ad ſecundam quoque: nam Deus decernit talia futura cum habitudine concomitante ad voluntatem creatam in eodem ſigno influentem, ut de facto operationes eliciendæ ſunt. Ad tertiam probationem iam conſtat, ſubordinationem cauſæ ſecundæ liberæ ad primam præmoventem non eſſe contra eius motum ſpontaneum: quia potius de ratione eius eſt operari ut movens mota: cum ergo reſpectu concurſus Divini non admittat Scotus indifferentiam paſſivam, quæ tolli debeat per motionem prævíam, ſed tantùm indifferentiam activam, quæ determinatur per ipſam operationem, talis determinationis cauſa activa & vitalis eſt voluntas creata influens eligibiliter in proprium actum.

Adhuc

Adhuc tamen urgebis: Homo indiget prædeterminatione Dei, ut proximè possit exire in actum, ergo est indifferens passivè respectu talis prædeterminationis. Antecedens probatur: Constituamus hominem cum omnibus prærequisitis ad eliciendum actum liberum verbi gratiâ, amoris Dei, & solùm desit decretum Divinum efficax prædeterminativum talis actus, In hoc casu non est in potestate hominis elicientia actus: quia ipse moveri non potest motu libero, nisi à causa prima moveatur, nec facere aliquid, quin causa prima moveat, ergo passivè expectat prædeterminationem Divinã, per quam fiat proximè potens ad operandum. Respondeo, negando antecedens. Ad probationem dico: Absque decreto efficaci circa actum esse creaturam in potentia proxima ad operandum: quia cum decretum cadat supra actum, non supra voluntatem antecedenter ad illum, non facit illam proximè potentem, sed actu operãtem; Potentia autem proxima solùm attenditur penes appositionem omnium requisitorum priusquam causa operetur, non ergo completur per decretum, quod est concomitans operationem sicut concursus. Et voluntas libere potest elicere actum non decretum & libere omittit. Quæ omnia ex sequentibus plenè explicanda & intelligenda sunt.

24 Objicies *Quintò*. Scotus relatus supra docet, Si prima causa ageret necessariò, secunda non operaturã libere; Et ejus fundamentum est: causã, quæ agit ut movens mota qualis est secunda, si necessariò movetur, necessariò movere. Ex quo principio probatur, præmotionem Divinam, quam ipse Scotus ponit, necessitare voluntatem: Hujusmodi præmotio eodem modo se habet circa causam secundam, ac si prima non operaretur libere; sed tunc necessitaret, ergo & nũc, probatur major, Hujusmodi præmotio est ejusdem efficaciæ circa actum causæ secundæ sicut esset in illa suppositione, & ita extra potestatem volũtatis, ut tunc esset, ergo, &c. Respondeo: Hoc argumentum procedere ex non exacta intelligentia doctrinæ Scoti: tantùm enim abest, has propositiones *causa secunda determinata à prima est libera in suo ordine; Et si causa prima non operaretur contingenter, omnia fierent necessaria*, se invicem aliquo modo destruere, ut potiùs altera adjuvet & confirmet alteram, quod sic ostendo: causa secunda dependet à prima tam in essendo & operando quàm in modo operandi ut supra diximus; sed libertas tam in actu primo quàm in actu secundo pertinet ad modum operandi, ergo illam habet causa secunda à prima; Nec si causa prima eâ careret, posset eam secundæ præstare; sed hæc dependentia necessariò infert præmotionem, quæ in nostra doctrina nihil aliud est quam ordo in causando, ergo, &c. lege Scot. 1. dist. 39. in fine, ubi ex eo probat contingentiam causæ secũdæ dimanare à prima, quia est modus quidam positivus operandi, Et nullam entitatem potest causa secũda habere à se. Ad argumentum nego majorem: ad probationem distinguo antecedens quoad priorem partem: Ejusdem est efficaciæ præmotio causæ primæ libere moventis secundã, sicut si moveret necessariò quoad causationem infallibilem concedo, quoad modum causationis nego: posteriorem partem antecedentis etiam distinguo: Eodem modo est præmotio Divina extra potestatem voluntatis ac si Deus necessariò moveret, est extra potestatem voluntatis quoad substantiam & entitatem motionis scilicet quoad actionem Divinam immanentem, concedo; quoad suum effectũ, id est, actum secundum causæ creatæ, nego. Quæ distinctiones ex superiùs dictis & explicatis facilè percipiuntur, & quaslibet adversariorum instantias enervant.

Objicies *sextò*: Voluntatem necessitari prædeterminatione Physicâ inhærente: ideo enim hujusmodi prædeterminationem Scotus non admittit; sed etiam extrinseca prædeterminatio necessitat, ergo non est admittẽda, minor probatur, ideo intrinseca prædeterminatio dicitur necessitare quia est principiũ determinatum ad unum præveniens voluntatem & non subordinatũ ipsi; sed hæc omnia conveniunt decreto efficaci Dei & ejus cõcursui, ut patet ex dictis, ergo, &c. Respondeo ex Scot. 4. dist. 49. q. 6. n. 13. 14. & 15. proponente & resolvente hoc argumentũ in terminis, disparitatẽ esse inter præmotionem nostram & Thomistarum: quia est contra naturam causæ liberæ determinari ad operandũ à causa inferiori; est autẽ causa inferior respectu volũtatis creatæ omnis alia causa præter primam, cujus superioritas est ei

connaturalis & eius libertatis perfectiva. Vnde ſi fundamentum Scoti profundè penetretur, non tam oſtendit, qualitatem inhærentem prædeterminantem neceſſitare, quàm prædeterminationem per formam inhærentem eſſe impoſſibilem: qualibet enim formâ creatâ vteretur voluntas pro ſuo libito, ut dixi ſupra; quare à Doctore 1.diſt.17.quæſt.2.num.26.dicitur voluntas cauſa prima reſpectu formarum inhærentium. Cum ergo Objicitur, prædeterminationem inhærentem neceſſitare, quia non ſubordinatur ipſi, verum eſt (admiſſa poſſibilitate talis prædeterminationis) ſed addi debet: quia non ſubordinatur, cum deberet ſubordinari; cauſa verò prima concomitanter in actū influens cum prioritate dignitatis movet volūtatem, quæ intrinſecè eſt inferior, ex qua motione ſolum poteſt inferri, non eſſe primum principium liberum, ſed in ſuo genere & alteri ſubordinatum.

25 Objicies *ſeptimò*. Poſito abſoluto & efficaci decreto actus liberi à voluntate eliciendi, talem actum neceſſariò futurum, ergo non contingenter nec liberè: quia neceſſitas opponitur libertati & contingentiæ: antecedens probatur. Neceſſarium eſt, impleri voluntatem Dei efficacem Iſai 14. *Dominus enim exercituū decrevit, & qui poterit infirmare?* Eſther. 13. *Non eſt qui poſſit tuæ reſiſtere voluntati.* Pſal. 118. *Omnia quæcumque voluit, fecit*; ſed adimpletio voluntatis Divinæ fit per actum voluntatis creatæ, ergo poſito tali decreto abſoluto, actus voluntatis creatæ, qui decernitur, eſt neceſſarius. Reſpondeo: poſito divino decreto, actum elici à voluntate neceſſariò neceſſitate *ſecundum quid* ſeu *conditionatâ & ex ſuppoſitione*, quam Scot. 1.diſt. 39.n.19. appellat neceſſitatē *conſequētiæ* ad diſcrimen neceſſitatis *ſimpliciter*, quæ dicitur neceſſitas *conſequentis*. Eamdē neceſſitatē *ſecundū quid* vocat Doctor *in ſenſu compoſito* 3.diſt.18.n. 18. Et neceſſitatem *infallibilitatis*. 1. diſt.40.infine; ſicut neceſſitas *ſimpliciter* dicitur neceſſitas *in ſenſu diviſo* & neceſſitas *coactionis*. Admittitur hæc neceſſitas ex efficacia decreti Divini ab omnibus Thomiſtis veteribus & recentioribus, docetque eam expreſſe D. Thomas, cuius loca apud eius diſcipulos paſſim invenies, & præterea Hug.victor.q.12.ſuper Epiſt. ad Rom. Albert.Magn.1.diſt.38.art.1. Halenſis 1.part.q.24.memb.4.& 5. Bonavent.1. diſt.47. Durand.ibid. Ægidius diſt.38. q.vltima *ad ſecundum*. Magiſter ſententiar. eadem diſt. Qui omnes Doctores acceperunt ex Auguſtino citato apud Gloſ.ad illud 1.Timoth. 2. *Qui vult omnes homines ſalvos fieri: Rogandus Deus ut velit, quod ſi vult, neceſſe eſt fieri.* Habet autem hæc verba cap.103. Enchirid. Vide etiam eius auctoritatē apud Scot. quodlib.16. initio in argumento *contra*. Favet etiam nobis diſſertè Anſelmus lib.de concordia prædeſtinat. & arbitrij cap.2. Et cap. *vaſis iræ* 23. quæſt. 2. adiunctâ gloſſa eiuſdem decreti. Concedo igitur antedens argumenti intellectum de hac neceſſitate propter probationem adductam; ſed nego conſequentiam: ratio eſt quia cum neceſſitate ſecundum quid & in ſenſu compoſito ſtat optimè contingentia ſimpliciter ex parte cauſæ ſecundæ. Quare cum infertur, hic actus neceſſariò eſt futurus, ergo non fit libere ſed neceſſario, eſt fallacia à dicto ſecundum quid ad ſimpliciter, ut ait Scotus ſupra diſt. 39. num 19. ſenſus enim compoſitus in quo concedimus neceſſitatem, non cadit ſupra potentiam ſed ſupra actum: Verbi gratiâ Decreuit Deus, me pro inſtanti *A* elicere actum amoris, neceſſariò, eliciam in ſenſu compoſito, ideſt non componam non elicientiam actus cum decreto efficaci Dei; ſed tamen eliciam libere & potero non elicere, imo ut docet Tridentinum ſeſſ.6.c.4. diſſentire à Deo excitante & abjicere inſpirationem Divinam, ibid.c.5.

Dices, neceſſitatem ex ſuppoſitione eſſe neceſſitatem ſimpliciter reſpectu illius, qui non poteſt tollere illam ſuppoſitionem: Verbi gratiâ ex caſu fulminis ſequitur mors Petri: tunc mors conſiderata in ordine ad Petrū eſt neceſſaria licet non reſpectu illius quod poſſet fulmen detinere: ſed ſuppoſitio decreti Divini non eſt in poteſtate cauſæ ſecundæ: quod optimè explicat Scot.1.diſt 40.in fine: *Dico quod voluntas creata non poteſt impedire ordinationem voluntatis Divinæ: nā impedire eſſet, ſiſtaret propoſitū volūtatis Diuinæ & oppoſitū eveniret per voluntatē creatā; hoc autē eſt impoſſibile*, ergo neceſſitas ex decreto Divino proveniens reſpectu cauſæ ſecūdæ eſt neceſſitas ſimpliciter. Reſpōdeo diſtinguēdo maior

neceſſita

neceſſitas ſuppoſitionis eſt neceſſitas ſimpliciter reſpectu ejus, qui non poteſt tollere ſuppoſitionem, ſi ſuppoſitio ſit antecedens & à cauſa limitata concedo majorem, ſi ſuppoſitio ſit concomitans & à cauſa ſimpliciter prima & univerſaliſſima, quæ ſuppoſitio nihil aliud eſt quàm ſubordinatio, nego majorem: Hæc eſt perpetua doctrina Scoti toties repetita ex 4. diſt. 49. q. 6. n. 14. Quòd nunquam eſt neceſſarium propter determinationẽ cauſæ primæ fieri neceſſarium ſimpliciter reſpectu cauſæ ſecũdæ liberæ: Et ratio à priori eſt, quia determinari à cauſa prima eſt juxta ejus naturã; Nec opus eſt ad libertatẽ poſſe impedire influxũ cauſæ primæ, imò id eſſet contra rationẽ cauſæ ſecundæ, ut dictum eſt. Igitur advertendum eſt: Quæ propoſitiones in hac difficultate concedendæ ſunt: omnes ſcilicet illæ quæ enunciant de indifferentia & libertate voluntatis ad actum oppoſitum illi, quem Deus decrevit, non reduplicando decretum: Verbi gratiâ *Poſito decreto de actu amoris à me eliciendo pro inſtanti A, eſt verum dicere: Ego pro inſtanti A poſſum non amare, poſſum odiſſe, poſſum ſuſpendere actum, liberè & contingenter illum eliciam &c* Item quæ propoſitiones ſint negandæ: nimirum omnes illæ quæ enunciant de actu ipſo cum ordine ad Divinum decretum: verbi gratiâ: *poſſum Dei voluntatẽ impedire, actum à Deo efficaciter volitum non elicere & aliæ* ſimiles. Servetur ergo unicuique cauſæ in ſuo genere modus operandi connaturalis, nec miſceatur contingentia cauſarum ſecundarum cũ independentia & efficacia primæ, à quâ omnis libertas dimanat & cõſervatur; Et apparebit quã probabiliter Scotus per ſua principia ducat nos ad cognitiõnem veritatis.

Deciditur Quæſtio quoad concurſum ad ſubſtantiam actus peccati.

SEquitur deciſio Quæſtionis quoad ſubſtantiam actus peccati: Utrùm ſcilicet prædeterminet Deus abſolute & efficaciter ad ſubſtantiam actus peccati? ſicut diximus ſupra de actibus moraliter bonis. Ad cujus ſolutionem ſuppono, difficultatem eſſe de prædeterminatione & concurſu naturali: nam actus peccati ut in plurimum naturalis eſt; Nec hîc diſputamus, An actus ſupernaturales poſſint vitiari? Quâ opinione admiſsâ, eadẽ ratio erit de illis ac de naturalibus.

Tres circa hanc difficultatem ſunt ſententiæ. *Prima* Jeſuitarum; qui cum negent prædeterminationem ad alios actus voluntatis, multò eam ſentiunt fortiùs removendam ab actu peccati. Molina in concord. quæſt. 14. art. 13. diſp. 32. Suarez lib. 2. de auxiliis. *Secunda* Thomiſtarum eodem modo loquentium de concurſu ad actum peccati quoad ſubſtantiam ac de aliis actibus voluntatis; Et ponentium ſuam phyſicam & antecedentem prædeterminationem: Quæ aſſertio communis eſt apud illos Capreol. Medin. Caietan. quos citat Ledeſma de auxiliis fol. 391. Alvarez diſp. 24. & reliqui recentiores. Nec aliter ſentire poſſunt juxta ſua principia: ponunt enim prædeterminationem illam propter ſubordinationem cauſæ ſecundæ ad primam. Certum autem eſt in entitate actus peccati ſubordinari cauſam ſecundam primæ, ſicut in reliquis actionibus. *Tertia* ſententia debet eſſe omnium Scotiſtarum: traditur enim expreſſe à Doctore: voluntatem prædeterminari concomitanter ad ſubſtantiam actus peccati, eodem modo quo ad actiones moraliter bonas diximus concluſione præcedenti 1. diſt. 41. num. 12. in fine: *Primum iſtorum ſolvitur per hoc quod Deus præſcit ſe cooperaturum zucifero ad ſubſtantiam illius actus, qui erit peccatum.* Et diſt. 47. in fine: *Non eſt præviſio Dei de peccato futuro* (commiſſionis ſcilicet) *per hoc ſolùm quod ſcit, ſe permiſſurum hunc peccare, &c. ſed cum hoc requiritur, quòd ſciat ſe cooperaturum iſti in actu peccandi*, item 2. diſt. 37. per totam. Conſentiunt auctores pro noſtra ſententia ſupra concluſione ſecunda allegati. Et præterea aliqui Thomiſtæ prævia motionem ad actum peccati formidantes & concurſum concomitantem concedentes ut Zumel 1. p. q. 22. art. 4. in quadã appendice & 1. 2. q. 79. art. 2. diſp. 2. concluſ. 2. & diſp. 3. concluſ. 2.

Deum propriè per ſe cauſare omnem entitatem realem & actionem ſive ſubſtantiam actus peccati.

HÆc veritas quæ à pluribus adverſariorum recipitur eſt primò ſtabi

ſtabilienda : Ad cuius intelligentiam Nota *primò* triplex genus peccatorum. *primum* habentium malitiam ex circunſtantia, cum actus ex objecto ſint boni : ut conferre eleemoſynam cum fine inanis gloriæ : aut indifferentes ut exire in agrum ad occidendum inimicum. *Secundum* habentium malitiam ex objecto, non quia intrinſecè ſit malum, ſed quia prohibitum ut veſci carnibus feriâ ſextâ. *Tertium* habentium malitiam ex objecto intrinſecè malo, ita ut eiuſmodi actus à voluntate humana abſque peccato fieri non poſſit, ut odium, blaſphemia &c. nam ut amor Dei eſt actus ſufficienter bonus ex ratione agentis & objecti ſecundũ Doctorem, ita de odio Dei quoad malitiam intrinſecam ſentiendum eſt.

Notandum *ſecundò*, in quolibet actu peccati ſex eſſe conſideranda & ſubtiliter diſtinguenda, ut tam in hac, quam in aliis quæſtionibus profundè veritatem inquirere poſſimus. *Primò* entitas phyſica actus, quæ eſt bona tranſcendentaliter, habetque perfectionem naturalem ut aliæ actiones, ita ut ſecundum ſe nec materialitar ſit peccatum, licet ex alio capite eſſe poſſit, ut inferius dicemus. *Secundò* reſpectus moralis & ordo ad objectum indebitum, per quem conſtituitur actus primum in genere moris & in eſſe peccati materialis, ut peccatum eſt malum morale : oritur autem talis reſpectus à voluntate operante cum debito operandi rectè. *Tertio* privatio rectitudinis ad objectum debitum, quæ rectitudo debebat ineſſe actui; nec prius poteſt intelligi huiuſmodi privatio quàm forma oppoſita rectitudini ſcilicet reſpectus ſecundo loco numeratus : quia carentia formæ incompoſſibilis ſupponit aliam formam incompoſſibilẽ: verbi gratiâ, carentia hinnibilitatis non ineſt homini niſi per rationalitatem. Per hanc privationem conſtituitur actus in eſſe peccati, quatenus peccatum dicit defectum, quatenus verò dicit malum morale, eſt talis privatio modus vel conditio intrinſeca materialis peccati, *Quartò* relatio difformitatis ad legem ſeu rectam rationem vel regulam rationis, & hæc eſt conſtitutiva peccati in eſſe mali moralis. De hac intelligendus Scotus quodlibet. 28. num 7. ex Ariſtot. 7. Phyſicor. text. 17. & 20. *virtutem omnem & malitiam ad aliquid eſſe. Quintò* privatio conformitatis ad legem, quæ eſt conſequens prædictam relationem. *Sextò* ordinatio actualis paſſiva hominis ad pœnam æternam, quæ conſtituit peccatum in ratione inimicitiæ iniuriæ & offenſæ Dei formalis. Hæc omnia ſupponenda ſunt in præſenti : aliàs confirmanda tractatu de peccatis & de gratia habituali.

27 Sit Quarta Concluſio: *Impoſſibile eſt dari entitatem poſitivam realem per voluntatem tantùm permiſſivam Dei circa illam.* Eſt contra aliquos recentiores aſſerentes ſubſtantiam phyſicam actus peccati non cauſari ſimpliciter à Deo ſed ſecundum quid id eſt permiſſive. Probatur ex Scoto 1. diſt. 41. num. 13. & diſt. 47. per totam. Permittere Deum vel intelligitur abſque omni actu voluntatis eius per hoc præciſe quod non impediat; vel per aliquem actum quaſi reflexum, quo vult permittere aut non impedire. *Si primum.* dicatur, Certum eſt ex vi permiſſionis præciſe non poſſe poni à parte rei effectum poſitivum: quia mera negatio actus non eſt productiva; ſi *ſecundum*, illa volitio permiſſionis non eſt volitio effectus in recto, ſed non impeditionis illius, ergo quoad influxum in effectum nihil magis poteſt quàm negatio actus, nec ex vi illius producitur aliquid ad extra.

28 Quinta Concluſio, *Deus abſolute & ſimpliciter tamquam cauſa prima Concurrit cum voluntate creata per ſe concurſu ſimulaneo ad omnem entitatem phyſicam actus peccati, quatenus entitas & actio talis eſt.* Admittitur ab auctoribus vtriuſque ſententiæ ex tremæ ſupra relatis. Probatur *primò* teſtimoniis Sacræ Scripturæ citatis contra opinionem Durandi ſupra n. 7. quibus convincitur, Deum eſſe auctorem omnium rerum & operationum : ut 1. ad Corinth. 12. *Operatur Deus omnia in nobis. Secundò* fuudamento ibidem tradito: ſcilicet actionem creaturæ eſſe ens per participationem & conſequenter ens dependens à Deo, quod ſic accommodatur ad rem præſentem: voluntas creata quatenus influit in actionem realem phyſicam ſui actus ſubſtratam moralitati, non eſt cauſa deficiens, ſed vere efficiens & producens; Implicat autem eſſe primum

efficiens,

efficiens, ergo ſubordinatur Deo in tali effectione; nec actio illa eſt creaturæ, quin priùs & principaliùs ſit actio Dei.

29 Sexta Concluſio. *Actus peccati quatenus quædam entitas phyſica, eamdem habet dependentiam à cauſa prima, quam actiones bonæ moraliter ordinis naturæ & in univerſum quilibet effectus naturales.* Sequitur ex præcedentibus & recipitur ab auctoribus citatis. Et ratio eſt quia radix dependentiæ cauſarum ſecundarum à prima eſt earum limitatio & Dei perfectio infinita, à quo omne eſſe derivatur; ſed non minus habet verum eſſe & bonitatem in ſuo genere actus peccati phyſicè conſideratus, quàm aliæ entitates nominatæ, ergo eamdem habent dependentiam.

Deum prædeterminare extrinſecè voluntatem ad entitatem phyſicam actus peccati.

30 SEptima Concluſio: *Deus prædeterminatione illâ extrinſecâ inhærenti ſupra num. 20. explicatâ prædeterminat actus omnes peccati ſecundum entitatem phyſicam, ſive ſint mali ex ſola circunſtantia, ſive ex objecto aut malo quia prohibito, aut prohibito quia malo.* Probatur *primò* auctoritatibus ibidē citatis & omnibus illis quæ docent, nihil fieri niſi ſecundum propoſitum Divinæ voluntatis. Adverte tamē, alia teſtimonia quæ primo aſpectu videntur favere noſtræ ſententiæ ut 2. Regum 16. dicitur: *præcepiſſe Deum Semei, ut malediceret David.* Iſaiæ 63. *Quare errare nos feciſti Domine de viis tuis. Induraſti cor noſtrum, ne timeremus te.* & eiuſdem generis innumera, non eſſe multum efficacia: quia poſſunt explicari de permiſſione; nec tamen prorſus contemnenda: quia cum loquantur de ipſa malitia peccati, eo etiam ſenſu tribuunt Deo indurationem & ſimiles effectus: quia ipſe iuſtiſſimè aliquid facit, vnde prævidet eſſe ſequuturos: vt ſubtrahere gratiam, hominem in tali occaſione conſtituere, inter quæ non abſurdè numerari poſſet concurſus ad actum phyſicum. Fundamentum præcipuum huius concluſionis eſt doctrina ſuperiùs tradita, quæ ſic vrgetur ex Scoto 4. diſt. 49. quæſt. 6. Actus peccati ſecundum phyſicam entitatem eſt effectus Dei & creaturæ: ergo à Deo eſt prædeterminatus, conſequentia probatur, quia reſpectu effectus communis cauſa prima concurrit digniùs & perfectiùs quàm ſecunda ſibi ſubordinata: nec enim poteſt concurrere cum illa ex æquo, nec determinari ab illa, ut ſuperiùs probavimus. Probant etiā hanc concluſionem rationes illæ validiſſimæ Scoti poſitæ ſupra num. 18. Neceſſariam eſſe hanc prædeterminationem, ut ſalvetur Dei omnipotentia & omniſſcientia: nec enim poteſt Deus certò cognoſcere futura in præſentia quam habent in æternitate; Quæ præſentia à Thomiſtis excogitata 1. part. quæſt. 14. art. 13. commentitia eſt, ut concludit Scotus 1. diſt. 39. num. 8. Nec per ſcientiam mediam quam in ſequentibus reijciemus, neceſſarium ergo eſt decretum efficax, ut habeant determinatam futuritionem & cognoſcantur.

31 Octava Concluſio: *Voluntas creata prædeterminatur & præmovetur à Deo per auxilium efficax naturaliter ad ſubſtantiam actus peccati.* Patet ex præcedenti: Eatenus enim dicitur voluntas prædeterminari, quatenus prædeterminatur actus ab illa eliciendus; ſed prædeterminatur actus peccati ſecundum entitatem à voluntate creata eliciendus, ergo & ipſa voluntas verè prædeterminatur ad illum.

Petes: An huiuſmodi actus ſicut dicuntur prædeterminati & prædefiniti, ita etiam dicantur prædeſtinati? Reſpondeo negativè: Et ratio eſt quia *prædeſtinatio* ſecundum Scotum 1. diſt. 4. num. 2. *Eſt actus Divinæ voluntatis eligens creaturam intellectualem ad gratiam & gloriam*, vnde id quod non habuerit ordinem ad gratiam & ad finem ſupernaturalem infallibiliter conſequendum, non poteſt dici prædeſtinatum, licet pertineat ad providentiam naturalem; actus peccati etiam ſecundum entitatem phyſicam nullam habet infallibilem cum gratia & gloria connexionem, ergo &c.

An Deus prædeterminet aliquid morale in actu peccati; & an moraliter?

NOna concluſio: *Voluntas Divina non eſt cauſa moralis propriè dicta*

peccati, nec cauſat in eo aliquid morale propriè dictum. Dixi bis *propriè dictum*: quia ſolet moralitas ſumi improprie pro libertate, quæ quidem neceſſaria eſt ad cauſam moralem, non tamen eſt ratio conſtitutiva eius. Et in hoc ſenſu improprio certum eſt, Deũ prædeterminare & cauſare actũ peccati moraliter ideſt liberè; Et efficere in illo moralitatem, id eſt modum libertatis, quem habet à cauſa ſecunda; nec enim prædeterminat talem effectum confuſe, ſed ſecundum rationem particularem, ut diſtinguitur ab actibus naturalibus; Verùm cauſa propriè dicta eſt, quæ operatur liberè cum ſubjectione ad regulam rationis, Et voluntas creata ſub hac ratione cauſandi efficit illos reſpectus ſupra explicatos, ad quos ſequuntur privationes. Modò probatur facilè concluſio. Omnis entitas moralis actus provenit à voluntate ſubiecta regulæ rationis; ſed Divina voluntas non habet huiuſmodi ſubiectionem, ergo neque eſt cauſa ptopriè moralis, nec cauſat moralitatem actus peccati.

Dices *primò*: Poſſe moralitatem actus mali fieri à Deo (eo modo quo relatio habet cauſam) ſecundum rationem communem entis, abſque cauſatione eius in eſſe malitiæ. Sed contra: Impoſſibile eſt cauſam realem attingere in effectu unam formalitatem non attingendo aliam: quia cauſalitas non eſt præciſiva, nec prout intellectus per actum cognoſcendi poteſt attingere unum gradum eiuſdem entitatis abſque alio, ergo &c. Quare hic modus dicendi, licet ſubtilis videatur, nec probabilis nec intelligibilis iudicandus eſt.

Dices *ſecundò*: Deum poſſe infundere voluntati habitum vitioſum: quia in hoc nulla apparet contradictio, ſed habitus vitioſus eſt ens morale & quidem contractum ad malitiam, ergo etiam poteſt cauſare entitatem moralem actus peccati. Reſpondeo: Habitum vitioſum de materiali eſſe qualitatem, quam Deus efficere poteſt, & de facto efficit ſecundum omnes gradus, quando voluntas per ſuas operationes acquirit habitum; de formali vero relationem difformitatis ad rectam rationem & prudentiam, de quo Scotus 1. diſt. 17. quæſt. 2. num. 12. Et hanc repugnat Deum efficere: quia dicit intrinſecam dependentiam à voluntate operante difformiter ad dictamen rationis. Si ergo Deus ſe ſolo infunderet habitum aliquem, non haberet ex ſe rationem vitioſi, ſed ei accideret talis ratio à cauſa ſecunda operante contra regulam rationis.

Hinc infertur, Eſſe morale actus peccati non habere eſſe volitum ab æterno in voluntate Divina: quia ipſa nihil producit in eſſe volito liberè & contingenter, niſi quod efficaciter prædeterminat. Quomodo autẽ huiuſmodi moralitas à Deo cognoſcatur, inferiùs dicemus.

Deum nec cauſare nec prædeterminare materiale proximum peccati.

33 DEcima concluſio: *Entitas peccati ut eſt materiale proximum peccati actu vel aptitudine, non cauſatur nec prædeterminatur à Deo.* Nota, omnes Theologos recipere diviſionem materialis peccati *in materiale proximum & materiale remotum*, quamvis non omnes eodem modo explicent. Quidam dicunt entitatem phyſicam actus in eſſe qualitatis eſſe materiale remotum, proximum verò ut affectum reſpectu illo morali ad objectum indebitum & privatione conformitatis ad objectum debitum, quæ ſupra num. 26. ſecundo & tertio loco numeravimus. Sed hæc explicatio inſufficiens eſt & ad ſubterfugiendam difficultatem inventa: facilè enim iuxta hunc modum intelligitur, Deum non concurrere ad materiale proximum peccati; ſed non advertunt hi auctores, æque abſurdum eſſe tribuere Deo concurſum ad materiale proximum reſpectus ad objectum indebitum & privationem conſequentem: quia licet nolint vocare peccatum formaliter, negare non poſſunt, eſſe formalem conformitatem cum objecto indebito; quam Deum efficere etiam firmiter repugnet. Quare omnino dicendum eſt, in illa entitate phyſica indiviſibili actus quærendam eſſe diſtinctionem materialis proximi & remoti, quod ſic explico: entitas phyſica actus ſecundum ſe conſiderata eſt materiale remotum peccati; prout vero dependet à Deo nec remotè induit rationem materialis: repugnat enim illi ſub tali dependentia

dentia infici vel maculari aliquo defectu. Rursus ut dependet à creatura operante cum subiectione ad regulam rationis & debito dandi rectitudinem habet rationem materialis proximi aptitudinaliter, & ut procedit à causa deficiente dicitur materiale proximum actualiter; quia licet causa non deficiat in elicientia actus, tamen influendo in defectum inficit totum actum, sicut dealbans parietem, licet non producat subiectum albedinis, facit tamen illud de subiecto remoto subiectum proximum. Ex hac doctrina non solùm explicata sed probata etiam manet conclusio, & pro ea sic breviter formatur ratio. Deus non concurrit ad actum peccati ut agens morale subiectum regulis, nec ut debens rectitudinem, multò minùs ut causa deficiens, ergo non causat materiale proximum peccati actu nec aptitudine: Vnde constat de rigore sermonis omnes propositiones in quibus significatur, Deum esse causam peccati vel mali moralis, absolute negandas esse: verbi gratiâ, Deus est causa blasphemiæ, mendacij &c. Homo indiget auxilio vel prædeterminatione Divina ad mentiendum vel furandum: quia huiusmodi termini, ut communiter illis vtimur, non tantùm significant actum physicum, sed etiam malitiam illi annexam.

Solutio argumentorum ex Conciliis & Patribus.

34 OBjicies *primo* Sacræ Scripturæ loca, in quibus docemur, Deũ mala opera detestari. Psalm. 5. *Non Deus volens iniquitatem tu es.* Habacuc 1. *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, & respicere ad iniquitatem non poteris.* Ieremiæ 19. *Repleverunt locum istum sanguine innocentium & ædificaverunt excelsa Baalim &c. quæ neque præcepi, neque locutus sum, neque ascenderunt in cor meum*; sed cum huiusmodi testimoniis non videtur cohærere prædeterminatio & decretum Divinum circa actus physicos, quibus peccata committuntur ergo &c. similes sententiæ reperiuntur passim apud S.S P.P. quas adversarij putant, contra nos pugnare: ut illam Augustini ad articulos sibi falsò impositos: Ad *quartum: detestanda & abominanda opinio, quæ Deum cuiuscumque malæ voluntatis aut malæ actionis credit auctorem, cuius prædeterminatio nunquam extra bonitatem nunquam extra iustitiam est.* Item Concilium Arausicanum 2. can. 25. *Aliquos ad malum Divinâ potestate prædestinatos esse non solùm non credimus sed etiam si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.* Quinta Synodus act. 4. *Inter blasphemias refertur, quod dixerit, Disposuisse Deum, ut homines peccarent, quia ita eis expediebat:* (Refert ibi Conciliũ blasphemias Theodori.) Concil. Valentin. Gallic. cap. 3. *Fatemur prædestinatione ea tantùm Deum statuisse, quæ ipse vel gratuitâ suâ misericordiâ vel iusto iudicio facturus erat, in malis vero ipsorum malitiam præsciisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est.* Trident. sess. 6. can. 6. *si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari non permissive solùm sed etiam propriè & per se, adeo ut sit proprium eius opus non minùs proditio Judæ quam vocatio Pauli, anathema sit.* Si dicas, Concilium loqui de peccato pro formali, non de actu physico. Contra *primo*: Hæretici nostri temporis contra quos Concilium definit, non faciebant Deum auctorem peccati pro formali, sed illius voluntatis quâ homo consentit, dum peccat. *Secundò* Concilium loquitur de illo quod propriè & per se fit à voluntate creata; sed formale peccati non fit propriè, sed resultat aut comproducitur, quia vel est relatio vel privatio, ergo Concilium loquitur de physica entitate, quæ capax est propriæ effectionis.

Respondetur nihilominus, Hanc esse veram & solidam responsionem, Quæ non solùm applicanda est decretis Conciliorum sed etiam auctoritatibus Sacræ scripturæ & dictis S. S. P.P. Et sanè mirum est, graves viros serio existimare opinionem nostram á tot ac tantis Theologis omnibus sæculis progugnatam, eamdem esse, quã Concilia & P.P. *Blasphemiam de testandam & abominandam* censuerunt. Quare procul dubio huiusmodi argumenta magis ardore disputationis quàm veritate judicij colliguntur. Quod ex prima instantia contra solutionem apertissimè patet, qua ut Catholicos

tholicos gravent, hæreticos defundũt: Conſtat enim Calvinum feciſſe Deũ auctorem actionis liberæ, quatenus eſt verè & propriè peccatum, quâ blaſphemiâ nihil execrabilius excogitari potuit. De quo videndus Bellarminus tom. 3. Controverſ. 2. lib. 2. Ad ſecundam inſtantiam Reſpondeo: etiam adverſarios eâ conſtringi admittentes actum in eſſe phyſico produci è Deo concurrente cum cauſa ſecunda: nam in noſtra opinione nihil amplius infert prædeterminatio phyſica & decretum independens, quàm concurſum ſimultaneum. Dico ergo, Concilium non curare, quomodo malitia producatur veráne productione vel per reſultantiam, ſed definit, eo modo quo producitur, non eſſe à Deo: ideſt ut Scotus explicat. 2. diſt. 37. n. 9. & 10. quia Deus non poteſt velle malum, nec aliquid vnde per ſe ſequatur; at voluntas creata cauſat aliquid poſitivum, cui annexus eſt iſte defectus, ut in ſequentibus amplius declarabitur.

Ex prædeterminatione extrinſeca non ſequitur, Deum eſſe auctorem peccati.

35 OBijcies *ſecundò*: Ex prædeterminatione Divina ad actum phyſicum ſubſtratum malitiæ ſequitur Deum eſſe cauſam peccati, ergo &c. antecedens probatur. Deus per ſe & directè eſt cauſa illius malæ voluntatis, quâ Iudas voluit vendere Chriſtum, & ad eam ex intentione prædeterminat, influxum præparat, & voluntatem Iudæ movet ut eam eliciat & facit ut faciat, & ex vi talis prædeterminationis efficacis actus infallibiliter ponitur à parte rei; ſed repugnat, Deũ ſic ſe habere erga malam voluntatem, abſque eo quòd ſit auctor peccati, ergo &c. Reſpondeo negando ſequelam. Ad probationem diſtinguo maiorem: Eſt cauſa illius malæ voluntatis in ratione entitatis & perfectionis concedo: quatenus habet annexam difformitatem nego: tantum abeſt à Deo influxus in malitiam, ut nec in ipſum actum ut connexum cum malitia influere poſſit: quia ut ſic eſt materiale proximum peccati.

Urgebis: Deus prædeterminat illam entitatem actus hîc & nunc & cum tali regula; ſed impoſſibile eſt hunc actum in ſingulari elici ſine deformitate: quia deformitas intrinſecè ſequitur ad actum, ergo Deus qui eſt cauſa per ſe actus, eſt etiam propriè cauſa ejus, quod ad actum intrinſecè ſequitur. Reſpondeo. Simili argumento Julianum Pelagianum pugnaſſe contra veritatem Catholicam de peccato originali: Dicebat enim, ut patet ex Auguſtino lib. 3. contra ipſum c. 9. Deus inſtituit nuptias, creat animam, concurrit propriè & per ſe ad generationem prolis, ergo ad hanc generationem non poteſt ſequi peccatum: alioquin tribueretur Deo, qui eſt auctor generationis. Reſpondet Sanctus Doctor lib. 5. cap. 3. & lib. 2. de libero arbitrio cap. 19. & 20. Deum concurrere efficienter ad omne illud quod pertinet ad naturam; peccatum verò originale non ſequitur ex generatione, ut naturalis eſt, ſed ut dicit ordinem ad primum parentem, qui ſuâ inobedientiâ totam poſteritatem infecit; Et quo in ſtatu innocentiæ perſeverante, eſſet generatio naturalis ejuſdem rationis, nec per eam contraheretur peccatum. Hac eadem doctrinâ occurrimus inſtantiæ factæ, & negamus malitiam proditionis Judæ, odij Dei, blaſphemiæ, &c. connecti intrinſecè cum entitate phyſica actus in eſſe naturæ: poſſet enim idem actus infundi à ſolo Deo, nec haberet rationem peccati, quia voluntas in illum influeret, ſequitur ergo ex tali actu ut procedit à voluntate debente rectitudinem & non apponente: Et eſt optima inſtantia in privatione gratiæ habitualis, quæ in opinione aliquorum eſt vel ingreditur formale conſtitutivum peccati habitualis, & ſecundum omnes eſt culpabilis & imputabilis homini, cum tamen tota illa privatio ſit à Deo phyſicè gratiam annihilante: ſufficit enim influxus moralis voluntatis demerentis gratiæ conſervationem, ut anima ex ejus privatione fœdetur; quæ fœditas cum privatione in eſſe phyſico connexa non eſt; Similiter malitia peccati actualis ſolùm connectitur cum influxu morali voluntatis in actum, & ideo non cauſatur ab efficiente actum tantummodo in eſſe phyſico: De hoc videndus Scotus 2. diſt. 37. num. 17.

Contra: Voluntas creata ut moraliter influens non eſt prima cauſa adhuc moralis, ergo dependet à prima

concu

concurrenti ad eadē moralitatem. Reſpondetur ex Scoto ibidem n. 19. diſtinguendo antecedens. Voluntas creata nō eſt prima cauſa moralis efficiēs cōcedo; deficiens nego: nā quatenus voluntas aliquid efficit ſive phyſicè ſive moraliter depēdet à cauſa prima; quatenus verò diſcordat à recta ratione nō efficit, ſed deficit, & ideo non ſubordinatur cauſæ primæ cui repugnat deficere; ſed ipſa volūtas creata eſt prima cauſa ſui defectus: juxta Doctrinā Auguſt. 12. de Civitat. cap. 7. *Nemo quærat efficientem cauſam malæ voluntatis: nō enim eſt efficiens, ſed deficiens: quia nec illa effectio, ſed defectio.* Et c. 9. *Nec talē voluntatē facit niſi defectio, qua deſeritur Deus, cuius etiam defectionis cauſa deficit* citatur à Scoto ibid. n. 18. Difficultas quæ hinc conſurgit: Quomodo Deus non efficiat relationem realem deformitatis? ſoluetur infra.

Obiicies *tertiò*: Hæc cauſalis eſt vera: Quia Deus voluit Iudā peccare, ideo Iudas peccauit, ergo &c. probatur ſequela: Ideo enim Iudas habuit illā volūtatē, quia prædeterminatus eſt à Deo ad hunc actū & non ad alium. Reſpōdeo negando ſequelam & antecedens probationis: ſolū enim ex prædeterminatione Divina poteſt verificari hæc cauſalis: Ideo Judas elicuit actionē vēditionis in ratione entis, quia Deus ad illā prædeterminauit eius volūtatem, actio verò in ſe nō eſt mala; imo ut ait Doct. dict. diſt. 37. n. 21. cū volūtas Divina nihil poſſit velle nō ordinatū & propter finē optimū, habeatq; pro obiecto volitionem creaturæ, huiuſmodi eſt ordinata *materialiter ſive ſecūdū* quid: *inordinata autē ſimpliciter*, quatenus ſcilicet habet malitiā à cauſa deficiente.

36 Contra: Et ut difficultas magis appareat: Conſtituatur homo in gravi tentatione, & ſimul conſiderans quid turpe ſit in illo actu ad quem inducitur, quid Dei offenſiuum, quid delectabile; Qua cogitatione vel pro libertate ſuæ voluntatis conſentire tentationi poſſit, vel cum Divina gratia diſſentire. Tunc ſi Deus adiungit efficaciam ſuæ prædeterminationis ad actum peccati in eſſe phyſico, voluntas creata infallibiliter operabitur eumdem actum, & ad illum ut à creatura infallibiliter ſequetur malitia & formale peccatum. Poſſet ergo voluntas humana de providentia Dei conqueri, & ſuam tranſgreſſionem referre in Deum, qui cum potuiſſet ad actum oppoſitum prædeterminare, non fecit, ſed prioritate perfectionis antequam ſciret eius conſenſum, eam ad actum, quo infallibiliter peccatura erat, determinauit. Sequeretur etiam, Deum diſcernere mentientem verbi gratiâ à non mentiente, quia confert ei auxilium ad actum mendacij, quod non confert alteri. Reſpondeo: Huiuſmodi argumenta magis popularia & & plauſibilia eſſe quam efficacia, & ex fundamentis noſtris abunde enervari: Nam quod homini in quantumcumque gravi tentatione conſtituto accedat Divina prædeterminatio contra hominis libertatem non eſt, nec in hoc cernitur peculiaris difficultas præter agitatam de concurſu ad quemlibet actum. Poteſt enim voluntas creata, ut quæ libera manet in ſuo ordine, non ſe determinare ad illum actum, & ſic non ſequeretur peccatum, quod non ſequitur ex vi Divinæ prædeterminationis: nam ut acutiſſime docuit Scot. 2 diſt. 37. n. 17. *Nulla intelligitur ſubtractio cauſæ prioris propter cuius defectum non poſſit voluntas recte agere* ſed ſequitur ut ait Doctor paulo ante n. 14. *Ex hoc quod cauſa creata poſſet rectitudinem dare actui, quam tenetur dare, & tamen non dat, alia autem* (ſcilicet prima) *licet non teneatur eam dare, tamen quantū eſt ex ſe daret, ſi voluntas creata cooperaretur.* Intelligendus eſt ergo concurſus Divinus prævenies voluntatem ad ſubſtantiam actus & poſtea voluntas creata diſcedens & devians à Divina, nec faciens rectitudinem ad quam tenebatur; Non tenebatur autem, ut advertit Scotus ante prioraverba, niſi quādo intelligitur influere in ſuo ordine & habet in poteſtate actum. Cur autē Deus non præveniat voluntatem, ne deficiat, ſed recte operetur, aut cur ad hunc actum & non ad oppoſitum eam prædeterminet, non eſt inveſtigandum; imo voluntati humanæ conquerenti obiicienda eſt Apoſtolica ſententia: *O Homo tu quis es qui reſpōdeas Deo? Nūquid dicit figmentū ei qui ſe finxit, Quid me feciſti ſic?* ad Rom. 9. *Quis enim cognovit ſenſum Domini? Aut quis conſiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi & retribuetur ei?* ad Rom. 11. Nec ſolum parum modeſta ſed Philoſopho Chriſtiano indigna eſſet conquiſitio: nam ut ait Scotus 1. diſt. 8. quæſt. 5. num. 24.

indiſciplinati eſt quærere omnium cauſas & demonſtrationem ſecundum Philoſophum 4. Metaph.text.53. principij enim demonſtrationis non eſt de demonſtratio, immediatum autem principium eſt voluntatem velle hoc,ita quod non eſt aliqua cauſa media inter iſta, ſicut immediatum eſt calorem eſſe calefactivum,licet hic ſit naturalitas,ibi autem libertas. Quod poſtremo additur in argumento, Deum per ſuum auxilium diſcernere mentientem à non mentiente,falſum eſt,licet enim mentiens habeat concurſum quem non mentiens non habuit,præſtatur à Deo ad bonum & voluntas creata abutitur illo ad peccandum.

Ex prædeterminatione extrinſeca non ſequitur Deum eſſe cauſam moralem peccati.

OBijcies *quartò*. Si Deus phyſicè prædeterminaret voluntatem ad actum peccati, ſequeretur poſſe eam prædeterminare moraliter, invitando & alliciendo voluntatẽ blanditiis vel promiſſis ut actum peccati eliceret aut deterrendo minis,ne nõ eliceret,quod eſt abſurdum & contra omnes ſcripturas, quibus retrahit Deus homines à peccãdo omnibus modis,alioquin eſſet cauſa peccati;ut homo qui conſulit alteri homicidium,licet eum phyſicè nõ iuvet, eſt cauſa homicidij, quatenus peccatum eſt.Sequela probatur *primò*: plus eſt influere phyſicè in aliquẽ effectum:nam cauſa phyſica habet verum influxum,moralis ſolùm metaphoricũ. *Secundò* cauſalitas moralis non aliter exercetur quem mediâ cognitione;ſed Deus præmovet ad actum,quo intellectus iudicat hic & nunc eſſe pejerandũ vel blaſphemandũ, ergo ex huiuſmodi præmotione ſequitur eſſe causã moralem.Reſpondeo negando ſequelam.Ad primã probationẽ diſtinguo: Plus eſt influere phyſicè quã moraliter quoad efficaciã concedo:quoad attingentiã omniũ quæ reperiuntur in effectu, nego.Alio etiã modo diſtinguẽda eſt prædicta propoſitio. Plus eſt influere phyſicè quã moraliter quoad dependentiã effectus à cauſa,concedo, quoad imputabilitatẽ,nego. Cauſa ergo moralis licet non habeat infallibilem effectum ſicut phyſica, ad plus tamen ſe extendit,nec poteſt cõcurrere ad unam rationem in effectu, non concurrẽdo ad omnes:concurrit enim modo morali ideſt ad actum cũ omnibus circunſtantiis & cõditionibus,unde neceſſe eſt imputari ipſi malitiam, quia conſequitur ad entitatem actus. Cuius diſcriminis vlterior ratio videtur eſſe,quod concurſus phyſicus cauſæ primæ eſt naturaliter debitus cauſæ ſecundæ,ſine quo non poteſt operari; concurſus autem moralis non eſt neceſſarius ſimpliciter,ſed adventitius & ſuperadditus, & ideo commenſuratur cauſæ ſecundæ non præciſe quoad ſub ordinationem & dependentiam, ſed quoad omnes modos poſſibiles,quicũque illi ſint.Plus verò eſſe concurſum moralẽ quàm phyſicum quoad imputabilitatem exemplis vulgaribus præſpicuè oſtendi poteſt:Qui enim cibos præparat ieiuniũ culpabiliter frangẽti, ſi præparat iuſta de cauſa,non peccat,& tamen nõ poſſet ſuadere fractionem jeiunij: Huiuſmodi caſus innumeri ſunt.Ad ſecundam probationem Reſpondeo:etiã in illo judicio prævio diſtinguendam eſſe entitatem intellectionis à formali errore,vel prauitate dictaminis imperati à volũtate:ad primũ enim Deus concurrit, & non ad ſecundum.Præter quã quod in noſtra opinione abſque omni errore ex parte intellectus poteſt eſſe prava electio in voluntate: ut ex profeſſo tractavimus in dubio appendice Quæſtionis præcedentis.

Ex ſolutione huius argumenti infertur *primò*, Deum non prædeterminare actum homicidij,verbi gratiâ cũ pravo judicio & intẽtione antecedenti,cum privatione rectitudinis &c,ſed actũ homicidij qui in re ſubjacet illis circunſtantiis apponendis à cauſa ſecunda.Infertur *ſecundò*, Deũ nec inſpirare nec illuminare ad ſubſtantiam actus peccati: quia vterque eſt actus gratiæ excitantis & immediate fit à Deo, inſpiratio quidem à voluntate, illuminatio verò ab intellectu in ordine ad rectas operationes.

De fide eſſe peccatum pro formali non prædeterminari à Deo.

38 AD hoc ſuppono, nullam eſſe controverſiã apud auctores in explicando, Deum in ſe peccare non poſſe:Quam veritatẽ ſic oſtendit Scotus 2.diſt. 37. n. 16. Peccatum nequit eſſe abſque averſione formali vel virtuali

tuali à Deo; ſed Deus nõ poteſt averti à ſeipſo formaliter aut virtualiter, ergo nec peccare: probatur minor de averſione formali: Deus nec ſe poteſt odiſſe nec ſummè non diligere cum omnibus circunſtantiis requiſitis ad ſummam dilectionem ordinaram: quia diligit ſe infinitè & neceſſariò, ergo &c. De averſione virtuali etiam patet: quia hæc conſiſtit in proſequutione alicuius medij non proportionati ad finem vltimum; ſed Deo ad amandum ſe ipſum nihil extra ſe eſt medium neceſſarium, ergo &c. Eamdem veritatem contra Lutherum alioſque hæreticos etiam antiquiores, teſte Euſebio lib. 5. Hiſtoriæ Eccleſiaſticæ cap. 2. docent Concilia, PP. & Sacra teſtimonia ſupra relata. Tota difficultas eſt in explicando: quomodo hæc duo conueniant: Deũ prædeterminare & concurrere ad actum peccati, non vero ad ipſum peccatum pro formali? ſeu quo modo ſtet, Deum eſſe cauſam actus peccati & non malitiæ?

Durandus ſupra relatus facile ſe ab hac difficultate expediebat negans concurſum Dei immediatum ad noſtras operationes, ſed tantùm quatenus conſeruat liberum arbitrium; ſed hic errorem unum evitans in alium incidit, ut ſupra oſtenſtum eſt. Theologi qui nullam omnino malitiam poſitivam agnoſcunt, ſed totum genus mali moralis in carentia rectitudinis ponunt, difficultati ſatisfaciunt dicentes, Deum eſſe auctorem totius entitatis poſitivæ repertæ in actu, cauſæ vero ſecundæ ut deficienti tantùm tribui privationem rectitudinis ſequutam ad actum ut eſt ab ipſa: ſic plurimi Thomiſtarum & Scotiſtarum. Sed Scotum aliquam malitiam poſitivam agnouiſſe ex Quolibet 18. n. 7. expreſſe conſtat, & ideo in eius doctrina vlterior ratio reddenda eſt. Vaſq. 1-2. q. 79. art. 2. & qui eũ ſequũtur cum rationẽ formalẽ peccati conſtituunt in relatione rationis ſcilicet de formitatis ad regulam, negant peccatũ habere cauſam realẽ; Hæc tamẽ ſententia alibi ex profeſſo impugnãda eſt. Ex auctoribus qui peccati eſſentiam conſtituunt in poſitivo reiiciendus Molina in concordia, ideo excludens concurſum Dei ab influxu in peccatum, quòd putet, talem concurſum eſſe de ſe indifferentem & determinari à cauſa ſecunda: nam in primis contra naturam cauſæ primæ eſt ab inferiori determinari; Deinde poſita modificatione, reſtat explicandum, quomodo concurſus Dei ſic modificatus non influat in formale peccati? Reiiciendus etiã Caiet. quem ſequuntur plerique Thomiſtæ 1.2 q. 71 & 72. aſſerens in peccato inveniri poſitivam malitiam moralem & privationem rectitudinis; Deum verò, etſi ſit cauſa totius entitatis poſitivæ, non eſſe cauſam peccati, quia non eſt cauſa illius priuationis. Quæ opinio optimè à Medina impugnatur, & videtur eſſe pluſquam falſa: nam concedit Deum eſſe auctorem malitiæ, cum Caietanus ibi impugnet Scotiſtas aſſerentes, privationem eſſe formale peccati, & totum illud poſitivum tribuat Deo; tenentur ergo explicare hi auctores, non ſolùm quomodo priuatio non ſequatur ad actum prout à Deo, ſed etiam quomodo Deus non cauſet malitiam, cum producat totam entitatem poſitivam actus. Reiiciendus denique Ledeſma tractat. de Auxiliis docens, malitiam poſitivam quæ eſt formale peccati includere intrinſecè privationem tamquam modum intrinſecum, & idcirco Deum non poſſe concurrere ad entitatem illam poſitivam, quia non poteſt concurrere ad carentiam. Hic modus dicendi deſtruit principia metaphyſica: ridiculum enim eſt ut ſæpius docet Scotus, proprietates entitatis poſitivæ eſſe carentias, unde pro certo ſtatuit, paſſiones entis dicere aliquid poſitivum: Quod potiori ratione ſentiendum eſt de modis intrinſecis, qui intimiores ſunt cuilibet enti, quam paſſiones. Ex qua doctrina refertur exẽplũ Ledeſmæ, quo probat formale peccati includere intrinſecè privationem: *ſicuti* (inquit) *vnitas, licet ſit aliquid poſitivum includit carentiã diviſionis*: carẽtiæ enim, qua in entibus omnes fatemur concedendas: ut optime Navarrete controverſ 25. concluſ. 1. non exiſtimãdũ eſt, intrinſecè cõponere quod eſt impoſſibile coaleſcere, ſcilicet ex ente poſitivo & privatione unum perſe; ſed intrinſecè conſequitur ad entitatem iam conſtitutam; Adhuc tamen licet verum eſſet, privationem intrinſecè includi in conceptu malitiæ poſitivæ, remanet difficultas; cur ſi omne poſitivũ eſt à Deo, non ſit etiã ab ipſo illa entitas poſitiva? ſi enim dicatur nõ poſſe præſcindi quoad eſſe. ctionẽ à privatione, hinc potius ſequi-

tur, privationē à Deo causari, quàm non causari entitatē positivam, & esse aliquod ens quod à Deo nō de pēdeat.

39 Explicatio nostra est, quā insinuavimus supra: scilicet relationes illas tam commensurationis ad objectum dissonum, quàm difformitatis ad regulam rationis ideo non produci à Deo, quia consequuntur actum non ex natura sua, sed ut procedit à voluntate operante tamquam causa morali, id est debitrice rectitudinis & subiectæ regulæ rationis: nam inter voluntatem sic consideratam & objectum rationi dissonum reperitur adæquatio, quæ fit mediante actu, & ideo actus ipse refertur ad rectam rationem dictantem relatione difformitatis. Non sequi verò dictas relationes ex actu secundum ejus naturam patet *primò*: quia potest dari idem actus entitative absque huiusmodi relationibus: ut accessus Iacob ad Lyam, quam putabat esse Rachelem erat entitative idem, qui procedere posset ab homine iusto, nec tamen relatus est ad objectum dissonum, nec fuit difformis regulæ rationis. *Secundò*: Quia Deus, licet non possit infundere voluntati actum odij Dei, posset tamen creare totam entitatem illius extra voluntatem, in quo casu nec sequeretur ex illa deformitas ad legem, nec privatio rectitudinis. Dicendum ergo est illas relationes & privationes sequi ad actum, ut fit à libero arbitrio moraliter operante: sic Ferrara 3. contra Gentes c. 71. Medina 1.2. quæst. 71. art. 6. Capreolus 2. dist. 37. qui rectè observat: Quando dicitur, aliquem actum esse malum ex objecto vel ex natura & specie sua, ut odium Dei, non esse intelligendum de specie naturali sed morali, quatenus scilicet procedit à libero arbitrio deficienti; Immo inter actus odij & amoris esse oppositionem & contrarietatem naturalem, sicut inter albedinem & nigredinem, quæ fit à Deo; & moralem, quam ex parte actus peccati à Deo causari omnino repugnat.

40 Objicies contra hanc doctrinam & est Objectio *Quinta* in ordine: Prædictas relationes esse entia positiva collocata in suo prædicamento; ergo necessario fiunt à Deo: quia id videtur exposcere illud principium Theologicum: *Deum esse causam omnis entitatis realis*: alioquin voluntas creata diceretur prima causa talium entium realium. Respondeo: principium illud seu propositionem esse veram de causa naturali, non de morali. Vnde cum dictæ relationes petant produci à causa morali, nequeunt fieri à Deo, qui nec concurrit consulendo vel præcipiendo, nec ut subiectus regulis. Nec ex hoc sequitur, voluntatem creatam esse absolutè causam primam harum relationum: quia non operatur omnino independenter nisi enim Deus concurreret ad substantiam actus, non posset ipsa illas relationes causare. Potest tamen dici causa prima cum additione i; deest, causa prima deficiens vel peccans aut influens in peccatum moraliter: sic Curiel 1.2. q. 71. & 79. art. 5. sicut dici solet animal esse primam causam visionis per modum videntis, eò quod non subordinetur alteri causæ, quæ concurrat videndo, & idem de aliis actionibus vitalibus. Dices voluntatem consideratam in actu primo ut potentem causare illas relationes in genere moris esse causam secundam; ergo ut actu causantem: antecedens patet, quia causat per suam entitatem positivam intrinsecam, quæ tota dependet à prima causa. Respondeo negando antecedens & ad probationē Dico ex Scot. 2. dist. 37. n. 10. & dist. 44. vbi inquirit: *An potentia peccandi sit à Deo?* entitatem intrinsecam voluntatis esse potentiam peccandi fundamentalem & remotam, & hanc esse à Deo sicut ipsam voluntatem: iuxta illud Pauli ad Roman. 13. *Non est potestas nisi à Deo*; formaliter autem talem potentiam includere negationem, quatenus voluntas est ex nihilo, & sub hac negatione respicit actum peccati secundum deformitatem eius. Cum ergo limitatio illa seu nihilcitas non insit creaturæ à Deo, sed à se ipsa, dici debet causa prima ut potens causare moralitatem actus peccati. Instabis, voluntatem posse peccare, quia libera; sed libertas est perfectio simpliciter, ergo à Deo. Respondeo cum Doctore supra dist. 44. num. 2. negando maiorem: Nec enim libertas sola est causa ut voluntas peccare possit, sed libertas cum limitatione: Est autem libertas perfectio simpliciter, ut abstrahit à limitatione, & sic est in Deo. Contra: illa limitatio est finitas creaturæ; sed finitas est à Deo, ergo &c. minor probatur:

tur: quia finitas est modus intrinsecus creaturæ, sicut infinitas Dei. Respondeo finitatem esse modum intrinsecum ut sumitur fundamentaliter, idest pro entitate ipsa creaturæ; sed sequitur ad esse creatum negatio, quæ fundat immediate potentiam peccandi. videatur Scot. dicta dist. 39.

Malum culpæ formaliter permitti à Deo; bona autem opera moralia speciali ratione Deum operari in nobis.

41 OBjicies *sextò*: Posita prædeterminatione actũ peccati quoad substantiam, esse superfluam permissionem Divinam, imo & incompatibilem: *Primum* probatur: solùm enim potest requiri permissio, ut Deus habeat prescientiam peccati futuri; sed hanc habet virtute decreti prædeterminantis actum peccati: quidquid enim sequitur ad actum determinatum inevitabiliter, potest præsciri in ipsius actus determinatione; Huiusmodi est malitia peccati, ergo &c. *secundum* etiam ostenditur: quia malitia ita sequitur ad entitatem actus, ut impediri nullatenus possit, ergo non se habet Deus circa illam permissive, sed ut prædeterminans & concurrens. Respondeo ex Scot. 1. dist. 47. num. 2. permissionem Divinam, ut supra tetigimus vel esse actum positivum, quo Deus vult non impedire peccatum, vel solam negationem actus scilicet non prohibitionem aut non volitionem prohibitionis; Et quocumque modo sumatur permissio, dicimus ad primam partem argumenti omnino esse necessariam, ut Deus habeat præscientiam certam peccati: ut expresse docet Scotus locis supra citatis, ubi affirmat, nec solam prædeterminationem actus quoad substantiam, nec solam permissionem sufficere ad Divinæ præscientiæ certitudinem, sed vtramque requiri: Quod patet, quia sola permissio non facit certitudinem omnimodam de actu, sed tantum de malitia: oportet ergo actum habere causam effectivam; sola autem prædeterminatio actus nihil aliud certò inferre potest quàm eius entitatem: cum enim malitia non sequatur ad entitatem secundum se, nequit cognosci in eius prædeterminatione. Ideo ergo requiritur permissio post prædeterminationem, quia malitia provenit à diverso principio quàm substantia actus. Per quod patet ad secundam partem argumenti: nam prædeterminatio solùm cadit supra substantiam actus, cuius entitatem vult Deus absolutè & efficaciter: cum qua voluntate stat optimè habere se Deum permissivè circa malitiam. Et ratio à priori est: quia malitia non sequitur ex vi effectus, quem Deus decernit & producit.

Dices: Deum habere voluntatem antecedentem, quâ vult nullum esse peccatum; sed cum hac voluntate non compatitur prædeterminatio substantiæ actus, vnde sequuturum sit peccatum, ergo &c. Respondeo ex Scoto dicta dist. 47. num. 2. illam voluntatem esse inefficacem, quæ dicitur voluntas remissa seu voluntas signi, & est simplex displicentia objecti, quæ non habet adiunctam efficaciam, etiamsi sic displicens possit impedire vel prohibere tale objectum; vnde eluceſcit descriptio permissionis ab Scoto tradita ibidem: *Permissio propriè dicta videtur esse nolitio remissa alicuius mali, quod scio: non enim dicor propriè permittere illud de quo nihil scio, vel illud quod itafiet ab alio, quod placeat mihi; sed illud permitto quod scio ab alio male fieri & displicet: si non prohibeo, hoc permitto, si tamen possem prohibere.* Prædeterminationem verò & voluntatem antecedentem, de qua loquitur argumentum, nullo modo inter se opponi, patet manifestissimè: quia terminantur ad diversa objecta, prædeterminatio ad substantiam actus, voluntas illa antecedens ad formale peccati; Nec in hoc maior est difficultas, quàm si in creatis velit iudex hominẽ vivere quatenus homo est vel amicus, mori autem quatenus malefactor. Observa, id ipsũ quod in objectione principali & instantia præcedenti dicitur, etiam respondendum esse ab adversariis: salvare enim tenentur, quomodo Deus concurrat effectivè ad actum, & se habeat permissivè ad malitiam. Item quomodo concurrat ad actum qui cum malitia exercendus est, quæ illi displicet nolitione antecedenti: Nostra enim prædeterminatio tantùm est concursus in eodem instanti naturæ.

42 Objicies *septimò*: Ex dictis sequitur,

quitur, Deum non aliter concurrere ad actus bonos quàm ad malos; *Et mala opera ita ut bona Deum operari* contra Tridentin. ſeſſ. 6. canon. 6. Probatur: Deus eſt auctor actus peccati in eſſe phyſico, non in eſſe morali; ſed actum bonum non poteſt efficere moraliter: nam relatio conformitatis ad objectum vel regulam rationis reſultat ex actu prout à cauſa operante cum ſubjectione ad regulam, ergo non magis fit à Deo bonitas moralis quàm malitia; Et ex parte ſubſtantiæ actus nulla eſt diſparitas: vtrumque enim Deus prædeterminat, &c. Reſpondeo: in duobus Deum ſe habere ſimiliter circa actus bonos & malos, & in duobus diverſiſſime, ſimilitudo eſt in prædeterminationē ſubſtātiæ actus & in negatione cauſalitatis moralis propriè dictæ: nam prædeterminatio & phyſicus concurſus eiuſdem rationis eſt reſpectu actus peccati & actus boni; cauſalitas autem moralis propriè, ſcilicet cum ſubiectione ad regulam æque repugnat Deo reſpectu vtriuſque: impoſſibile enim eſt, Deum mereri, ſicut peccare. Diſcrimen verò evidens cernitur, tum in allicientia morali per præcepta & conſilia, tum in connexione bonitatis cum ſubſtantia actus: præcipit enim Deus vel conſulit actum bonum ſecundum totum quod habet, invitat præmiis ut fiat, deterret metu ſupplicij, ne omittatur: rurſus concurrit cum cauſa ſecunda libere & producit ſubſtantiā actus taliter quòd ex ipſa quatenus à Deo principaliùs conſurgat bonitas quæ eſt in illo, & reſultet ex intentione Dei præmoventis cauſam ſecundam, ne deficiat in appoſitione rectitudinis. Ad cauſalitatem autem moralem pertinent illuminationes peculiares intellectus & inſpirationes voluntatis, quas efficit Deus ratione bonitatis in actibus cauſandæ. Hæc omnia inveniuntur in quolibet actu bono ordinis naturalis; Ad ſupernaturales autem præbet Deus ſpeciale auxilium, non ſolùm illud generale quod requiritur propter ſubordinationem cauſæ ſecundæ ad primam, ſed ſupernaturalis ordinis perficiens animam, ut ſubordinatur Deo quatenus auctori gratiæ & gloriæ.

Alium breviorem modum ſolvendi hanc difficultatem excogitauit Doctiſſimus Pater Ioannes Poncius in commentariis Scoti. 2. diſt. 37. q. 1. dicit enim diſtinguendas eſſe in peccato diverſas rationes *materialis* & *formalis* ad quarum alteram Deus concurrat & non ad alteram, proptereaque non ſit nec debeat dici cauſa peccati: nam ipſe (inquit) non poteſt percipere, qualiter qui cauſat unam rationem ex qua alia infallibiliter, & ipſo ſciente, ſequitur, non ſit etiam verè cauſa illius. Propterea diſtinguit in cauſa (ſcilicet prima) duas rationes, alteram cauſæ primæ & univerſalis, alteram cauſæ particularis vel particulariter ſeu ſpecialiter influentis. Et dicit, Deum ad totum quod eſt in peccato concurrere ut cauſam univerſalem ex debito creationis, non verò concurſu aliquo ſpeciali, qualiter ad bona opera: proptereaque hæc, non verò mala ipſi attribui & imputari. Et hunc ſenſum vel potiùs deciſionem intendiſſe Concilium Tridentin. ſeſſ. 6. can. 6. Hic modus dicendi breuior eſt & facilior: quia excuſat ſe & vitat prolixitatem argumentorum, quæ huc vſque ſolvere procuravimus. (Quem & in theatro publicæ diſputationis ego non ſemel ſine offenſione defendi); ſed patitur aliam difficultatem circa decretum ſeu prædefinitionem vel prædeterminationem actus, qui eſt peccatum; à qua ille ſe expedit dicendo: Deum prævidere quid cauſa ſecunda in talibus circunſtantiis poſita eſſet operatura, ſi independens eſſet à concurſu primæ; & tunc ad tale illam prædeterminare; ſed Qualis ſcientia ſit, quà Deus hoc prævidet, licet ſæpe promittat ſe dicturum, nuſquam inveni.

Deciditur Quæſtio quoad decretum circa futura ſub conditione, & eorum præſcientiam.

HVcuſque de concurſu & decreto Dei circa effectus abſolutè futuros diſputavimus; Nunc autem reſtat decidendum de futuris conditionatis: vtrum ſcilicet *Prædeterminet etiam Deus futura ſub conditione, ut illa certo cognoſcat; vel abſque decreto poſſit cognoſcere infallibiliter per ſcientiam mediam?* Ad cuius intelligentiam, Nota: Propoſitiones conditionatas eſſe in duplici differentia. *Primæ, in quibus conditio accipitur illative*, & ad huiuſmodi

huiuſmodi propoſitionum veritatem ſufficit conſequentiam eſſe bonam, etiamſi conditio & ipſum conſequens ſit impoſſibile : ut in hac ſi lapis eſſet homo, lapis eſſet animal; De his non eſt dubium,quin cognoſcantur à Deo per ſcientiam merè naturalem & ſimplicis intelligentiæ , ſicut & eſſentiæ rerum antecedenter ad omnem determinationem Divinæ voluntatis. *Aliæ propoſitiones conditionatæ ſunt in quibus conditio importat concomitantiam antecedentis cum conſequente* : ut hæc quæ ſumitur ex 4. Reg. 13. *ſi Rex Ieſrael percuſiſſet iaculo terram quinquies,funditus deleuiſſet Syriam.* Et hæc ex Math. 26. *ſi Chriſtus Dominus rogaſſet Patrem, impetraſſet ab eo pluſquam duodecim legiones Angelorum.* Quarum & ſimilium propoſitionum paſſim in Sacra Scriptura occurrentium veritatem ,quomodo Deus cognoſcat valde conducit ad plenam deciſionem noſtræ Quæſtionis.

Eſt autem circa hanc difficultatem triplex opinio. *Primò* multorum Thomiſtarum aſſerentium huiuſmodi futura non eſſe certò cognoſcibilia, ſed conjecturaliter : quia non habent determinatam veritatem, nec fuerunt à Deo prædefinita: lege Navarrete controverſ. 56. Et Ledeſma de auxiliis diſp. 2 *Secundò* Ieſuitarum ponentium ſcientiam mediam inter naturalem vel ſimplicis intelligentiæ & liberam ſeu viſionis, per quam hæc futura à Deo cognoſcuntur vel in rebus ipſis vel in earum cauſis: nam de hoc diſſident auctores ſcientiæ mediæ. *Tertia* ſententia quæ debet eſſe omnium Scotiſtarum affirmat , Deum cognoſcere huiuſmodi futura præſuppoſito decreto ſuæ voluntatis,ſit ergo.

Futura Conditionata certò & infallibiliter per veram & propriam ſcientiam à Deo cognoſci.

43 VNdecima Concluſio : *Effectus ſub conditione futuri qui tamen nunquam erunt, certò & per ſcientiam propriam præcognoſcuntur à Deo.* Hæc eſt cõtra Thomiſtas,admittiturque à Jeſuitis omnibus, quamvis nec in modo,quo Deus hæc futura cognoſcit , nec verò in fundamentis aſſertionis cum illis conveniamus. Tenent eam Pereira lib. 16. in Geneſ. diſp. 7. Stapletonus in cap. 9. ad Rom. annot. 2. & alij innumeri, quos citat Suarez lib. 2. de hac re inter opuſcul. cap. 3. Probatur *primò* efficaciter ex Sacra ſcriptura,in qua paſſim legimus huiusmodi futura , quæ nunquam erunt, prædici à Deo vel Prophetis ſed quidquid ſic prædicitur , eſt determinatè verum , ergo talia futura ſunt & certò à Deo cognoſcuntur. Aſſumptum probatur Geneſ. 11. ait Dominus de ædificatoribus turris Babylonicæ *Cæperunt hoc facere,nec deſiſtent à cogitationibus ſuis , donec eas opere compleant* ? Et tamen Deo linguas confundente , turris perfici non potuit, nec cogitationes ædificantium completæ ſunt. Primo Reg. 23. cum interrogaſſet David Dominum, An remanente ſe Ceilæ ; veniret illuc Saül & traderetur ei à Ceilitis? reſponſum accepit vtrumque eſſe eventurum ; David verò ex vrbe diſcedente , nec Saül venit nec à Ceilitis eſt traditus. Sunt huiuſmodi teſtimonia innumera: *Væ tibi Corozain,væ tibi Bethſaida,quia ſi in Tyro & Sidone factæ eſſent virtutes , quæ factæ ſunt in vobis , olim in cinere & cilicio pœnitentiam egiſſent.* Math. 11. 21.

Reſpondent adverſarij *primò* in prædictis auctoritatibus non denunciari aliquid certò futurum, ſed eſſe exaggerationem quamdam : ut cum dicere ſolemus amico aliquid negranti , id nos vel ab inimico impetraturos eiſdem precibus. *Secundò* tantùm concludi ſcientiam conjecturalem: prædici enim non quod infallibiliter futurum eſt, ſed quod veriſimiliùs accideret proportione ſervatâ in ſimilibus caſibus,idq; ex eo colligunt, quòd in huiuſmodi ennunciationibus apponi ſoleat particula dubitantis : ut Geneſ. 3. *Ne forte mittat manum ſuam & ſumat etiam de ligno vitæ.* Qui modus loquendi eſt in Sacra ſcriptura frequentiſſimns. Quæ ſolutio etiam roboratur ex doctrina notiſſima Auguſtini 3. de doctrina Chriſtiana c. 10. verba Sacræ ſcripturæ in ſignificatione propria ſumenda eſſe , quando aliquod abſurdum non ſequitur. Reſpondeo : primam reſponſionem redargui ex ipſo tenore verborũ ita deſcribentium converſionem Tyriorum & Sidoniorum, ut dubium non ſit,agi de vero & certo eventu: Quod expendens Auguſtinus lib. 2. de bono perſeverantiæ

verantiæ cap.9.ait: Num quid poſſumus dicere, Tyrios & Sidonios talibus apud ſe virtutibus factis credere noluiſſe, cum eis Dominus atteſtetur, quod acturi eſſent magnæ humilitatis pœnitentiam? Et profecto indignum videtur maieſtate Chriſti Domini uti ad confundendos Iudæos exemplis non certis ſed dubiis, vnde corruit ſecunda ſolutio: ut enim docet Hieronymus ad cap. 26. Ierem. *Verbum ambiguum maiestati Dei non potest convenire, ſed noſtro loquitur affectu, ut liberum hominis ſervetur arbitrium.* Sequitur ergo maximum abſurdum, ſi particula *forte* & ſimiles in rigore ſumantur cum loquitur Deus: ſcilicet ipſum non præſtare ſcientia Angelis circa multa futura, quæ etiam illi naturaliter per cõiecturas cognoſcere poſſunt. Et ſunt plura loca in quibus illæ particulæ adhibentur, nec poſſunt ſignificare dubitationem: ut Ioan. 8. *ſi me ſciretis, forſitan & Patrem meum ſciretis:* Ioan. 5. *ſi crederetis Moyſi, crederetis forſitan & mihi.* Quis in dubium revocet, cognita Divinitate Chriſti Domini, cognituros Iudæos eius Patrem non eſſe alium quàm Deum? Et creditis prophetiis Moyſi, credituros in Chriſtum? Profecto hæc adeo evidentia ſunt, ut pudere debeat Theologos uti huiuſmodi explicationibus.

Probatur *ſecundò* Concluſio: Deus habet certam ſcientiam & infallibilem cuiuſcumque rei ab ipſo efficaciter decretæ; ſed De huiuſmodi futuris datur decretum ſingulare prædefiniens ipſa, ergo &c. maior admittitur à Thomiſtis contra quos diſputamus, minor late confirmabitur inferius, &c. *Tertiò*: vel futura conditionata omnino non cognoſcuntur à Deo, vel debent cognoſci certà infallibili cognitione: *primum* dici non poteſt: alioquin non eſſet magis cognoſcibile aut enunciabile hoc complexum: *Tyrij, Chriſto prædicante convertentur*, quàm non ens aut chymera, ergo *ſecundum*: cognitio enim divina tranſit ſuper objectum adæquatiſſime penetrans quidquid habet cognoſcibilitatis, nec poteſt attingere illud imperfectè aut modo conjecturali.

Reſpondent: incertitudinẽ & dubitationẽ ſe tenere ex parte ipſius objecti: quod non eſt aliter cognoſcibile: quare ſcientia coniecturalis divina eſt cognitio terminata ad objectum ex ſe incertum & ſolum habens veriſimilitudinem. Sed contra: Hujuſmodi cognitio vel eſt propriè ſcientia vel nõ? ſi *primum* dicas, pertinebit ad ſcientiã ſimplicis intelligentiæ vel viſionis: nã Thomiſtæ mediã nõ admittunt ſed ad neutrã poteſt reduci: quia ſcientia naturalis eſt tantùm de poſſibilibus, ſcientia viſionis de determinate & certo futuris: ſi dicas, cognitionem illam ſcientialem non eſſe propter imperfectionem, quæ tribuitur Deo, non ſoluitur difficultas: Aut enim Deus per coniecturas ex ſimilibus caſibus ſcit, quid voluntas poſſet facere, ſi in tali occaſione conſtitueretur, aut quid factura eſſet? Si tantùm cognoſcit poſſibilitatem & obiectum ſolùm eſt poſſibile & indifferens ad vtrumque, non magis poterunt ennunciari in unam partem contradictionis quàm in aliam cuius oppoſitum ex Sacra Scriptura convincitur; ſi verò cognoſcit Deus aliquam futuritionem, non poſſunt Thomiſtæ aſſerere hanc certitudinem coniecturalem ſumi in Deo, ex eo quod voluntas humana faceret cum talibus circunſtantiis, ſed ex eo quod ipſe Deus decreuiſſet: cum omnem determinatã futuritionẽ ſumant, ut & nos facimus, ex decreto voluntatis Divinæ.

Futura conditionata contingentia libera non poſſe cognoſci in ſuis cauſis liberis ante decretum Voluntatis Divinæ.

44 DVodecima Concluſio: *Quantumcumque Deus penetret & comprehendat cauſas ſecundas liberas, non poteſt ex huiuſmodi comprehenſione certo cognoſcere aliquod futurum, nec in quam partem tales cauſæ determinarentur conſtitutæ in tali occaſione vel circunſtatia aut differentiæ temporis.* In hac convenimus cum Thomiſtis Suarez & aliis infra citandis, probatur concluſio: Effectus non poteſt cognoſci in cauſa niſi ſecundum eſſe quod habet in illa: nihil enim aliud eſt cognitio effectus in cauſa, quàm cognitio eſſe virtualis ipſius cauſæ; ſed effectus contingens non continetur in cauſa proxima libera niſi indifferenter & indeterminatè, nec virtualitas cauſæ liberæ eſt aliud quàm omnimoda indifferentia in operando: ergo quantumcumque talis cauſa penetretur & comprehendatur, nihil determinatum

poteſt

poteſt cognoſci ; imo quo profundior fuerit cognitio , eò minus cognoſcetur de determinatione effectus : quia in cauſa libera proxime expedita ad operandum non poteſt cognoſci cognitione verâ quod eſt extra naturam cauſæ ; eſt autem contra naturam cauſæ liberæ omnis determinatio præter illam quæ provenit ab actu ſecundo , ergo &c.

Dices non cognoſci præciſe hæc futura in comprehenſione cauſæ, ſed adiunctis talibus circunſtantiis , quibus poſitis ſcit Deus, ad quam partem ſe determinatura ſit. Sed Contra : Cauſa libera poſitis quibuſcumque circunſtantiis retinet ſuam intrinſecam libertatem & indifferentiam , ergo ex comprehenſione tam cauſæ quàm circunſtantiarum non poteſt cognoſci effectus determinatus, antecedens probatur : quia quæcumque circunſtantiæ ſive pertineant ad conditiones objecti, ſive ad extrinſeca ut tempus, locus, conſilium , tentatio &c. non concurrunt activè cum voluntate ad ejus actus ; & eſto concurrerent , non neceſſitant voluntatem , ſed relinquunt ipſi determinationem liberam , ergo omnibus circunſtantiis perfectiſſime cognitis , non cognoſcetur actus certo & infallibiliter futurus.

Objicies cum Molina contra quem præcipuè militat hæc concluſio 1. p. q. 14. art. 13. diſp. 14. concluſione 1. & diſp. 17. & 18. memb. 1. cujus opinionem Suarez tribuit Durando 1. diſt. 38. q. 3. & Argentinæ 2. diſt. 40. art. 3. & aliis : Auguſtinus lib 4. de anima & ejus origine cap. 2. docet nos non cognoſcere quibus tentationibus vincenda ſit noſtra voluntas , vel quibus debeat reſiſtere : quia illam non comprehendimus , ergo Deus qui voluntatem comprehendit , hæc omnia ex vi talis comprehenſionis cognoſcit.

Reſpondeo: comprehenſionẽ tunc reperiri in cognitione ſecundũ Thomiſtas, quando nihil rei cognitæ latet cognoſcentem , aut exactius loquendo ex Scoto 3. diſt. 14. q. 2. n. 7. quando tanta eſt vis intellectiva intelligentis quanta intelligibilitas objecti aut major: Vtrovis modo cõprehenſio voluntatis creatæ ſumatur , requiritur ad ſciendum in quam partem ſe determinatura ſit ſub talibus circunſtantiis ; nec tamen comprehenſio ſufficit, nec hoc affirmat Auguſtinus, ſed quaſi argumentatur à miniori ad majus, ut ſi diceret : Non comprehendimus naturam voluntatis noſtræ , quomodo ergo cognoſcemus ejus actus liberos , qui etiam comprehenſâ ejus naturâ ſunt occulti ? vel dic : Auguſtinum loqui de comprehenſione voluntatis non ſolum ſecundum ſe , ſed ut ſubordinata decreto & concurſui Divino , Ex qua fatemur omnes actus liberos certo & infallibiliter cognoſci.

45 Tertiadecima concluſio : *Futura conditionata* (Et idem dicendum eſt de abſolutis) *non poſſunt cognoſci ante decretum ex vi comprehenſionis , quam Deus habet de ſua Eſſentia aut voluntate.* Eſt contra eumdem Molinam & eodem fundamento probatur. Nam ex comprehenſiva cognitione cauſæ ſolum poteſt cognoſci effectus ſecundum eſſe quod habet in cauſa ; ſed voluntas Divina ante decreta libera eſt cauſa indifferens & nullo modo determinata : quia determinatur totaliter à ſe ipſa per ſua decreta, ergo quantumcumque in priori ſigno comprehendatur , non poteſt cognoſci futurum aliquod contingens determinate, neque eſſentia illud repræſentare: quia tantum repræſentat quod pro illo ſigno eſt repræſentabile, ut late dicitur tractat. de ſcientia Dei & de Trinitate. Hinc rejicitur modus dicendi aliorum , qui dicunt , Deum cognoſcere hæc futura per habitum quemdam Sapientiæ : quomodocumque enim explicetur hic habitus ante decretum , non poterit cognoſcere quod Eſſentia Divina non repræſentat, quæ eſt unicum motivum intellectus Divini, non poteſt autem repræſentare in illo priori determinate , quod abſolute eſt indifferens , quouſque Divina voluntas libere eligat alteram partem , ergo &c.

Futura conditionata non poſſe cognoſci ante decretum in ſe ipſis nec in propoſitionibus contradictorie oppoſitis.

46 QVarta decima Concluſio. *Ante decretum liberum in Deo circa futura conditionata nec in rebus ipſis nec in veritate aliarum poſſunt ejuſmodi*

modi futura à Deo cognoſci. In hac etiam conveniunt nobiſcum Thomiſtæ contra Okam 1. diſt. 38. q. 1. quem ſequitur Suarez lib. 2. de futuris conditionatis cap. 7. & alij aſſerentes: ut Deus cognoſcat hæc futura, non dari aliquod medium ex parte rei cognitæ, ſed ob infinitam perfectionem & vim intellectivam immediate penetrare res omnes pro ſua differentia temporis determinate futuras, etſi in ſuis cauſis ſint indeterminatæ. Probatur concluſio: Vt Divinus intellectus cognoſcat futurum conditionatum, neceſſario requiritur ex parte objecti cognoſcibilitas vel in ſe vel in aliquo alio; ſed ante decretum Divinæ voluntatis nullum futurũ vel abſolutum vel conditionatum habet cognoſcibilitatem vel in ſe vel in alio, ergo &c. major eſt certa: quamvis enim virtus intellectiva ſit infinita, nequit cognoſcere niſi præſentetur ei aliquod objectum, quod terminare valeat actum cognoſcendi, minor probatur. Futura ante decretum nullum habent eſſe, ergo nec cognoſcibilitatem, quia cognoſcibilitas eſt proprietas entis. Antecedens probatur: quia ante decretum non habent ex ulla parte determinationem: quia cauſa ſecunda non poteſt exire in actum, niſi mota à primâ; cauſa autem prima in ſigno antecedenti decretum non intelligitur determinata; nec intellectus divinus ex infinita ſua ſcientia comprehendens voluntatem divinam cognoſcere valet ejus determinationem, ſi præſcindatur decretum, ergo &c. Quapropter hæc opinio non explicat modũ cognoſcendi. Vtrum autem requiratur medium vel quaſi medium? inferius dicemus.

47 Quinta decima concluſio. *Non poteſt Deus in propoſitionibus contradictorie appoſitis cognoſcere futura cõditionata.* Eſt contra eoſdem auctores & facile probatur: In propoſitionibus contradictorie oppoſitis non poteſt cognoſci, alteram partem eſſe veram alteram falſam, ergo in illis non poſſunt dignoſci determinate futura. Antecedens probatur: Ideo propoſitio eſt vera vel falſa, quia eſt conformis vel difformis rei de qua enunciat juxta axioma Philoſophi: Ab eo quod res eſt vel non eſt propoſitio dicitur vera vel falſa; ſed res enunciata per hujuſmodi propoſitiones contradictorias nullam habet in ſe determinationem ante decretum, ergo in illis nequit cognoſci veritas vel falſitas determinata futurorum: Alias impugnationes vide apud Zumel & Ledeſmam.

Deum cognoſcere futura conditionata, poſito decreto vel prædeterminatione ſuæ voluntatis.

48 SExta decima Concluſio: *In Deo ſunt ponenda decreta non ſolum abſoluta ſed etiam conditionata, quibus decernat, quid facturus eſſet, ſi cauſæ ſecundæ cõſtituerentur in aliis differentiis temporum vel cum aliis circunſtantiis. Quibus decretis ſuppoſitis eſſentia Divina movet intellectum Divinum ad cognitionem actus liberi & futurorum conditionatorum.* In primis hanc eſſe opinionem Scoti patet ex 1. diſt. 41. num. 10. ubi ait: *Deus non prævidet iſtum bene uſurum libero arbitrio, niſi quia vult vel præordinat iſtum bene uſurum eo: quia ſicut dictum eſt diſt. 39. Certa præviſio futurorum contingentium eſt ex determinatione voluntatis Divinæ*; Et inferius licet diſputando dicit: *Deum prævidere illum bene uſurum libero arbitrio, ſi ſupervixiſſet.* Quod dictum non improbat in ſolutione inſtantiæ imo admittit ut conſequens ad prædicta. Et diſt. 38. & 39. conſtanter docet, Deum cognoſcere futura abſoluta ſuppoſito decreto volũtatis ſuæ. Et omnes Theologi conveniunt, eodem modo philoſophãdum eſſe quoad cognitionem Divinam proportionaliter de futuris abſolutis & conditionatis. Quare merito Zumel eandem doctrinam ſequutus fatetur ſe in hac parte Scoti diſcipulum contra Ledeſmam, qui abſque fundamento negat, hanc ſententiam Scoto debere adſcribi. Eam tenent apud prædictum Zumel Ægidius, Driedus, Albertus Magnus Ricardus; citari etiam poſſunt Alenſis & Bonavent. qui ideas in quibus Deus hæc futura cognoſcit, aſſerũt eſſe quædam exemplaria practica & quaſi decreta. Nobiſcum etiam conſentire tenentur Thomiſtæ illi qui affirmant, voluntatẽ antecedentẽ eſſe actũ formalẽ in Deo. Docet expreſſe noſtram concluſionẽ Alvarez diſp. 7. præcipue ad primũ. Probatur hac unica ratione: Quæcũq; futuritio determinata provenit

nit à determinatione cauſæ primæ tãquam à radice omnis effectus cõtingẽtis, ut ex ſuperius dictis abunde cõſtat: ergo ut aliquid ſit determinate futurum & tamquam tale cognoſcatur à Divino intellectu, nulla certa via reperiri poteſt niſi decretum Voluntatis Divinæ ſub conditione. Verbi gratia ſi ſigna facta in Corozain & Bethſaida fierent in Tyro & Si done, moverem Tyriorum & Si doniorum voluntates ut pœnitentiam agerent: Si crearem alium mundum, talem hominem primum formarem, hujuſmodi præcepta imponerem. &c.

Reſpondent adverſarij. Hujuſmodi decreta ſub conditione includere imperfectionem, nec poſſe Deo tribui. Quod probant *primo*: quia talia decreta ſunt ſimplices quidam affectus & complacentię nihil conducentes ad rerum gubernationem. *Secundo* quia ſunt inefficacia: *Tertio* quia difficile intelligi putant actum Divinæ voluntatis tranſeuntem ſuper aliquod objectum, abſque eo quod illud phyſice immutet pro aliqua differentia temporis. Sed Hæc minimo negotio ſolvuntur. *Ad primam enim probationem* dicimus: ipſos adverſarios concedere paſſim in Deo hujuſmodi ſimplices complacentias circa multas res, quæ executioni mandandæ non ſunt: *Deus enim vult omnes homines ſaluos fieri; Et non vult mortem peccatoris, ſed magis ut convertatur & vivat*, cum tamen multi non ſalventur, & peccatores ſæpe non convertantur. Imo dum Deus actu ordinat peccantem ad pœnam æternam, intelligitur ſimplici affectu velle illi gloriam: ſunt hujus rei innumera exempla, ex quibus ſelectiora attingam: Prædeſtinatum exiſtentem in peccato ordinat Deus ad pœnam æternam ſub conditione ſi in peccato decedat ex Scoto 4. diſt. 16. q. 2. Voluntas humana Chriſti domini amplectebatur mortẽ actu efficaci ob præceptum Patris, & renuebat actu inefficaci, qui exprimebatur per illa verba: *ſi poſſibile eſt, tranſeat à me calix iſte*. Vide Scotum. 3. diſt. 15. n. 17. ubi alia exempla invenies. Et 4. diſt. 50. q. 3. ubi docet: Beatos nolituros pœnas damnatorum ſub conditione, ſi hoc Deo placeret. Nec in hujuſmodi actibus eſt aliqua imperfectio, ſi procedant cum perfecto dominio & libertate, nec unus alteri adverſatur: quia licet tendat in idem objectum, non tamen ſub eadem ratione: alter enim tendit abſolute, alter conditione ſuppoſita. Conducunt autem maxime talia decreta conditionata ad providentiam & gubernationem Divinam: tum ut Deus hæc ut futura revelet, ut ſæpe facit locis ſupra adductis; tum ad prudens conſilium inſpirandum, ut patet in facto Davidis declinantis inſidias Saulis & Celeitarum; vel oſtenſionem potentiæ ſuæ & ſummi amoris, quo in carne aſſumpta paſſus eſt mortem: cum plus quàm duodecim legiones Angelorum præſto haberet in miniſterio. Et quamvis nihil horum ad providentiam ſpectantium inveniretur in prædictis decretis, ſufficeret exercitium libertatis Divinæ: nec enim æquum eſt, illam manere ſuſpenſam circa tot complexiones indifferentes, quæ poſitis conditionibus ab intellectu Divino ei offeruntur; ſed ſe ipſam perfectiſſime determinare. Quare Suarez ſupra aperte concedit ſimilia decreta non repugnare in Deo; Quod ſi non repugnant, & optime explicant præſcientiam futurorum, apparet, de facto convenientiſſime poni. *Ad ſecundam* probationem concedo decreta conditionata eſſe inefficacia, nõ tamẽ arguere in Deo imperfectionẽ, imo imperfectio eſſet, nõ poſſe tranſire volũtatẽ Divinam ſuper objectum ad extra niſi efficaciter. Igitur cum talis inefficacia non proveniat ex defectu potentiæ ſed ex perfectiſſima libertate nolentis illud futurum abſolute decernere, & volitioni conditionatæ nihil amplius debeatur quàm prædefinitio ſub conditione, nullo modo tales actus imperfectionem includunt. Adde, hæc decreta poſſe dici in ſuo genere abſoluta & efficacia, ut inferius explicabimus. *Ad tertiam* Reſpõdeo: multis doceri poſſe actum Divinæ voluntatis non requirere mutationem phyſicam in effectu ad extra: Poteſt enim Deus in ſententia Scoti diligere hominem amore amicitiæ abſque infuſione alicujus doni; poteſt & remittere peccatum in ratione offenſæ nullam mutationem efficiendo, ſed non ordinando hominem ad pœnam vel remittendo ipſam, ut late diſputavimus ſupra quæſtione 1. in fine; Et in omni opinione voluntas qua Deus obligari vult

aliquem ex vi voti & eius obligationem acceptat, non ponit ex vi ſua mutationem in creatura: Et ratio à priori eſt: quod Deus ob infinitam perfectionem poteſt abſque ſui mutatione vel alterius quidquid homo cum mutatione. Vide Scot. 1. diſt. 39. n. 15.

Ex dictis Infero *primo*: Futura conditionata habere eſſe volitum ſub conditione ab æterno, ſicut abſoluta habent idem eſſe abſolute. In quo jam diſcentimus à Thomiſtis eſſe volitum creaturarum ab æterno negantibus. Volũtas ergo Divina per determinationem ſuam non minus facit futura ſub conditione, quàm abſolute. Quâ determinatione ſuppoſitâ cognoſcuntur hæc futura in ſe ipſis, ideſt in illo eſſe diminuto, non vero in decreto, quamvis illud intrinſece requiratur ad ſubordinationem potentiarum: nihil enim poteſt intellectus Divinus cognoſcere ut futurum, niſi quod à voluntate in hujuſmodi eſſe productum eſt; ita tamen ut ſemper obiectum motiuum ſit Divina Eſſentia, ut ſupra diximus. Vide Scotum. 1. diſt. 39. n. 30. & 31. infero *ſecundo*: ſcientiam futurorũ conditionatorum eſſe omnino liberam: cum præſupponat decretum Divinæ voluntatis, de quo plura inferius dicenda ſunt: Item infertur *tertio*: In ſigno ſequenti decretum liberum conditionatum, habere has propoſitiones determinatam veritatem vel falſitatẽ, & contradictionem, cum antea tantũ haberent indifferentiam.

Quo modo ſe habeat conditio in decretis conditionatis: & ſupra quid cadat prædefinitio Divina?

49 Nota, futura quæ re ipſa effectum ſortitura ſunt & tamen dependẽter ab aliqua conditione, potuiſſe à Deo decerni uno ex tribus modis: Verbi gratia, Si Chriſtus prædicet Mariæ Magdalenæ, illa convertetur, converſio Magdalenæ facta fuit ſuo tempore dependenter à conditione, ſcilicet prædicatione Chriſti. Potuit ergo Deus decernere hoc futurum, Magdalena convertetur, & in alio ſigno velle conditionem illam, per quã cõverſio habitura erat effectum. *Secundo* potuit prius decerni conditio. *Tertio utrumque* ſimul. Quæ difficultas pertinet ad tractat. de voluntate & ſcientia Dei. Futura autem conditionata, quæ nunquam de facto eventura ſunt, dupliciter intelligi poſſunt, *primo* ut conditio teneat ſe ex parte objecti voliti, & volitio ad illud terminata dicitur decretum de objecto conditionato vel includente conditionem. Verbi gratia: Volo dare eleemoſynam pauperi, ſi ipſe petierit, *ſecundo* ut conditio teneat ſe ex parte actus & hoc decretum dicitur conditionatum ex parte actus, nec eſt volitio determinata & formalis alicujus objecti, ſed quaſi in actu ſignato, ſi aliqua conditio poneretur. Verbigratia ſi pauper peteret eleemoſynam, vellem tunc illam tribuere: dicimus ergo decreta cõditionata quæ in Deo ponimus eſſe primi generis & explicari hac propoſitione: *Volo Tyrios converti, ſi Chriſtus eis prædicet.*

Sic igitur hanc rem explicamus. In primo ſigno oblatum eſt Divinæ voluntati hoc complexum: Tyri poſſunt converti & non converti, & habuit Deus voluntatem ſimplicis cõplacentiæ circa eorum converſionem, ſi inter eos Chriſtus dominus ſigna operaretur. In ſecundo ſigno decrevit Deus quæ futura eſſe voluit abſolute & efficaciter, & circa converſionem Tyriorum, vel habuit ſe mere negative, nihil ultra decernendo, vel poſitivo decreto occulto, ſed juſtiſſimo judicio. Voluit Tyrios non converti (de quo in Tractat. de prædeſtinatione.) Et quomodocumque de hoc ſtatuatur: quia nullum adfuit decretum abſolutum de eorum converſione, non habuit locum determinatio illius conditionis, ex qua illa pendebat. Cadit ergo prædefinitio Divina non ſupra conditionem, ſed ſupra ipſum futurũ ſub conditione; quæ prædefinitio neceſſario requiritur, ut cauſa ſecunda cenſeatur determinare ſe adhuc ſub conditione, & Deus habeat ſcientiam certam talis futuri ut dictum eſt.

Scientiam Futurorum ſub conditione falſo ab aliquibus dici mediam; ſed vere & proprie eſſe liberam Viſionis.

50 Decima ſeptima concluſio. *Scientia futurorum ſub conditione antecedens decretum eſt omnino ficta & commentitia.* In hac cõveniunt Thomiſtæ omnes & ut in plurimum Scotiſtæ

contra

contra Molinam, qui in Concord. q. 14. art. 13. disp. 52. scientiam vocatam mediam ab Henriquo quodlib. 14. q. 19. ut videtur acceptam primus hoc sæculo in scholas invexit, habetque multos præcipuæ suæ familiæ sectatores. Assertio nostra quæ solidam veterum Theologorum doctrinam continet, sic confirmatur: Eo modo quo res est, cognoscitur, sed recluso decreto Divino res futuræ tam in se ipsis quàm in causis sunt omnino incertæ & indeterminatæ: ut constat ex huc usque disputatis & stabilitis, ergo secluso decreto non potest haberi de illis cognitio certa & infallibilis, qualis in Deo constitui debet: Quòcirca mire ut omnia dixit Augustinus 5. de civitat. cap. 8. & 9. *Ex omni causarum serie cuncta certo & infallibiliter evenire, si ipse causarum ordo tribuatur Dei voluntati.*

Decima octava conclusio: *Divisio scientiæ Divinæ in scientiam simplicis intelligentiæ seu naturalem & scientiã visionis seu liberam est adæquata; Et impossibilis tertia scientia quæ sit media inter utramque, & vel nec naturalis nec libera, vel participans de naturalitate & libertate.* Probatur fundamento communi & efficacissimo. Scientia Dei simplicissima & indivisibilis ideo dicitur naturalis ex parte actus quia præcedit omne decretum voluntatis, & libera quia supponit decretum liberũ, unde ut terminatur ad talia obiecta, poterat non esse & contingenter est in Deo; ex parte vero obiecti dicitur naturalis, quia terminatur ad primum esse rerum per intellectum productarum in esse cognito, quod est esse possibile. Vnde & appellatur simplicis intelligentiæ quia ex sola potentia intellectiva oritur; libera autem quia terminatur ad esse volitum, quod habent res ex actu voluntatis Divinæ, quas attingit per modum intuentis, & ideo dicitur visionis, quia illud esse est futuritio rerum pendens ex voluntate Divina: ut optime explicat Scotus 1. dist. 5. q. 2. num. 12. Sed non est excogitabile obiectũ medium nec actus medius intellectus Divini, qui scilicet nec terminetur ad res secundum esse quod habent ante decretũ, vel post decretũ, nec sit naturalis & necessarius, nec liber & contingens, ergo prædicta cõmunis divisio scientiæ Dei exhaurit totam latitudinem cognitionis, nec potest excogitari tertium membrum.

51 Decima nona conclusio: *Scientia futurorum sub conditione falso dicitur media: cum proprie sit visionis & libera.* Probatur facile: Objectum scientiæ visionis est esse volitum rerum productum à voluntate Divina; sed futura sub conditione habent tale esse ex beneplacito mere libero & contingenti, ita ut possent aliter decerni, ergo vere terminant scientiam visionis & liberam. Unde ulterius concluditur, non posse hanc scientiam participare de utroque extremo: quia in doctrina Scoti esse cognitum & volitum sunt diversæ rationis, & à diversis potentiis producuntur, nec possunt in tertio aliquo convenire. Confirmatur: Esse possibile futuri cõditionati, verbi gratiâ conversionis Tyriorum, suppositâ prædicatione Christi Domini, non ingreditur formaliter rationem objecti scientiæ illius, quam Deus habet de ejus futuritione: hæc enim possibilitas præcesserat quodcumque decretum, ergo quod per illam cognoscitur infallibiliter, est esse volitum & futuritio pro determinatâ temporis differentia, si conditio apponatur. Nec obstat, futurum illud nunquam in re ponendum esse: quia ad scientiam visionis tantum requiritur objectum determinate futurum, quod hic reperitur: nam in illo esse volito rerum decretarum sub conditione fundatur respectus quidam rationis ad existentiam futuri pro tali differentia temporis voliti. Quare quantum est de se illud decretum est efficax, cujus signum est, quod si accederet aliud decretum de existentia conditionis, ad quam illud esse volitum futuri conditionati ordinem dicit, verè transiret in absolutum, nulla alia ratione superaddita.

52 Vigesima conclusio: *Scientia futurorum conditionatorum non est simplicis intelligentiæ.* Hanc reperimus sub his terminis contra aliquos Thomistas de quorum numero est Alvarez lib. 2. disp. 7. *ad sextum*, & Vasquez 1. p disp. 67. cap. 4. num. 27. licet statim mediam scientiam asserat, sed ad naturalem reductã. Probatur: scientia naturalis nullo modo attingit objectum quatenus libere volitum à voluntate Divina & habens per illam esse futurum, licet sub conditione; sed hæc scientia terminatur ad hujusmodi objecta, ergo &c.

Obijcies *primo* pro aſſertoribus ſcientiæ mediæ: Inter futurum abſolute & poſſibile tantum datur medium ſcilicet futurum ſub conditione: ergo inter ſcientiam naturalem terminatam ad poſſibilia & liberam terminatam ad futura abſoluta, dabitur etiã medium ſcilicet ſcientia media. Reſpondeo conceſſo antecedenti negando conſequentiam: Nec enim ſufficit dari medium inter futurum abſolute & poſſibile, ſed oportebat dari inter futurum quomodocumq; & poſſibile tantum, quod dari non poteſt: futura enim ſub conditione vere participant rationem futurorum libere productam à Deo per actum ſuæ voluntatis, vnde & ſunt obiecta ſcientiæ viſionis.

53 Obijcies *ſecundo*: Ante omne decretum Divinæ voluntatis iſtæ propoſitiones ſunt contradictoriæ: ſi Petrus cõſtituatur in tali differentia temporis cum talibus circunſtantijs convertetur, item ſi Petrus ſic conſtituatur, non convertetur, ergo altera earum eſt determinate vera & altera falſa: ex eo enim quod propoſitiones formentur de futuris ſub conditione, non tollitur natura contradictoriarum; Et ſicut de præſenti quacumque conditione ſuppoſita eſt verũ dicere: quodlibet eſt vel non eſt, ſic ante omne decretum erit verum in quocumque ſigno dicere: quodlibet erit determinate vel non erit.

Reſpondeo Huiuſmodi propoſitiones poſſe intelligi, ut enunciant de legitimatione conſequentiæ hoc ſenſu: Ex eo quod Petrus ponatur in huiuſmodi ſtatu, ſequetur eum converti; Et ſic intellecta propoſitio affirmativa eſt falſa, & negativa conſimiliter explicata eſt vera: quia ante decretum illud conſequens: Petrus convertetur eſt omnino indifferens, nec ſequitur ex vi poſitionis Petri in talibus circunſtantijs vel ſtatu rerum. Si autem abſtrahamus à conſequentiæ bonitate & conſideremus ipſum enunciatum in ſe, quod videtur eſſe intentum argumenti, dicendum eſt reſolutorie: illas propoſitiones ab æterno quidem & in *nunc* æternitatis & in quàlibet differentia temporis eſſe determinatæ veritatis vel falſitatis; Cæterum in ſigno ante decretum nec eſſe cõtradictorias, nec propoſitiones niſi materialiter, quia nihil enunciant: res enim per illas ſignificatæ non habent eſſe determinate futurum, nec pro illo petunt aut poſſunt habere: Et meo iudicio poteſt inſtari argumentum contra adverſarios: Inquiro enim, an in ſigno antecedenti actum ſecundum voluntatis humanæ, ſi hæc futura cognoſcuntur in ſeipſis; Vel in ſigno naturæ quo intelligitur homo etiam ab æterno conſtitutus ex ſola eſſentia, quæ in alio inſtanti eſt cauſa paſſionum potentiarum; Vel in ſigno omnium primo quo præciſe intelligitur Deus Vnus & Beatus à ſua Eſſentia, dictæ propoſitiones ſint contradictoriæ, & habeant determinatam veritatẽ vel falſitatem? Profecto niſi omnem ordinem turbare velint, neceſſario tenẽtur admittere plurima ſigna præcedentia determinationem horum & aliorũ futurorum (vndecumque proveniat talis determinatio) in quibus ſignis nihil determinatum de his futuris enunciari poſſit vſque ad ſignum conveniens. Quæ doctrina in caſibus innumeris habet locum & ab omnibus recipitur.

Obijcies *tertio*: Ante decretum Divinæ voluntatis vere ſcit Deus, ſe poſſe decernere quidquid voluerit & facere quidquid decreverit; Sed hoc nõ aliter ſcire poteſt quam per ſcientiam mediam, ergo &c. minor probatur: quia ſcientia non concipitur hìc ut poſitivum quid: nam eſt cognitio circa futura conditionata hoc modo: quia ſcilicet cognovit Deus Tyrios acturos pœnitentiam, ſi apud illos factæ fuiſſent virtutes quæ apud Iudæos factæ ſunt. Reſpondeo: Deum ſcientia omnino naturali ſcire, poſſe decernere efficaciter quoslibet actus cauſarum ſecundarum tam naturalium quam liberarũ, & poſſe facere quodcumque decreverit; & omnes homines poſſe ſalvos fieri, ſi eis auxilia efficacia tribuere velit: hoc enim nihil aliud eſt quã cognoſcere ſe eſſe omnipotẽtem; Tyrios vero acturos pœnitentiam non potuit cognoſcere ante decretum ſuum prædeterminans actus, quibus convertendi eſſent: nihil enim operari vllo modo poſſent, niſi præmoti à prima cauſa.

54 Obijcies *quarto*: Antequam intelligatur decretum liberum in Deo, poteſt cognoſci ab intellectu Divino, ſcilicet voluntatem eſſe volituram hoc vel illud abſolute vel ſub conditione; ſed huiuſmodi ſcientia non pertinet ad naturalem, quia eſt futuri ut futu-

ri;

ri; nec ad liberã, qnia antecedit omne decretum, ergo dicenda eſt media, & per ipſam cognoſcentur ipſa futura decernenda. Reſpondeo: Hunc modũ ponendi ſcientiam mediam, qui valde ſubtilis viſus eſt Suario lib.1. cap.8. eſſe merum figmentum, quia in primis vera futuritio aliena eſt ab æternitate; Sed loquendo de ordine ſignorum: Cum dicimus, intellectum cognoſcere voluntatem divinam ut non determinatam per actum ſecundum, nullatenus attingere valet decretum ut faciendum: quia quamvis comprehendat voluntatem, cognoſcit illam vt indifferentem, & ſolum poteſt ſcire quodcũque decretum ſub diſiunctione, non hoc vel illud determinate, quod requirebatur, ut cognſceretur tamquam futurum. Unde reijcitur alius modus dicendi eorundem auctorum ſcientiæ mediæ, qui aſſerunt, Deum non abſolute ſed quaſi ſub conditione velle hunc vel illum actum fieri à voluntate creata, ſi ipſa ſe ad illum eliciendum determinaverit; Et ad cognoſcendum hujuſmodi futura utuntur ſcientia media. Sed nulla ratione admittendum eſt, Deum expectare conſenſum cauſæ ſecundæ: Eſt quippe alienum à Divina majeſtate & contra Concilia præſertim Arauſicanum: ut late traditur tractat. de Auxilijs; ſed quod ad ſcientiam mediam attinet, ſi futuritio actus pendet ex determinatione cauſæ ſecundæ, non cognoſcetur actus ut futurus poſito illo decreto ſub tali conditione: quia nullam habet infallibilitatem; Poſtquam verò in alio ſigno cognita fuerit determinatio cauſæ ſecundæ, cognoſcetur etiam futuritio actus ſcientiâ viſionis, & ſic omni ex parte convincetur ſcientiam iſtam mediam ut ſuperfluam & levibus fundamentis innixam eſſe reijciendam.

An ſcientia futurorum ſub conditione dicenda ſit ſcientia formaliter conditionata?

55 PEtes *primo*: An ſcientia futurorum ſub conditione dicenda ſit formaliter conditionata? Probabiliter in doctrina Scoti poteſt eligi pars affirmativa, quæ eſt communis, & probatur; Hæc ſcientia formaliter terminatur ad objectum conditionatum, ſcilicet ad cõverſionem verbi gratia Tyriorum, ſi Chriſtus illis prædicaverit; ſed ſcientia ſaltem extrinſece ſpecificatur & denominatur à ſuo objecto, ergo prædicta ſcientia, cum ſit objecti conditionati formaliter, vere dicenda eſt formaliter conditionata. Dices: Ergo iam convenimus cum auctoribus ſcientiæ mediæ & ſolo nomine differimus: patet quia admittimus ſcientiam ſimplicis intelligentiæ terminatam ad poſſibilia & ſcientiam viſionis terminatam ad abſoluta futura, & inter has duas ſtatuimus tertiã quæ terminetur ad futura conditionata, ergo in re concedimus ſcientiam mediam.

Reſpondeo: longe lateque diſſidere hunc dicendi modum ab aſſertione ſcientiæ mediæ, nec in minimo cum illa convenire: Patet clariſſime, quia ſcientia dicta *media* ponitur antecedere omne decretum liberum; vel ſi ſupponit decretum conditionatum, illa conditio non eſt apponenda à voluntate Divina ſed à creata, quod hucuſque ut falſiſſimum rejecimus; Hæc autem ſcientia cõditionata in hoc modo dicendi proprie & univoce eſt ſcientia viſionis: nam cum eſſe volitum, in quo ſecundum Scotum conſiſtit ratio futuri, ſit duplex, abſolutum & ſub conditione, ſic ſcientia viſionis dividitur in abſolutam & conditionatam; Et ſi aliquo modo dicenda ſit media, non quaſi mediet inter naturalem & liberam, quod intendunt adverſarij, ſed quaſi conditionata inter duas abſolutas.

Petes *ſecundo*: *Vtrum futurũ abſolutum diſtinguatur* eſſentialiter in ratione futuri à futuro conditionato? Reſpondeo negative & per conſequens nec ſcientiam viſionis abſolutam diſtingui eſſentialiter à conditionata. Ratio eſt, quia vtrumque futurum reſpicit formaliſſime exiſtẽtiam pro aliqua temporis differentia, & ſolum differunt per connotationem conditionis vel abſolutionem ab illa, quod eſt valde accidentale; Nec obſtat futurũ conditionatum nõ habiturum eſſe unquam à parte rei, quia hoc non eſt defectu ſui vel volitionis ad ipſum terminatæ, ſed quia non apponitur conditio: Et Roboratur hæc ſolutio: quia nec volitio quæcumque conditionata differt in eſſe phyſico ab abſoluta ejuſdem objecti, ſive conditio habeat ſe ut applicans voluntatem, ſive volun-

tas

tas ſe applicat ut involvens conditionem: quia modus eſſentialis tendendi in objectum idem eſt ac in volitione abſoluta; Dixi *phyſice*, quia non curo modo, an volitio abſoluta differat eſſentialiter à conditionata in ratione aliqua morali: ut videre eſt in voto conditionato, ſed actus phyſicus ejuſdem ſpeciei erit ſemper cum abſoluto.

Probabilius tamen videtur in doctrina Scoti ſcientiam futurorum conditionatorum non eſſe conditionatam; Et nec vel hoc nomine recipi debet à nobis, quod nec apparenter convenit cum novitate ſcientiæ mediæ prorſus reijcienda. Eſt etiam ſubtilior dicendi modus, qui vt percipiatur, obſervandum eſt: Objectum dictæ ſcientiæ conſiderari poſſe in ratione objecti divini intellectus, & etiam ut habet propriam entitatem ad extra. Quæ diſtinctio tradita eſt ab Scoto 4. diſt. 16. q. 2. num. 13. & neceſſaria eſt ad ſalvandam perfectionem ſcientiæ divinæ, quæ vileſceret, ſi moveretur ad res ad extra, indigeret enim earum motione & mutaretur cum illis. Verum eſt in eſſe volito futurorum reperiri reſpectum rationis terminatum ad exiſtentiam futuram pro ſua temporis differentia, qui reſpectus etiam eſt invariabilis, de quo in tract. de Scientia Dei: Vide Scotum ſuprâ num. 11. Hoc ſuppoſito, dicimus, conditionem futurorum non convenire ipſis ut ſunt objecta ſcientiæ Divinæ, ſed ut ponenda ſunt ad extra: Quod perſpicue oſtenditur, nam cum Deus ſic decernit: *Volo Tyrios converti, ſi in eis fiant talia ſigna*, Ut converſio Tyriorum habeat eſſe volitum ab actu Divinæ voluntatis, non requiritur conditio, ſed ut in tempore ponatur à parte rei. Cum ergo denominatio ſcientiæ deſumi debeat ab obiecto formali & futura non terminent ſcientiam Divinam vt conditionata, ſequitur aperte ſcientiam illam conditionatam dici non poſſe; Et nec accidentaliter dividi ſcientiam viſionis in conditionatam & abſolutam. Nec obſtat Scotum ſupra ſæpe vocare hujuſmodi volitiones divinas conditionatas, unde ipſum eſſe volitum ab eis productum videtur deberi dici conditionatum & conſequenter ſcientiam ad illud terminatam, quia hujuſmodi appellatio volitionis conditionatæ eſt nimis extrinſeca & materialis, accepta quaſi ab ipſa exiſtentiâ futurâ ad extra ſub conditione, cum qua compatitur objectum ut formaliter terminans, eſſe abſolutum, ut ex Doctoris mente deduximus.

Quæ futura conditionata prædefinierit Deus ut ab æterno illa cognoſcat intuitiue?

56 VIgeſima prima Concluſio: *Abſque dubio affirmãdum eſt, Deum decreviſſe futura omnia conditionata, qui revelavit in Sacra Scriptura & alia multa ad providentiam gubernationemque rerum ſpectantia.* Probatur facile: quia hujuſmodi futura præſcivit Deus determinate & infallibiliter; Quod in his quæ dignatus eſt revelare, dubitari non poteſt, ſicut nec de Divina veracitate; in alijs vero ob ſummam ejus Sapientiam congruentiſſime ita ſentimus; ſed non poſſent cognoſci infallibiliter talia futura, niſi ſuppoſitis decretis, ergo &c.

57 Vigeſima ſecunda concluſio: *Probabiliſſimum eſt, Deum habere decreta conditionata omniũ contingentium, non ſolum quæ pertinent ad præſentem rerũ providentiam verbi gratia de actibus Ceilitarum, quibus traditurі erant Davidem, quorum præſcientia neceſſaria erat ut eum eriperet; ſed etiam aliorum futurorum ſub conditione habente aliquem influxum moralem in ipſa futura, ſi cauſæ ſecundæ in alio rerum ordine aut cum alijs circunſtantijs conſtituerentur.* Explicatur & probatur. Intellectus Divinus offert divinæ voluntati infinitas rerum combinationes ut poſſibiles, verbi gratia: Si Paulus Apoſtolus Peruanis prædicaret, hi & hi converterẽtur; Si crearetur alius mundus & Petrus in eo ſub tali occaſione conſtitueretur, in Deum crederet &c. quibus omnibus poſſibilibus voluntati oblatis, non eſt impoſſibile eam decernere ſub conditione quidquid ei placet, nec eſt ſuperfluum. De poſſibilitate horum decretorum non eſt quid dubitemus, quia ejuſdem rationis ſunt ac decreta de quibus ex Sacra Scriptura ratiocinamur; Nec obſtat, tales combinationes & conditiones eſſe infinitas, cum quodlibet individuum poſſit comparari ad omnes circunſtantias & omnia individua infinitis modis inter ſe: nam ſicut ſcientia Dei ſe extendit ad cognitionem infinitorum

actuum

actuum eliciendorum per totam æternitatem à Beatis & damnatis, ſic tam voluntas quàm intellectus divinus poſſunt infinita futura cõditionata vel diſcernere vel cognoſcere; Non autem eſſe ſuperflua hæc decreta patet: quia dignificat maxime eminentiam divinę ſcientiæ: nã ſi voluntas Dei cogitetur manere ſuſpenſa circa tot objecta, intellectus divinus certo pręſcire nõ poſſet, quod factis hujuſmodi ſuppoſitionibus contingeret.

58 Vigeſima tertia concluſio: *Circa alia futura conditionata in quibus conditio nullam habet moralem connexionẽ cum ipſis futuris, ſed eſt omnino diſparata, non ſunt in Deo ponenda decreta.* Probatur. Decretũ cõditionatũ includit cõditionẽ ut aliquo modo requiſitã ad exiſtentiã futuri à parte rei; ſed quãdo conditio ſe habet mere diſparatè nõ connectitur cũ futuritione rei ullo modo, ergo ut ſic nõ poteſt terminare decretum: verbi gratia enunciatum hujus propoſitionis: Si Pontifex hac hora ſcriberet, Cardinalis eadẽ hora miſſam celebraret, niſi aliud addatur, non eſt capax decreti ſub hac complexione, ſed ſuperflue & inútiliter poneretur, Et idem de ſimilibus poſitionibus, quæ infinitæ inveniri poſſunt.

59 Inquires: Quomodo ergo hujuſmodi combinationes cauſarum & effectuum, quæ re verâ cõcurrunt aut concurrere poſſunt, à Deo cognoſcuntur? Reſpondeo: Si conditio in prædictis propoſitionibus ſignificet talem conditionẽ cauſam eſſe alterius effectus verbi gratia ſcriptionem Papę influere aliquid in celebrationem Cardinalis, talẽ propoſitionem eſſe falſam, quia tribuit cauſalitatẽ rei, quæ nec moraliter cauſat; Et cognoſci à Deo ſcientiâ naturali imo proprie non cognoſci: quia enunciant impoſſibile quod nihil eſt; Si autem ſenſus prædictarum propoſitionum eſt, duos illos effectus in eadẽ differentia temporis exiſtere per ſolam concomitantiã, hoc verũ eſt, & habet rationem futuri, terminatque ſcientiã viſionis: ſupponentem alia decreta abſoluta ſive conditionata earumdem rerũ, quæ concomitanter enunciantur, & abſq; novis decretis poſſunt à Deo revelari: Cujus generis forte fuit percuſſio terræ quinquies aut ſexies à Rege Iſrael, quâ factâ ſequeretur deletio Syriæ, non ex vi decreti conditionati, ſed per ſolam concomitantiam effectuum. Quamvis exiſtimo, probabilius eſſe, talem percuſſionẽ ab Eliſæo optatã moraliter connectendam, ſi præfuiſſet, cũ effectu expugnationis, Deo ita diſponente per decretum peculiare. Ex his ſolves aliqua objecta adverſariorũ contra noſtram doctrinam.

Aliorum argumentorum Solutio.

60 OBijcies *quinto* in ordine ex Vaſquez: decretum de futuritione rei, quæ nunquam actu exiſtet, repugnat in Deo, ergo &c. probatur antecedens: omne decretum Divinũ addit relationem rationis ad terminum ut futurum; ſed impoſſibile eſt intelligi reſpectum ſeu relationem rationis actualem ad terminum nullam habentem actualitatem, ſub ratione qua terminet, ergo &c. Reſpondeo: decretũ Divinum addere quidem relationem rationis, non tamen actus ad objectũ; nam voluntas Dei ſicut & intellectus tendit in objectum ſecundariũ per ſuã entitatem abſolutam abſq; reſpectu ſuperaddito reali aut rationis; Producit tamen creaturas in eſſe cognito vel volito abſoluto, ſuper quod fundatur reſpectus ad ipſum Deum, qui in alio ſigno poteſt comparare ſuum intellectũ & voluntatem ut operantes circa talia objecta, & cauſare in ſe relationem rationis, de qua hic nõ agimus, & habet Scotus 1. diſt. 39. unde tota hæc doctrina deſumpta eſt. Illud ergo eſſe volitũ productũ à decreto divinæ voluntatis, quod diximus referri ad actum, refertur etiam ad exiſtentiam pro tali tempore: quia decretum produxit tale eſſe cũ ordine ad futuritionẽ. Nec ad hujuſmodi reſpectum requiritur vera exiſtentia termini pro aliqua differentia temporis actualiter producenda, niſi tantum ſub conditione; Et hoc ſufficere ad relationem rationis, patet ex doctrina Ariſtotelis ab omnibus recepta cap. de Relatione ſcilicet omnibus relativis eſſe aſſignãdos terminos proportionatos: ideſt relativo actuali terminum actualem, ut calefactioni calefactum, potentiali potentialẽ verbi gratia calefactivo calefactibile: Eodem modo futuris abſolutis aſſignamus exiſtentiã abſolutã, conditionatis conditionatam licet nunquam in re ponendam defectu conditionis. Nec hoc ſingulare eſt, ſed multis exemplis oſtendi poteſt: Intellectus enĩ creatus & quælibet potẽtia refertur relatione rationis ad actum quem producere poteſt, licet nunquam produ-

ctura ſit; imo adverſarij idipſum concedere tenentur de omnibus poſſibilibus ſcientiæ divinæ, quæ poſſe referri relatione rationis ad exiſtentiã poſſibilem, quis neget? Et tamen ille terminus nullum eſſe reale actuale habiturus eſt. Merito ergo Suarez l. 2. c. 7. hujus argumenti inefficaciã ingenue fatetur.

61 Objcies *ſexto*: Non poteſt hujuſmodi ratio completiva decreti poni in decreto conditionato, ergo impoſſibile eſt ipſum decretũ. Probatur antecedẽs, vel talis relatio rationis eſt in Deo in æternum, & ſic concedendum eſſet, Deum in æternũ prædefinire ut fiat talis effectus; vel tantum manet relatio uſq; ad differentiam temporis determinatam, in quo effectus haberet eſſe, ſi conditio poneretur; Si hoc dicatur, ſequitur mutatio in Deo: deficere enim relatio, extremis eodẽ modo ſe habentibus nõ poteſt; ſed effectus nõ mutatur, ut quod nunquã aliquod eſſe reale habuerit, ergo mutabitur ipſe Deus. Reſpondeo ex Scoto 1. diſt. 39. n. 31. licet omne eſſe exiſtẽtiæ realis creaturæ ſit mutabile, non tamen eſſe cognitum ſeu volitum: Et ratio eſt, quia tale eſſe reducitur ad ens per ſe neceſſarium & immutabile, propter quã coniunctionẽ non poteſt in illo *eſſe ſecundũ quid* eſſe mutabilitas. Relatio ergo rationis, quam eſſe cognitum vel volitum creaturæ dicit ad Deũ, ideo eſt immutabilis, quia reſpicit terminũ incapacẽ mutationis, & mutatio in aliquo quatenus reſpicit aliud, nõ poteſt eſſe abſq; mutatione in illo ait Scotus ibidẽ; Relatio autem quam idem eſſe volitum dicit ad exiſtentiam abſolutam vel conditionatam mutari non poteſt, quia licet habeat pro termino creaturam, fundatur in illo eſſe volito producto, cui repugnat ex ſuppoſitione decreti aliter velle, ſicut aliter ſcire res ãtequã factę ſint & aliter poſtea. Dico ergo, hujuſmodi reſpectus rationis eſſe in Deo ab æterno & uſq; in æternum invariatos: nam terminãtur *primo* ad tẽpus antecedens eſſe reale futurum, *ſecundo* ad tẽpus in quo facienda ſunt abſolute vel ſub cõditione, *tertio* ad tempus ſubſequens; Et ſemper cognoſcuntur uniformiter, non ſolum uniformitate ſe tenente ex parte ſui actus & objectorũ ut objecta ſunt, ſed etiam ex parte reſpectuum, quantumcũque mutentur res ad extra. Quando vero objcitur, ſequi Deũ in æternũ prędefinire, ut fiat talis effectus, diſtinguendũ eſt: poteſt enim particula *in æternum* ſignificare durationem prædefiniti ad extra, & ſic propoſitio eſt falſa; Si ſignificet æternitatem actus Divini, verum eſt: Vult enim Deus ab æterno fieri aliquid in tempore ſive abſolute ſive ſub cõditione: Et hæc quidem ſolutio in doctrina Scoti tenenda eſt. Sed etiã auctores illi qui negantes eſſe cognitũ & volitum rerũ ab æterno, concedunt decreta conditionata facile reſpondent: Hujuſmodi decreta deſinere eſt abſque mutatione reali ad extra, quæ non requiritur ad reſpectũ rationis in decretis abſolutis vel conditionatis. Exemplũ eſt in voluntate ſalvandi omnes homines & obligãdi eos ad legem naturalẽ: (licet enim aliqui contendant legem naturalem ad extra eſſe lumen rationis, falluntur: quia intellecta eſſentia hominis ut modo eſt, ſi Deus nollet obligare illũ ad prȩcepta legis naturalis, faceret quidem contra lumen rationis, non tamen contra legem) Vel dicunt, ſicut decretum abſolutum infert mutationem abſolutam in creatura, ſic decretum conditionatum inferre mutationem conditonatã, ideſt virtute & efficacia illius ponendũ eſſe effectũ ad extra, ſi poneretur conditio. Vel tandem reſpõdent: inveniri virtute decreti mutationem quamdam moralem, quatenus ſcilicet adveniente tali differentia temporis, prudenter iudicari poteſt, effectum prædefinitũ ſub cõditione mutari aut de novo incipere: quia haberet novum eſſe, quod attinet ad virtutem decreti. Adveniente ergo differentia tẽporis, in qua deberet poni conditio, & ponitur, nõ intelligitur amplius decretum, abſq; mutatione reali in Deo vel in creatura.

Objcies *ſeptimo*: Decreta prædicta vel involvunt conditionem ex parte rerum, ita ut dici poſſit: verbi gratia Prędicante Chriſto Domino Tyrijs, eos eſſe convertendos, attentâ eorum voluntate & cæteris circunſtantijs; Et hoc non poteſt dici: quia converſio pendet ex ſola determinatione liberi arbitrij. Vel conditio tenet ſe ex parte ipſius Dei, & eſt ſenſus: Tyrios convertendos per prædicationem Chriſti, quia Deus concurreret cum illis auxilio efficaci; Et hoc eſſet ponere imperfectionem in Deo expectantem prædicationem & miracula, ut convertat, quos vult. Reſpondeo: conditionem eſſe ex parte Dei, qui habet

unum

unum actum quasi dependēter ab alio; Nec est ulla imperfectio expectare suā determinationem secundam, in ordine ad quam fecit primam, sed esset imperfectio expectare determinationem alterius causæ, quam sui ipsius.

Obijcies *octavo*: Iudicium intellectus ad hujusmodi decreta conditionata esset imperfectum, ergo cum id non possit esse in Deo, nec ipsa decreta, antecedens probatur: tale iudicium esset practicū; sed iudicium practicū quod non sortitur effectum, est imperfectū, ergo &c. Respondeo: tale iudicium esse practicum; ad rationem autem iudicij practici tantum requiri ut respiciat opus, sive fiat, sive non; Adde habere effectum sicut & ipsa decreta, sed sub conditione; ut supra diximus. Et instatur etiam hoc argumentum in iudicio antecedenti voluntatem salvandi omnes homines & alios actus inefficaces voluntatis Divinæ.

Obijcies *nono*: Actus quo Deus decernere dicitur sub conditione non est necessarius, ergo non potest poni in Deo, cui actus non necessarius repugnat. Antecedens probatur: nec enim esset necessarius quoad specificationē: quia Deus non est necessitatus verbi gratia velle circa Tyrios conversionē & non aliud; nec est necessarius quoad exercicium: quia præter simplicem complacentiam nullus actus necessario exercetur à volūtate Divina circa creaturas. Idem argumentum fit de scientia horum futurorum, quæ pertinet ad perfectionem Divinā & tamen secundum nostram opinionem poterat non esse in Deo, quod videtur impossibile. Respondeo: prædictos actus non esse necessarios sed liberos tam quoad specificationem, quam quoad exercitiū: ut enim ait Scotus quodlib. 16. n. 7. in medio: *licet necessario voluntas Divina habeat actum complacentiæ respectu cuiuscumque intelligibilis, in quantum in illo ostenditur quædam participatio bonitatis propriæ, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum.* Similiter dicemus, scientiam futurorum contingentiū pertinere ad perfectionem Divinam, suppositā determinata veritate illorum per decreta, quare & potuit ea non scire & scire oppositum, si voluntas decrevisset aliter circa quæcumque futura sive absoluta sive conditionata.

Thomæ Llamazares disp. select.

Quo modo peccata, quæ futura sunt sub conditione, cadant sub decreto & scientia Diuina?

62 SUppono, peccata quæ futura essent, si hæ vel illæ circunstantiæ apponerentur, etiamsi numquam de facto committenda sint, certissime sciri à Deo: ut constat ex eo quod in Sacra Scriptura revelantur sicut alia futura: Exod. 34. *Nec uxorem de filiabus eorum accipies filijs tuis, ne postquam ipsæ fuerint fornicatæ, fornicari faciant & filios tuos.* Sap. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectū eius.* Et Respondeo ad difficultatem: Hujusmodi peccata cadere sub decretis Divinis circa substantiam actuum: Decrevit enim Deus, si filij Israel verbi gratia alienigenas ducerent, concurrere cum eis ad materiale peccati, & insuper permittere ipsam malitiam vel illam non impedire. Quo decreto & permissione conditionate suppositis, cognoscit Deus homines infallibiliter peccaturos ut supra à n. 30. diximus; Nec est specialis difficultas circa peccata sub conditione aut absolute committenda: Scit enim Deus voluntatem humanam sibi relictam, nec præmotam ad conferendam rectitudinē actui, licet possit eam præstare, non præstituram, ac proinde peccaturam,

DVBIVM APPENDIX.

Utrum si Deus ageret ex necessitate naturæ, causæ secundæ libere & contingenter operarentur?

LIbuit ad exactam & plenam intelligentiam eorum quæ diximus in hac quæstione præsentē difficultatem tractare & decidere: conducit enim maxime ad intelligendam dependentiam & debitam subordinationem quā secunda causa habet ad primam; Et etiam in gratiam Doctoris nostri Scoti, qui subtiliter ut cætera, eam pluries attigit & resolvit. Pro qua,

Notandum *primo*, duplex impossibile supponi ut hæc quæstio possit disputari. *Primum*: causam primam nec formaliter nec eminenter esse liberam vel contingentem, sed omnino agere necessario: nā ut bene colligit Ledes. Si in Deo non esset formalis libertas, nec eminēs esse posset: cū enim libertas & cōtingentia in operādo sit perfectio sīpliciter, aut nullo modo cōveni-

ret Deo aut cõveniret formaliter. Fallitur ergo Alvarez. diſp. 16. ſupponens ad hanc quęſtionem, Deum eſſe eminenter liberum; Imo hoc ſuppoſito, quæſtio locum non haberet: quia ut ſint creati effectus contingentes, ſufficit contineri eminenter in cauſa prima, vel ut proprie loquamur virtualiter: ſicut ut producatur homo, non requiritur Deum eſſe hominem formaliter, ſed continere naturam hominis in virtute ſua productiva. *Secundum impoſſibile eſt*, abſq; contingentia cauſæ primæ in operando eſſe cauſas ſecundas liberas & contingentes ut modo ſunt in actu primo. In hoc conveniunt omnes Thomiſtæ aut convenire debent: ut videre eſt apud Baez. 1.p.q 19. art.8. concl.vlt.& Zumel. q.14 art.13. concl. 4. Idem colligitur ex Scoto 1. diſt. 41. n.13.& 14. Quod obſerva contra Fabrũ diſp.53.ad vltimum argumentum in fine. Et ratio eſt in promptu: quia libertas & contingentia in ſuo cõceptu formali dicunt perfectionem ſimpliciter; ſed omnis perfectio creaturæ debet eſſe participata à perfectione Divina, ergo non exiſtente in Deo perfectione libertatis & contingentiæ, non poſſet talis modus operãdi reperiri in creaturis. Eſt igitur impoſſibilis hæc ſuppoſitio, admiſſâ priori, ſed ad quæſtionem neceſſaria: quia inquirimus de productione actus contingentis, ergo ſupponere debemus cauſam contingentem à qua procedat. Vt vero hæc duo impoſſibilia ſtatum quæſtionis faciunt; Ita illam omnino tollit, quod alij contendunt ſupponi debere, ſcilicet concurſũ cauſæ primæ cum ſecunda eſſe ejuſdẽ rationis ac modo eſt, & cauſam ſecundã eodẽ modo ſe habere in operando: nam cõcurſus cauſæ primæ præterquãquod eſt ipſe actus ſecundus cauſæ ſecũdæ: omnino eſt liber & contingens, & cauſa ſecunda in agendo contingẽter ſe habet, ergo hęc ſuppoſitio eſt implicatoria & non ſupponenda ſed diſputanda. Quare ſenſus quæſtionis eſt: An conſiderata cauſa prima & ſecũda quoad actum primum, ut modo ſunt, & ſolum pręciſa per intellectum à cauſa prima omni libertate & contingentiâ, operarentur cauſæ ſecundæ libere & contingenter; Et ſit tanta efficacia Divini concurſus, ut quamvis cauſa ſecunda libera ſit, non poſſit abſque eo tueri libertatem ſuam & contingentiã in operando.

Notandum *ſecundo*: Contingentiã duplicem eſſe, aliam indifferentiæ, aliã evitabilitatis, & priorem convenire effectibus provenientibus à voluntate creata vel divina; poſteriorem vero tã in his quæ fiunt à cauſis liberis creatis quàm à naturalibus. Conſiſtit enim cõtingentia indifferentiæ in eo quod effectus ita procedat à cauſa ſe ipſam determinante, ut poſſet non producere illum & producere oppoſitum, quæ contingentia non dicit imperfectionẽ in principio productivo, imo perfectionem ſimpliciter & ideo reperitur in Deo, ut ſupra ſæpe diximus præcipue n.5. Contingentia autem evitabilitatis, cujus meminit Scotus 1. diſt. 2. q.2. n. 20. & 21. oritur ex limitatione & imperfectione cauſarum ſecundarũ, quæ poſſunt ab alijs potentioribus impediri. De utraque ergo contingentia procedit dubium.

63 Sit prima concluſio: *Si prima cauſa eſſet omnino naturalis & neceſſaria, ita ut entitative nullam haberet libertatem vel contingentiam, quamvis per impoſſibile ſupponerentur cauſæ ſecundæ liberæ & coutingentes contingentiâ indifferentiæ: nullus effectus eſſet in rerum natura contingens tali contingentia.* Eſt expreſſa Scoti ubi ſupra, & diſt.8. q.5. n.19: & diſt.39. n.7. & 35. contra Thomiſtas Caiet. 1.p. q.19. art. 4. & alios, qui etiam libertatem eſſentialem confundunt cum contingentia indifferentiæ. Quæ opinio ſupra à n. 2. reiecta eſt. Probatur cõcluſio ex Scoto dicta diſt.39. in fine: Contingentia indifferentiæ in actu, quam modo explicavimus, non eſt aliqua imperfectio, ſed modus poſitivus & perfectio ſimpliciter, ergo neceſſario debet eſſe à cauſa prima; ſed cauſa prima non haberet talem perfectionem in caſu quæſtionis, ergo non poſſet illam tribuere cauſæ ſecundæ. Totus diſcurſus eſt evidens, admiſſo antecedenti; quod ſic probatur. In Deo operari contingenter ad extra pertinet ad perfectionem libertatis, ita ut melius ſit ipſum quàm non ipſum: Ex eo enim operatur Deus cõtingenter, quia nequit requiri bonitas in creaturis, quæ illũ aliquo modo neceſſitet ad actum, quod eſt maxima perfectio; ſed cõtingentia indifferẽtiæ creaturarũ eſt participatio cõtingẽtiæ increatæ: ut Sapiẽtia creata Sapientiæ increatæ & iuſtitia iuſtitiæ, ergo &c. Cõfirmatur ratio ex Scoto ubi

ſupra

ſupra num. 12. omnis actiò cauſæ ſecundæ quatenus talis dependet à prima ut à priori ſeu digniori, ergo prius intelligitur dicere ordinem ad cauſam primam quam ad ſecundam; ſed in illo priori perfectionis reſpicit cauſam primam influentem neceſſario, ergo in ſecundo ſigno non poteſt reſpicere cauſam ſecundam tribuentem modum oppoſitum neceſſitati ſcilicet contingentiam, de hoc videndus noſter Smiſing. de Deo uno tract. 3. diſp. 2. à num. 42.

Dices. Non obſtãte ſubordinatione cauſæ ſecundæ ad primam, poſſe ſecundam dare actui modum indifferentiæ, quem ipſa habet: quia in nullo inſtanti temporis vel naturæ prævenitur à cauſa prima tribuente actui aliquod eſſe neceſſarium incompoſſibile cũ eſſe cõtingentiæ. Sed contra quia ſola ſubordinatio evidẽter evincit intentũ, ſi profunde intelligatur: nã illud eſſe cõtingens quod tunc dicitur poſſe apponi à cauſâ ſecunda non eſſet ſubordinatum primæ, cum prima non influeret in illud contingẽter. Quod recte vidit Ledeſma inferens contingentiam effectus creati in eo caſu reducendam eſſe in voluntatem creatam ut in cauſam primam & independentem, quod implicat. Hæc eſt ratio Scoti cum toties repetit, cauſam, quæ movet mota, non poſſe movere contingenter, ſi movetur neceſſario, intelligens nomine motionis ſubordinationem in operando. Hinc egregie 4. diſt 49. q. 6. num. 11. docet cauſam ſecundam præventam à ſuperiori non poſſe potentiâ propinquâ exire in oppoſitum, & ibidem. num. 15. contingentiam omnimodam effectus provenire ab omnibus cauſis: nam cauſa ſecunda ſolum poteſt tribuere contingentiam in ſuo genere, ſi præmoveatur contingenter à prima.

Probatur *ſecundo* Concluſio: effectus quicumque procedit à cauſa ſecunda in genere efficientis, poteſt produci à ſolo Deo; ſed ſi cauſa ſecunda contingenter operaretur, primâ ex neceſſitate operante, non poſſet Deus ſe ſolo producere effectum contingentem, quem produceret cauſa ſecunda, ergo &c. Dices. Caſu admiſſo, concedendam eſſe ſequelam, nec ſequi aliquod abſurdum: cum ſupponatur, cauſam ſecundam habere contingentiam in cauſando, quam non habet prima. Sed Contra; Hæc enim eſt manifeſta implicatio, unde coguntur adverſarij concedere, Deum eſſe cauſam primam & non eſſe cauſam primam: patet, quia caſus Quæſtionis ſupponit nomen cauſæ primæ; ſed ad cauſam primam pertinet concurrere cum ſecunda ad omnem actum & modum ejus independenter ab ea; cauſalitas autem independens poteſt exire in actum ſine cauſalitate dependenti, ergo Deus & eſſet cauſa prima, quia id ſupponimus, & non eſſet prima, quia non concurreret independenter cum ſecunda.

64 Objicies *primo* cum Thomiſtis auctoritatem Ariſtotelis, qui de facto utrumque conceſſit, & cauſam primam operari ex neceſſitate naturæ & eſſe in rebus effectus contingentes: ſic docet 8. Phyſicor. 2. de Generat. & 12. Metaph. Reſpondeo cum Scoto 2. diſt. 1. q. 3. num. 15. Ariſtotelem & alios Philoſophos, qui hęc aſſeruerunt, latenter conceſſiſſe has contradictorias ſimul veras: futura contingentia ſunt in rebus, futura contingentia non ſunt in rebus. Quod ſi mirum videatur, Philoſophos contradictionem hanc in ſuis propoſitionibus non vidiſſe, eoſque velit excuſare, ſciat primum, neminem majori ſtudio ſuſcepiſſe excuſationem Philoſophorum de erroribus quam Scotus, vbi eorum dicta explicari poſſunt in bonum ſenſum ſicut ipſe profitetur 1. diſt. 8. q. 5. num. 8. Deinde eoſdem Philoſophos valde dubitaſſe: An providentia & concurſus cauſæ primæ ſe extenderet ad ſingulares effectus vel tantum ad cauſas univerſales, verbi gratia ad motum Cœli. Potuerunt ergo exiſtimare effectus contingentes produci à cauſis ſecundis nec fieri immediate à prima. Qui error ab omnibus Theologis impugnatur, & in rebus ad Providentiam ſpectantibus parum firma vbique Philoſophorũ doctrina reperitur.

Objicies *ſecundo*: Potentia indifferens & contingens creaturæ, quam admittimus in caſu Quæſtionis, vel poſſet habere actũ & de facto haberet vel non? Si *Primum*, ergo operaretur contingenter: nam à potentia contingenti non procedit actus neceſſarius. *Si ſecundum*, ergo cum potentia reſpiciat intrinſece actum, ſi quidem actus eſt impoſſibilis, erit etiam impoſſibilis ipſa potentia contra id quod

ſupponimus. Reſpondeo : potentiam indifferentem tunc habituram operationes neceſſarias ratione coaſſiſtentiæ & concurſus cauſæ primæ cui ipſa non valet reſiſtere. Quod facile intelligitur revocando in memoriam, quod ſupra diximus : cauſas ſecundas non eſſe in potentia proxima, niſi conſideretur cauſa prima parata & expedita cum eis concurrere juxta unius cujuſque naturam : licet enim potentia cauſæ primæ ſit extrinſeca ſecundæ, tamen notum eſt in doctrina Scoti & Ariſtotelis potentiam remotam ut fiat proxima indigere multis conditionibus extrinſecis : ut ex profeſſo annotavimus ſupra quæſtione 9. num. 3. volunas ergo creata remote tantum eſſet indifferens, quia non haberet paratum concurſum Dei indifferentem, & ideo influeret neceſſario in ſuos actus ; Nec eſt inconveniens, à potentia remote contingenti actus neceſſarios produci, ut patet in motibus primo primis. Si inquiras, an dicerentur illi actus eliciti à voluntate ? Reſpondeo affirmative : nam elicere etiam convenit intellectui, qui operatur ex neceſſitate naturæ.

Objicies *tertio* Si ex eo quod cauſa prima non operaretur contingenter, ſequeretur nec ſecundas operari : jam omnis libertas in operando eſſet à cauſa prima & nulla à ſecundis, quod eſt falsum : quia actus noſtræ voluntatis liberi ſunt quatenus à nobis eliciuntur, ergo habere poſſent ſuam libertatem à cauſa immediata, licet prima neceſſario operaretur. Reſpondeo neguado ſequelam : Sicut enim ſi non eſſet Deus nec eſſent creaturæ & tamen non infertur creaturas non habere eſſe diſtinctum ab eſſe Dei, ſed Deum eſſe radicem totius entitatis, ſine quo nihil conſervari aut produci poteſt ; Similiter cum aſſerimus ſublatâ contingentiâ cauſæ primæ auferri contingentiam ſecundarum in operando, non ideo eſt, quia cauſæ ſecundæ nullam tribuant contingentiam ſuis effectibus in ſuo genere, ſed quia tribuere non poſſunt, niſi cauſa prima præmovente, cui in eſſe, in operari, & in modo operandi ſubordinantur.

Objicies *quarto* : Motio primæ cauſæ non attingit effectum, niſi recipiatur in ſecunda, ſed reciperetur in ſecunda ut motio libera : quia ſubiectum ideſt ipſa cauſa ſecunda, libera eſſet, & quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur, ergo virtute talis motionis poſſet cauſa ſecunda libere & contingenter operari. Reſpondeo (omittendo aſſumptum : quod in noſtra opinione falſiſſimum eſt) motionem illam in cauſa ſecunda receptam, quantumvis reciperetur in ſubiecto libero, non poſſe recipi ut liberam : Et ratio eſt evidens, quia ſcilicet ipſa motio in ſe nullo modo eſſet libera, quod ex dictis oſtenditur : illa enim motio eſſet actio ſolius Dei ; ſed Deus non eſſet cauſa libera & contingens, ergo non poſſet producere effectum contingentem. Cum autem dicitur, formas recipi ad modum recipientis, intelligi debet, ſalvâ earum naturâ introduci ſecundum capacitatem ſubjecti : alioquin ſi Deus ſubjecto ſumme frigido infunderet gradum caloris, calor reciperetur ad modum frigiditatis. Et in ipſa voluntate eſt perſpicua inſtantia : Si enim homini dormienti infunderet Deus charitatem, ille habitus non erit voluntarius niſi materialiter, quia eſt in voluntate ; ſed inclinabit ad operandum determinate per actus amoris ; Et ſi cauſa prima præmoveret voluntatem contingenter, operaretur cum illa omnino contingenter.

Objicies *quinto* : Contingentia effectus eſt modus imperfectior quàm neceſſitas, ergo poteſt reperiri in effectu propter contingentiam cujuſlibet cauſæ etiam inferioris. Antecedens eſt Scoti 1. diſt. 8. q. 5. num 25. Conſequentia probatur exemplo concluſionis & præmiſſarum : nam propterea quod probabilitas eſt modus imperfectior quàm evidentia, poteſt inferri concluſio probabilis ex una tantum præmiſſa probabili, licet alia ſit evidens : concluſio enim ſequitur debiliorem partem, ergo ſimiliter ob unam cauſam contingenter influentem poteſt effectus eſſe & dici contingens. Reſpondeo, dimiſſâ ſolutione Fabri diſp. 39. *ad primum*, quæ aperte eſt contra doctrinam Scoti, concedendo præmiſſas eſſe cauſas veras & effectivas concluſionis : ut ex profeſſo diximus curſ. Philoſophico in lib. de anima diſp. 5. q. 13. num. 87. Præmiſſæ autem ita concurrunt ut neutra alteri ſubordinetur, quare quælibet efficit in concluſione gradum veritatis quem habet,

habet, cumque evidentia concluſionis deſtruatur per quemlibet gradum inevidentiæ : quia debet procedere ab utraque præmiſſa evidenti, hinc fit ex alterutra præmiſſarum tantum probabili non colligi concluſionem amplius quam probabilem. At vero cauſa prima & ſecunda habent ordinem eſſentialem, nec poteſt ſecunda ſine prima vel minimum effectum aut modum effectus producere. Sumit ergo argumentum quod probandum erat, ſcilicet cauſam ſecundam influere contingenter abſque prima, ſi enim hoc eſſet verum, concedi deberet contingentia ſimpliciter in effectu, licet non omnimoda, juxta ſuperius diſputata; ſed cùm contingentia illa à cauſa ſecunda proveniens ſubordinetur cauſæ ſuperiori, repugnat ineſſe abſque ejus actuali concurſu.

65 Secunda Concluſio *Si cauſa prima operaretur neceſſario, nulla eſſet in rebus contingentia evitabilitatis.* Eſt etiam expreſſa Scoti 1. diſt. 2. q. 2. n. 2. in fine. Habent etiam aliqui Thomiſtæ apud Ledeſmam, qui eos reprehendit, quod mentem D. Thomæ aliter interpretentur. Probant autem hi auctores argumento, quo oſtendere conantur, non ſolum tolli contingentiam ex eo quod cauſa prima operetur neceſſario, ſed omnes omnino effectus tolli: ſic enim ratiocinantur. Si cauſa prima operaretur neceſſario, cum ſit infinitæ virtutis, operaretur quantum poteſt: quia non determinaretur à ſua voluntate ad hos vel illos effectus in determinato & certo gradu, ſed neque à cauſis ſecundis, quia productio prima totius Vniverſi à ſola cauſa prima profluere poteſt, ergo ſaltem non produceret Vniverſum ut modo eſt cum eiſdem conditionibus & modis eſſendi, atque adeo nec contingentia. Hæc tamen ratio & plus conatur probare quàm aſſertio petit & efficax non eſt: quia quamvis effectus provenirent à Deo ex neceſſitate naturæ operante, producerentur determinatæ perfectionis ut modo ſunt: Duplex enim determinatio diſtingui poteſt, formalis & effectiva, & effectivam quidem contingentem non haberent res productæ, ideſt nulla eſſet cauſa contingenter ſe determinans ad tribuendum tale vel tale eſſe; haberẽt tamen formalem, ideſt quę oritur ab eſſentiis ipſis productis, quibus repugnat perfectio ultra talem gradum ex ſuis propriis rationibus, quæ ſunt intrinſecè limitatæ. Ageret ergo cauſa prima non quantum poſſet, ſed quantum res capaces eſſent, & ſicut repugnaret producit infinitum actu, ita non producere effectus determinatos. Et ut ſemel dicam, eſſe cauſa prima neceſſario operans & quoad exercitium & quoad ſpecificationem.

Verum ergo fundamentum noſtræ concluſionis ex Scoto ſupra ſumendum eſt, formatur ſic ratio : Cauſa aliqua non poteſt impedire aliam, niſi in virtute cauſæ primæ, à qua omnis actio dependet; Sed ſi prima cauſa operaretur neceſſario, non concurreret cum cauſa ſecunda ad impediendum aliam, ergo &c. Probatur minor: efficeret enim ex ſuppoſitione omnia neceſſario & præmoveret cauſas ſecundas ad agendum cum eadem neceſſitate, ergo tam impoſſibile eſſet impedire effectum cauſæ ſecundæ, quam cauſam ſecundam eſſe potentiorem prima. Si autem quæras quos effectus tunc cauſa prima produceret? nec enim producere poſſet infinitos. Reſpondeo, Quantum ad ſpecies rerum, quæ finitæ ſunt, videri omnes ſcilicet producturam, cum æqualis ſit ratio de omnibus; quoad individua vero producturam infinita ſaltem ſyncategorematice, infinitum vero in actu non faceret, quia intrinſece repugnat.

Objicies *primo* : effectus creati in hac ſuppoſitione haberent illud quod correſpondet cauſis ſecundis, maxime quod conſiſtit in imperfectione & defectu, qualis eſt impedibilitas : nihil enim imperfectionem involuens oritur à prima cauſa, ergo cum in caſu poſito eſſent cauſæ impedibiles & aliæ aliis fortiores, mutuo ſe impedire poſſent ob ſuam limitationem, etiam ſi cauſa prima neceſſario operaretur. Reſpondeo non habituros effectus creatos quidquid modo habent à cauſis ſecundis, quare deficeret eis contingentia, ut ſatis probatum manet; Cum autem dicitur impedibilitatem eſſe imperfectionem, concedo; Sed cauſa primâ neceſſario præmovente, ſi effectus impediretur, non ſolum pertineret impedibilitas ad imperfectionem cauſarum ſecundarum ſed ipſius primæ cauſæ non potentis efficaci-

ter

ter ponere in re effectum omnino neceſſarium. Deinde quamvis impedibilitas dicat imperfectionem ex parte cauſæ impeditæ, dicit tamen perfectionem ex parte impedientis, quæ à cauſa prima oriri deberet. Quid ergo? Non eſſent cauſæ ſecundæ tunc impedibiles? Reſpondeo: Proxime non eſſent ſed remote, nulla enim cauſa illis fortior eſſet expedita ad impediendum defectu concurſus cauſæ primæ.

Dices: Poſſe intelligi concurſum Divinum cum cauſa imbecilliori eſſe impedibilem & cum fortiori eſſe impeditivũ, & ita cauſa prima modificaret ſuos actus, mediantibus cauſis ſecundis. Reſpondeo: Totum hoc repugnare cum determinatione neceſſaria cauſæ primæ ad operandum: ſive enim dicamus eſſe determinatam ad effectum cauſæ imbecillioris, ſive fortioris, ſemper eſſet determinata inevitabiliter, quia non eſſet cauſa fortior primâ, quæ ejus cauſationem impediret.

Objicies *ſecundo*: Ex neceſſitate operandi multarum cauſarum ſuperiorum Verbi gratia Cœli & aſtrorum non tollitur contingentia à cauſis inferioribus, ergo nec tolleretur ex determinatione unius cauſæ, etiamſi ſit omnium prima. Reſpondeo negando conſequentiam quia non ſunt ita ſubordinatę cauſę inferiores ſuperioribus ſicut omnes primæ, ut patet; Rè vera tamen nulla cauſa ſuperior vel inferior agit neceſſario ſed omnes evitabiliter: Verbi gratia motus Cœli poteſt impediri ab intelligentia, actio intelligentiæ ab alia perfectiori &c. exceptis actibus voluntatis, qui ſoli primæ cauſæ ſubordinantur, & ab ea impediri poſſunt.

66 Ex his infertur corollarium ratione cujus hæc difficultas hic diſputata eſt: ſcilicet omnem contingentiam tam indifferentiæ quam evitabilitatis refundendam eſſe in indifferentiam primæ cauſę tanquam in radicem. De Contingentia indifferentiæ facile patet ex dictis: cum hujuſmodi contingentia dicat perfectionem in cauſis ſecundis, & ſic debet dimanare à primâ: ut Sapientia, iuſtitia & aliæ perfectiones ſimpliciter. Hoc docet Scotus 1. diſt. 39. num. 13. & 21. & ſecundum Ledeſmam admitti debet ab omnibus Thomiſtis, excepto diſcrimine libertatis & contingentiæ, quod illi ut ſæpe diximus, non cognoſcunt. Nec ideo volumus totalem & adæquatam cauſam omnium actuum indifferentium eſſe indifferentiam voluntatis divinæ: nam & voluntas creata tribuit contingentiam ſimpliciter in ſuo genere: ut docuimus ex Scoto 4. diſt. 49. q. 6. num. 15. ſed principalius & perfectius eſſe à prima quàm à ſecunda. De contingentia evitabilitatis, quãvis involvat imperfectionem, etiã oſtenditur ex ſupra dictis oriri à cauſa prima, quæ eſt radix entitatis indifferentis creatæ ſecundum omne poſitivum quod habet; Et non eſt inconveniens reduci in primam cauſam limitationem naturalem conjunctam: eſt enim quaſi ordinabilis in finem Divinæ providentiæ, quod non habet defectus moralis, & ideo nunquam Deo tribui poteſt. Oritur ergo impedibilitas à cauſa prima, non ſecundum ſe ſed operante cum cõjunctione ad cauſam ſecundam: ut enim manet probatum, nulla cauſa ſecunda poſſet impediri, ſi prima operaretur ex neceſſitate naturæ.

Ab hac parte corollarij diſſentiunt plures Thomiſtæ: nam alij reducunt contingentiam evitabilitatis in cauſam ſecundam convicti hac ratione: Voluntas primæ cauſæ à nemine poteſt impediri, ergo effectum eſſe evitabilem præciſe refundi debet in cauſam ſecundam ob ejus imperfectionem & imbecillitatem; ſed hoc fundamentũ facile corruit ex proxime dictis: dicimus enim effectum cauſæ primæ, ſi ſola agat, non eſſe impedibilem; ſed non vident hi auctores, etiam actus cauſarum ſecundarum eſſe inevitabiles, ſi cauſa prima omnino neceſſario ageret; Quapropter evitabilitas à cauſa prima eſt ut à radice, ſed conjuncta cum cauſa ſecunda ad communem effectum, ut explicatum eſt. Alij cum Caietano 1. p. q. 19. art. 8. & q. 14. art. 13. contingentiam evitabilitatis reduci volunt, non ad libertatem cauſæ primæ (ita ipſi appellant contingentiam) ſed ad efficaciam. Et Fundamentum eorum eſt quod efficacia potentiæ Divinæ non ſolum petit effectum fieri, ſed etiam fieri eo modo & ratione qua Deus vult ut fiat; vult autem fieri aliqua contingenter & evitabiliter ob perfectionem univerſi, ergo. Sed hoc argumentum nullius eſt roboris

roboris, imo confundit rerum verborumque proprietates: Ex efficacia enim optime concluditur certitudo & infallibitas effectus, non vero ejus contingentia & evitabilitas, quæ præciſe poteſt provenire à cauſa operante, ita ut poſſet non operari. Ideo igitur effectus eſt evitabilis, quia cauſa prima potuit velle illum non fieri & à ſe vel ab alia cauſa ſecũda impediri: alioquin ſi cauſa prima operaretur neceſſario, æqualis eſſet efficaciæ ac modo eſt nimirum infinitæ, nec poſſent effectus evitabiles produci, ergo non in ejus efficaciam, ſed in contingentiã quoad operandum refundẽda eſt omnis effectuum evitabilitas. Tandem aliqui recentiores vi argumentorum Scoti coacti tertium modũ dicendi invenerunt relatum ab Alarcon diſp. 26. & aſſerunt cum Cajetano, cauſam contingentiæ evitabilitatis eſſe efficaciam Divinæ potẽtiæ, ſupponere tamen libertatẽ voluntatis ut conditionem; ſed nec ipſi probant, cur libertatẽ conditionem vocare velint & non potius rationem formalem; Nec video quid formalius cogitari poſſit, quam contingentia in cauſa effectiva reſpectu effectus contingentis. Quare de his ſatis.

67 Inquires ultimo: *An concurſus generalis Dei ſeu auxilium naturale ad quaſcumque actiones & præcipue liberas ſit ſecundum ſe indifferens?* Ideſt An concurſus Divinus ſecundum ſe non ſit determinatus ad hanc vel illam actionem in ſingulari, ſed conferatur cauſis ſecundis ad effectum, quẽ ipſę operatæ fuerint vel ex neceſſitate vel ex libertate, ita ut ſicut Sol verbi gratia paratus eſt concurrere cum terra & aqua ad generationem metallorum vel virgultorum pro diverſis materiæ vel aliarum cauſarum diſpoſitionibus; Et ſicut homo auxilium ſuum offert alteri homini ad illud quod ipſe voluerit facere, ita concurſus Divinus intelligatur indifferenter velut prodire à cauſa prima & pro diverſitate cauſarum ſecundarum determinari. Reſpondeo negative; & patet ſatis ex hucuſque dictis, ex quibus firma probatio pendet. Nam vel concurſus Divinus conſideratur ad extra, vel ut eſt actio immanens Dei. In primo ſenſu eſt ipſamet actio cauſæ ut dependens à Deo, ergo nõ poteſt eſſe indifferens ſed determinatus & ſingularis, cum ſit *fieri* cujuſdam ſingularis effectus; Si autem in ſecundo ſenſu accipiatur concurſus, nihil aliud eſt quàm decretum Divinum prędefiniens actum determinatum eliciendum à cauſa ſecunda, & ſive dicat de formali reſpectum ſive extenſionem aliquam ad extra, ſemper includit determinationem & infert infallibiliter actum ſingularem. Et Confirmatur: quia ſi non intelligeremus concurſum Divinum determinatum ad unum effectum in ſingulari, nec ſalvaretur providentia, nec omnipotentia, nec omniſcientia Divina; Non Providentia, quia non poſſet Deus ordinare effectum ad quem præſtat concurſum, ad finem à ſe intentum, ſed tenderet veluti in incertum, cum talis effectus ut à Deo non habeat determinationem ſed omnimodam indifferentiam; Non omnipotentia: quia Deus efficere non poſſet aut decernere abſolute, quidquid vellet, ſed quaſi expectare determinationem cauſæ ſecundæ, imo dependeret ab ipſa in operando: illud enim quod habet efficaciam & determinatur ab alio, dependet ab ipſo tamquam à perfectiori, quod eſt totum fundamentum ponendi prædeterminationẽ cauſæ primę; Nec deniq; ſalvaretur in Deo ſcientia omnium rerum: quia cum illa determinatio cauſæ ſecundæ lateret Deum, circa futura nihil poſſet ſcire certo, loquendo de entitate phyſica actuum, niſi quod ipſe prædefinierit.

Oppoſitum tenent auctores omnes qui tollunt phyſicam prædeterminationem extrinſecam contra quos ſupra late diſputavimus: quorum fundamentum eſt: quod hoc modo videtur melius ſalvari libertas voluntatis creatæ; ſi Deo indifferenter concurrente, ipſa ſe in quamlibet partem determinet: aliàs enim quaſi coacta & obligata maneret ex parte Divini concurſus, qui illam ad hunc effectum ſingularẽ prædeterminat, ſine quo concurſu nullatenus operari valet. Et hoc volunt ſignificari in Sacra Scriptura Geneſ. 4. *Sub te erit appetitus ejus & tu dominaberis illius.* Et Eccleſiaſt. 15. *Reliquit hominem in manu conſilij.* Sed Reſpondeo ex dictis: libertatem cauſæ ſecundæ non lædi, ſed perfici per terminationem primæ tribuentis ipſi efficaciam ad omne id, quod includit perfectionẽ. Et hæc determinatio cũ ſit ſimultanea & per mo-

dum actus ſecundi nihil mutat de indifferentia principij creati efficientis; Nec manet coacta voluntas, ſed determinata à cauſa ſuperiori, ut ſe ipſam in ſuo genere ſimpliciter determinet pro innata libertate. Sed loco Sacræ ſcripturæ Reſpondent communiter & optime Theologi cum D. Thoma 1.p. q.22. art.2. *ad quartum.* Per dominium appetitus & poteſtatem conſilij proprij, quæ tribuuntur homini, non excludit Divinam providentiam, ad quam ſpectat prædefitio & præcognitio rerum futurarum, ſed declarari vim liberi arbitrii, quod nec Deus depotentia abſoluta cogere poteſt.

QUÆSTIO XIV.

Qualiter ſit Neceſſaria Fides ad Salutem?

Vbi & de confeſſione ejus externa.

Voniã corde creditur ad juſtitiã, ore autem confeſſio fit ad Salutem ad Rom. 10. ideo de utrâque fide diſputabimus in præſenti. Et notandum eſt ex his quæ requiruntur ad juſtificationem vel beatitudinem (nam in utrâque ſignificatione ſolet accipi *Salutis* nomen) alia habere neceſſitatẽ præcepti, alia medij. Quæ duplex neceſſitas non conſiſtit in hoc quod aliquid conducat ad ſalutem ex natura ſua, vel ex inſtitutione Divina; Nec in hoc ſenſu poteſt procedere difficultas, cum certum ſit apud omnes potuiſſe Deum de potentia abſoluta perducere homines ad beatitudinem ſine fide ſupernaturali, atque adeo certum eſt omnem ejus neceſſitatem eſſe ex inſtitutione Divina. Igitur illud habet neceſſitatem medij ad ſalutem, quod ſemper & in omni eventu eſt neceſſarium, vel quia ab intrinſeco requiritur, vel quia Deus ita ordinavit indiſpenſabiliter; Illud vero neceſſitatem præcepti tantum, ad quod tenemur, ſi adeſt facultas, ita tamen ut ſine illo ſalvari poſſimus aliâ viâ, quando per ignorantiam invincibilem, vel impoſſibilem excuſamur. Exemplum utriuſque neceſſitatis eſt in baptiſmo aquæ, qui in re ſuſceptus ſolum eſt neceſſarius neceſſitate præcepti: cum de facto ſalventur multi ſine illo per baptiſmum flaminis vel ſanguinis. In re autem vel in voto aut alio æquivalenti eſt neceſſarius neceſſitate medij, ita ut non baptizatus, ſi nec habeat actum contritionis, nec occidatur propter Chriſtum, ſalvus eſſe non poſſit, non obſtante quacumque ignorantia aut impoſſibilitate. Et in hoc ſenſu eſt noſtra Quæſtio, & quidem gravis: An idem dicendum ſit de fide ſupernaturali abſolute?

1 Sit prima concluſio: *Habitus Fidei ſupernaturalis eſt neceſſarius neceſſitate medij ad ſalutem tam adultis quam parvulis.* Hanc docet Scotus 3.diſt.25.num.2. ubi expreſſe de habitu loquitur, ut obſervat Poncius in comment. ibidem num.2. & patet ex conſequentia textus. Tenent eam omnes Catholici eadem certitudine, quâ admittunt habitus infuſos, ſcilicet vel tamquam de fide vel fidei proximum, de quo ex profeſſo diſputavimus ſupra q.5. Probatur facile tum ex locis ſacræ ſcripturæ ſtatim adducendis, tum ratione: quia habitus fidei eſt pars integrans reſpectu juſtificationis: ita enim juſtificamur per gratiã voluntati inhærentem, ut prius naturâ intellectus elevetur per fidem infuſam: aliàs Deus imperfecte juſtificaret vel ſanaret & non ſecundum omnes potentias, ergo ſicut nullus poteſt conſequi ſalutem, niſi in hac vita mortali ſit juſtus intrinceſe, ita niſi habeat vitam habitualem.

2 Secunda Concluſio. *Actus fidei ſupernaturalis re ipsà elicitus eſt neceſſarius ad ſalutem neceſſitate medij omnibus adultis in quocumque ſtatu naturæ humanæ.* Statuitur in primis contra Pelagium omne donum ſupernaturale tollentem; Et Manichæos aſſerentes, id tantum eſſe credendum, quod lumine naturali demonſtratur. Quas hæreſes refert Auguſtinus lib.2. de peccato originali cap. 26. & de utilitate credendi cap. 1. Deinde contra aliquos Catholicos præcipue contra noſtrum Vegam lib.6. in Trident cap.20. & 21. aſſerentem, in caſu ignorantiæ invincibilis poſſe hominem ſalvum fieri abſque fide actuali. Quam opinionem, cum Dominicus Soto lib. 2. de natura & gratia cap. 11. docuiſſet, eam retractavit in alia editione. Cæteri Theologi Catholici tenent ut omnino certam noſtram concluſionẽ

& aliqui oppoſitam notâ erroris vel ſimili cenſurâ dignam judicant, de quo viderint alij. Et Adverte intelligendam eſſe de adultis: nam de parvulis communiter tenetur, eos non indigere fide actuali etiam aliena: juxta decretum Innocentij III. Cap. *majores de Baptiſmo*; Nec hoc eſt contra Auguſtinum lib. 10. de Geneſ. ad litteram & Bernardum epiſt. 77. docentes, parvulos ſalvari per fidem actualem Parentum & Eccleſiæ: aliud enim eſt, fidem alienam aliquo modo applicari parvulis, aliud eſſe neceſſariam neceſſitate medij. Quæ loquutio eſſet impropria. In re autem nulla eſt diſſenſio.

Probatur *primo* concluſio auctoritate Scripturæ præcipue ex Apoſtolo ad Hebræos, 11. *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*; Et ut conſtet, loqui de fide actuali, ſubdit ſtatim: *Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia eſt & inquirentibus ſe remunerator.* Nec toleranda eſt expoſitio de fide improprie ſumpta pro quàlibet cognitione Dei: tum quia aufert verborum proprietatem abſque urgenti ratione, imo contra rationem, Patres, & decretorum ſententiam; Tum quia initio capitis explicuit Apoſtolus de qua fide loqueretur, nimirum de illa, quæ eſt *Sperandarum ſubſtantia rerum argumentum non apparentium.* Sunt & alia teſtimonia non minus expreſſa: ut Abacuc. 3. *Iuſtus in fide ſua vivit.* Ioan. 3. *Qui non credit, jam judicatus eſt.* Ad Romanos 3. *Quem propoſuit propitiationem per fidem in ſanguine ipſius.* Vbi vides tam neceſſariam fidem, quàm Redemptionem. *Secundo* probatur ex SS. PP. & Conciliis, Quorum verba vide apud Cardinal. Lugo diſp. 12. ſect. 1. num. 4. Sufficiat auctoritas Tridentini ſeſſ. 6. cap. 7. appellantis baptiſmum: *Sacramentum Fidei, ſine qua nulli unquam contingit juſtificatio.*

Dices. In prædictis locis ſolum ſtatui regulam generalem, quæ tamen in caſu aliquo admittere poſſit exceptionem. Quod probatur à ſimili de baptiſmo, cujus neceſſitatem docuit Chriſtus Dominus Ioan. 3. dicens: *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non poteſt introire Regnum Dei*; Et tamen hæc generalis excluſiva non tollit, ſalvari aliquem ſine Baptiſmo aquæ, Vnde ſaltem inferri videtur ſufficere fidem in voto ſicut baptiſmum. Sed Contra *primo*: Ergo etiam poteſt aliquis ſalvari abſque fide permanenti per modum habitus: quod eſt hæreticum vel erroneum, nec prædictis auctoribus defenditur: Concedunt enim eos qui ſalvantur ſine actu fidei, juſtificari ſicut cæteros per fidem inhærentem. Sequela probatur: quia regula generalis utramque fidem includit; & æque admittit vel non admittit exceptionem. *Secundo* expendendi ſunt modi loquendi valde diverſi: urgentius enim eſt: *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo, & ſine fide nulli contingit juſtificatio*; quam *niſi quis renatus fuerit &c.* Si enim dicatur uſurario, niſi reſtituas, non ſalvaberis, verum dicitur, quamvis poſſibilis ſit ſalus in multis caſibus abſque reali reſtitutione; Impoſſibilitas vero abſolute prolata omnimodam neceſſitatem involuit. *Tertio*: Ex eo quod ſine fide impoſſibile ſit placere Deo, colligit Apoſtolus, Abel & Enoch habuiſſe fidem & alios, de quibus id Scriptura non dixerat expreſſe, ergo ſentit, nullum excipi à regula generali: Sic enim colligit: Enoch placuit Deo, ergo credidit actu; quæ conſequentia non eſt formalis in opinione contrariorum. Eadem ratio eſt de decreto Concilij: Nec enim habet Eccleſia ſcripturam aut traditionem circa fidem cujuſlibet juſti in particulari, ſed docet, neminem ſine fide eſſe juſtum ex univerſali & indiſpenſabili regula. *Quarto*: Quia vix poterit aſſignari cauſa tantæ neceſſitatis in prædicando Evangelio, ſi homines cum cognitione naturali ſalvi eſſe poſſent: tantùm enim neceſſitas prædicationis eſſet moralis & ad melius; Eſſe autem neceſſitatem ſimpliciter conſtat ex Apoſtolo ad Romanos 10. *Quomodo invocabunt, in quem non crediderunt? Quomodo credent ei quem non audierunt. Quomodo vero audient ſine prædicante?*

3 Quod vero additur de fide in voto facile impugnatur. Nam vel tale votum eſſet expreſſum, & ſic ſupponeret notitiam rerum fidei ſufficientem ad actum credendi, nec poſſet excuſari qui illum non eliceret; vel eſſet implicitum aut virtuale, quod intelligi non poteſt: omnis enim cognitio antecedens fidem eſt naturalis, quæ

non continet in virtute actum ſupernaturalē. Deinde illud dicitur ſufficere in voto, quod habet aliquid æquivalens ſupplens ejus vices : ut baptiſmus aquæ ſuppletur per baptiſmum flaminis vel ſanguinis : quia actui contritionis & martyrio abſolute promittitur in Scriptura præmium vitæ æternæ videlicet 1. Ioan. 4. *Omnis qui diligit ex Deo eſt.* Ezechiel. 18. *Si impius fecerit pœnitentiam, vita vivet & non morietur.* Marc. 8. *Qui perdiderit animam ſuam propter me & Evangelium, ſalvam faciet eam.* At non credenti nulla facta eſt promiſſio ſalutis, quin potius denuntiata æterna damnatio : Actus igitur contritionis & martyris, cum ſint nobiliſſimi æquivalent baptiſmo aquę, Nihil autem excogitari poteſt æquivalens fidei : nam etiam ad prædictos baptiſmos flaminis & ſanguinis requiritur neceſſario actus fidei. Quod amplius explicatur, quia fides conducit ad ſalutem majori proportione & quaſi connaturaliter ; unde ante baptiſmi inſtitutionem cum actu dilectionis Dei erat medium proportionatum ; Nec credibile eſt Chriſtum inſtituiſſe baptiſmum tollendo priſtinam efficaciam hujuſmodi actibus adeo perfectis : tantum ergo adiecit illis ordinem aliquem ad baptiſmum aquæ, qui ordo ſalvatur in voto baptiſmi, fides vero & dilectio, niſi formaliter eliciantur, in alio non poſſunt haberi.

Probatur *tertio* Concluſio ratione à priori ſuppoſitis principiis fidei : Sanctitas interna non confertur homini non diſpoſito, cum capax eſt habendi diſpoſitionem ſicut & formam ſanctitatis ; nec quoad hoc fingi poteſt exceptio, ſicut nec fingitur circa ipſam formam juſtificantem, ergo ſicut nemo eſt juſtus abſque habitibus infuſis, ſic nec poteſt illos recipere niſi prævиis actibus ſupernaturalibus qui ad ipſos diſponunt : aliàs nulla eſſet ratio, quin poſſemus affirmare, adultum juſtificari abſque omni prorſus actu : cum actus naturales non diſponant ad juſtificationem, eſſetque Deus in prima gratia ſanctificante conferenda acceptator perſonarum.

4 Objicies *primo* celebrem locum ad Rom. 1. vbi tradit Apoſtolus duas propoſitiones, prior eſt : *Gentes quæ legem non habent naturaliter quæ legis ſunt faciunt.* Poſterior eſt : *Factores legis juſtificabuntur*, ex quibus legitime deducitur conſequentia, ergo gentiles juſtificantur abſque actu fidei per obſervantiam legis naturalis. Reſpondeo : In primis hoc argumentum nimium probare : cum enim Apoſtolus non loquatur in ſingulari caſu, ſed de eo quod regulariter accidit, ſequeretur gentiles habentes notitiam rerum Fidei, juſtificari abſque actu ejus, quod eſt falſum ; Quod ſi locus Apoſtoli ſatis probabiliter exponatur cum Auguſtino, Fulgentio, Proſpero & aliis PP. de gentilibus ad fidem converſis, qui ſine lege Moſayca faciunt opera, quæ ipſa præcipiebat, nihil ex eo deducitur contra nos, ut patet. Quamvis autem admittamus de omnibus gentilibus loqui, & excludere omnem legem poſitivam, verus ſenſus eſt : Naturaliter fieri poſſe aliquod opus bonum legis naturalis, habendo pro lege dictamen rationis ; Et ideo in culpa eſſe gentiles hujus legis tranſgreſſores, quod erat intentum Apoſtoli, non vero adimplere totam legem prout oportet ad juſtificationem ſine gratia & fide ſupernaturali ; quod eſſet dogma Pelagij. Dicta ſint ſatis ad rem præſentem ; quia vero locus Apoſtoli graviſſimus eſt, nec breviter pro dignitate explicari poteſt, conſulendus Suares lib. 1. de gratia cap. 8. à num. 13. de eo docte & copioſe diſputans, & noſter Poncius ubi ſup. num. 12. qui latius protrahit noſtram expoſitionem.

Objicies *ſecundo* : Sequi ex concluſione Deum præcipere impoſſibilia & non tribuere omnibus media ſufficientia ad ſalutem : ſi enim invincibiliter ignorans res fidei & ſervans legem naturalem non juſtificatur, negat *Deus ſuam gratiam facienti quod in ſe eſt.* Reſpondeo, admiſſo caſu, quem plures reputāt moraliter impoſſibilem, obſervatorem totius legis naturalis cum ſpeciali auxilio gratiæ (ut ſupponitur) abſque dubio juſtificandum & ſalutem conſequuturum, non ex vi obſervationis purè naturalis, ſed ex mera miſericordia & liberalitate Dei. In quo caſu extendunt Theologi illud axioma : *Facienti quod in ſe eſt &c.* ad operantem viribus naturæ. Dicimus ergo talem hominem extraordinarie inſtruendum miniſterio hominum vel Angelorum : ut Cornelius Actor. 10. & ſi conſentiret fidei ſufficienter

cienter propoſitæ, iuſtificandum; Nec refert diſcutere: Sit ne hæc inſtructio appellãda miraculoſa? Quamvis verius exiſtimo, eſſe connaturalẽ, attentâ Divinâ inſtitutione & quaſi pacto implicito fũdato in ejus bonitate: Hinc patet, Deũ non præcipere impoſſibilia: quia non exigit actum fidei, niſi ab inſtructis, inſtructionem nulli non ponenti obicem negat; auxilia autem ſufficientia eatenus tribuit, quatenus operanti iuxta lumen rationis, infallibiliter confert, quod deeſt, ut iuſtificetur.

Dices, primam illuminationem ad Fidem conferri gratis & abſque ulla diſpoſitione: cum actus naturales non habeant proportionem cum ſupernaturalibus, ergo ſimiliter conferri poteſt habitus fidei vel gratia ſanctificans; (quę etiam promittitur facienti quod in ſe eſt,) ſicut actualis. Reſpondeo: Eſſe diſparitatem: quia illuminatio ſimpliciter prima nullam diſpoſitionem requirere poteſt: ne detur proceſſus in infinitum; Imo ſæpe tribuitur à Deo miſericorditer ponentibus obicem ut Saulo. Sicut ergo voluntati reſiſtenti nunquam Deus confert gratiam habitualem, ſic dicimus non velle conferre habitum fidei non diſpoſito, quam voluntatem ſatis expreſſe in Scriptura declarat.

Dices iterum, Scotum q.1. Prolog. num. 17. expreſſe docere: Recte viventem ſecundum legem naturæ iuſtificandum eſſe; quamvis à nullo inſtruatur de rebus fidei. Reſpondeo: totam doctrinam eſſe additionem ad textum Doctoris à Licheto & Tartareto prætermiſſam & ſilentio damnatam; Nec ſatis concordare cum his quæ habet Scotus 3. diſt. 25. num. 6. Poteſt tamen auctor additionis, quicumque ſit, in bono ſenſu explicari: loquitur enim in caſu quo talis homo non inſtrueretur, quod reputat impoſſibile de communi lege, & ſic loquitur de potentia abſoluta; quod non eſt contra nos vt dictum eſt initio quæſtionis; Dici etiam poteſt, non negare actum fidei ſupernaturalis, ſed tantum fidei acquiſitæ ex auditu: Deficiente enim magiſtro doceret Deus hominem per ſe ipſum, ut inſinuat Scotus ubi ſupra numero 9. in fine, & credenti liberè fide divina immediate ſimul cum alijs actibus neceſſarijs conferret iuſtificationem.

5 Obijcies *tertio*: Adultus iuſtificatus de facto poteſt conſequi ſalutem abſq; fide actuali, ergo & primam iuſtificationem; antecedens patet in puero baptizato perveniente ad vſum rationis, mortuo paulo poſt ſine peccato actuali, qui abſque dubio ſalvabitur, conſequentia probatur, quia ideo iuſtificatus ſalvatur abſque actu fidei, quia facit quod in ſe eſt, nec potuit actu credere ſine magiſtro, ergo idem dicendum eſt de prima iuſtificatione. Reſpondeo admiſſo caſu & antecedenti, negando conſequentiam: quia multo plus requiritur fides actualis ante, quàm poſt iuſtificationem, ut ſupra dicebamus. Priorem ergo neceſſitatem, quia eſt per modum diſpoſitionis, dicimus eſſe medij, poſteriorem vero præcepti tantum, à qua poteſt quis excuſari per ignorantiam. Adde, talem baptizatum non eſſe adultum quaſi formaliter, tum quia adultus non erat, cum iuſtificatus fuit, tum quia in brevi tempore poſt uſum rationis non habuit oportunitatẽ ſufficientem ad oſtendendum ſe obſervatorem legis naturalis: alias abſque ſpeciali auxilio ſine peccato eſſe potuiſſet: Certum enim eſt, requiri aliquod ſpatium temporis in obſervatione legis naturalis, ut homo illuminetur ad fidem, quod non eſt idem reſpectu omnium, ſed ſoli Deo cognitum.

Dices, ergo in tanto ſpatio temporis poſſet occurrere homini objectum leviter diſſonans rationi; Et exiſtens in peccato originali vel in gratia, cum primò perveniret ad uſum rationis, prius peccaret venialiter quàm mortaliter. Reſpondeo concedendo ſequelam in utroq; caſu cõtra D. Thomã 1. 2. q. 189. art. 6. Nec oppoſitũ habet efficax fũdamentũ. De quo tract. de Gratia vel ſtatu innocẽtiæ diſputant Theologi, & nos inferius q. 19. à num. 29.

Obijcies *quarto*: Poſſe lumine naturali cognſci Deum ut ſumme amandum, vel peccatum odio habendum, ergo & haberi contritionem quæ ad iuſtificationem ſufficiat. Reſpondeo: aſſumptum in rigore eſſe falſum quod ad odium peccati, licet quoad amorem Dei aliquatenus ſit verum. Quo admiſſo neganda eſt conſequentia: quia naturalis cognitio nullo modo ſufficit ad attritionem ſupernaturalem: ut enim egregie ait D. Gregorius homil. 9. ſuper Ezechielem:

Niſi aliquid de æternitate in mente videremus, nunquam in facie noſtra pœnitendo crederemus; Certum autem eſt, nihil nos cognoſcere æternum, quod ad nos pertineat niſi per fidem. Inſtabis: Poſſe aliquem peccare ſola infidelitate, & poſtea deteſtari tale peccatum abſque actu formali fidei & in Sacramento iuſtificari. Reſpondeo, Poſſibilem eſſe talem deteſtationem, non tamen ſufficere etiam cum Sacramento: quia abſque fide actuali expreſſa non eſſet ſupernaturalis.

Objicies *quinto*: Cornelium Actor. 10. fuiſſe iuſtum ante admonitionem de quærendo Petro: ut ex laudibus ei in textu attributis docent Auguſtinus, Chriſoſtomus, Gregorius & alij PP. relati à Suarez lib. 1. de gratia cap. 4. à num. 9. ſed tunc non habebat fidem: ad hoc enim miſſus eſt Angelus ut per Sanctum Petrum in fide inſtrueretur, ergo &c. Reſpondeo: non eſſe improbabile opera Cornelij ante viſionem Angeli, quæ in Scriptura laudantur fuiſſe mere naturalia, imo & mortua; Idque ex ſententia aliorum PP. quos ibidem refert Suarez; Si autem admittatur, iam iuſtificatum fuiſſe, conſequenter dicendum eſt, habuiſſe aliquam fidem ſaltem de Deo: Nondum enim conſtat ad quæ objecta debeat ſe extendere fides neceſſario requiſita ad iuſtificationem: Pro quo inquires.

Quorum objectorum Fides actualis explicita ſit neceſſaria ad ſalutem neceſſitate medij?

NOta, nullam poſſe eſſe controverſiam de fide implicitâ ſuppoſita doctrina præcedenti: nam quilibet actus fidei tēdit explicite circa aliquod objectum, & implicite circa omnia, quæ Deus revelat: Cum omnium veritas nitatur eodem motivo. Eſt igitur difficultas de fide explicita; (quę eſt aſſenſus intellectualis infallibilis, quo credimus revelata à Deo propter ejus auctoritatē) Adhuc autem ſubdividitur in confuſam ſive imperfectam & diſtinctam ſive perfectam: Exemplum utriuſque eſt in myſterio Trinitatis, omnes enim qui ſciunt articulos fidei, credunt illud explicite, non tamen omnes noverunt, quid ſit eſſentia & ſubſiſtentia, quod requiritur ad fidem diſtinctam. De qua diſtinctione agit Scotus 3. diſt. 25. q. 1. n. 6. Et certum etiam eſt, fidem diſtinctam non eſſe medium neceſſarium ad ſalutem, cum plerique fideles ob ingenij tarditatem vel defectu magiſtri proprium conceptum terminorum formare non poſſint, licet forment aliquem, qui alijs objectis non conveniat, in quo ſalvatur fides explicita. Nec obſtat, impoſſibilitatem poſſe ſtare cum neceſſitate medij: ut patet in baptiſmo: quia licet hoc abſolute non implicet, credendum tamen eſt, non obligaſſe Deum ad id, quod reſpectu plurimorum abſque miraculo impoſſibile eſt; in quo omnes conveniunt. Loquimur ergo de fide explicita univerſaliter ſumpta pro actu enunciante hoc vel illud in particulari. In quo diſtinguenda ſunt quoad hanc difficultatem tria tempora ſcilicet legis naturalis, ſcriptæ, & Evangelicæ, & de omnibus reſpective diſſerendum.

6 Sit tertia concluſio: *Fides explicita Dei, qua creditur Deum eſſe abſolute, fuit omnibus adultis cujuſcumque legis & eſt ſemper neceſſaria neceſſitate medij*. Eſt omnino certa & probatur ab omnibus ex Apoſtolo ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt*: Ideſt Deum eſſe, ubi licet verbum *oportet* non videatur ſignificare neceſſitatem ſed congruentiam, tamen in hoc ſenſu accipi, docet contextus & verba præcedentia: *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo*. Vnde colligitur ratio pro concluſione: Non poteſt elici actus fidei, niſi etiam credatur Deum eſſe: quia ſumma veritas nulli alij poteſt convenire, qui Deus non ſit. Et confirmatur, quia Fides maxime requiritur propter actum charitatis, per quem ad ultimum finem tendimus; hic autem abſque fide Divina haberi non poteſt, ergo. Et hinc patet credenda eſſe de Deo omnia illa ſine quibus nec à creaturis diſtinguitur ſaltem quoad nos: ut eſſe Increatum, Independentem, Omnipotentem &c. Nec digne poſſe coli & amari, ut eſſe Vnum, Creatorem & hujuſmodi: Qui enim hæc non crederet, non haberet conceptum explicitum Dei.

Sed Objicies *primo*: Sequi ex concluſione, nullum qui haberet errorem circa aliquam perfectionem Divinam, verbi gratia qui exiſtimaret, Deum eſſe agens neceſſarium ad extra, poſſe iuſtificari:

ſtificari : patet ſequela : quia eo ipſo non cognoſceret verum Deum : ut de Gentibus docet Hilarius in Pſalm. 1. De hæreticis Auguſtin. in Enchiridiõ epiſt. 5. Cujus ratio eſt, quod ſimplicia aut omnino ſciuntur aut omnino ignorantur teſte Ariſtotele 9. Metaph. textu 26. Sequela vero conſtat, eſſe abſurdum : quia requireretur ab omnibus fidelibus notitia plurimarum veritatum, quæ etiam à Doctis ignorari poſſunt. Reſpondeo : Non omnem errorem vel ignorantiam opponi fidei, ſed tantum culpabilem & pertinacem: quod patet manifeſte, quia credens unum articulum & errans in alio inculpabiliter nititur teſtimonio primæ veritatis, & paratus eſt ad credendum rectè omnia, ſi inſtruatur; ergo habet veram fidem ſupernaturalem. Ad dictũ Ariſtotelis Reſpondeo, Deum in noſtra Schola non eſſe ſimplicem ſimplicitate excludente plures conceptus formales ſeu formalitates, quarum una etiam intuitive poſſit cognoſci ſine alia : ut conſtat ex Scoto 1. diſt. 1. q. 2. num. 5. & diſt 8. q. 4. n. 17. Reſpondetur etiam in doctrina communi : perfectiones Divinas cognoſci à nobis per alienas ſpecies & ex rebus corporeis per conceptus inadæquatos; Et ideo poſſe attingere veritatem circa unam, errando circa aliam.

Obijcies *ſecundo* : Philoſophum, qui ſciret demonſtrativè Deum eſſe, non poſſe conſequi ſalutem: quia obligaretur ad cognitionem claram & obſcuram ejuſdem veritatis, quod eſt impoſſibile; Vel ſi hoc non, poſſet iuſtificari cognitione abſtrahente à fide & ſcientia. Ad hoc argumentum habetur late Reſponſio ſupra quæſt. 11. à num. 10. Vel poteſt dici, talem Philoſophum iuſtificandum, quàm primum non advertat ad rationes, quibus demonſtratur eſſe Dei : pro tunc enim iam poterit illud credere ex motivo Fidei.

7 Quarta cõcluſio: *Fides Dei remuneratoris ſupernaturalis eſt ſimiliter pro omni ſtatu neceſſaria ad ſalutem neceſſitate medij.* Eſt communis propter verba expreſſa Apoſtoli ſæpius citata ad Hebræos 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia eſt, & quia remunerator eſt.* Quæ licet Vega in Trident. lib. 6. cap. 21. contendat, intelligi poſſe de remuneratione naturali, antecedentia & conſequentia contrarium evincunt : nam prius Apoſtolus definierat fidem ſupernaturalem; & poſtea probans exemplis fidei neceſſitatem, docet omnes iuſtos expectaſſe Civitatem Cœleſtem Hieruſalẽ, per quam ſpem mundum contemnebant, & alia hujuſmodi, quæ plane includunt remunerationem ſupernaturalem.

Dices : Vel ex dicto loco colligitur neceſſitas fidei erga Deum Remuneratorẽ ad primã iuſtificationẽ; vel ad perſeverandum in iuſtitia accepta. Si *primum* dicas, Ergo male colligeret Apoſtolus, Enoch iuſtificatum fuiſſe per fidem actualem : quia incredibile eſt, ipſum & alios poſteros Seth à Patribus Sanctis ortos non ſuſcepiſſe in infantia Sacramentum legis naturalis, quo ante proprios actus iuſtificarentur. Si *ſecundum* concedas, iam ex prædicto loco non habebis neceſſitatem medij, cum ſine fide remuneratoris actuali obtineatur iuſtificatio. Reſpondeo : Vtrumque ſenſum intendi ab Apoſtolo, neceſſitatem quidem fidei ad primam iuſtificationem, quia ita expreſſe explicat Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 6. Ad perſeverandum in iuſtitia: quia impoſſibile videtur moraliter loquendo (Et hæc eſt ratio vel congruentia pro concluſione) naturam noſtram poſt peccatum diù ſervare totam legem, niſi alliciatur prẽmio; Imo imprudens eſſet Fides, quę docet contemnere omnia bona præſentia, niſi niteretur ſecuriſſimis promiſſionibus de futuro.

Obijcies : Cum ſola fide ſummi boni elici poſſe perfectiſſimam contritionem, ideſt amorem tali ſummo bono correſpondentem; ſed contritio eſt diſpoſitio proxima ad iuſtificationem, ergo abſque fide remunerationis poteſt obtineri iuſtificatio. Reſpondeo concedendo maiorem & minorem, ſi loquamur ex natura rei : quia nulla eſt repugnantia phyſica, quominus amet quis ſuper omnia ſummum bonum, & talis actus eſſet vera contritio contra Conink diſp. 14. dub. 9. num. 125. quia virtualiter includeret deteſtationẽ peccati, ſi proponeretur voluntati : *Plenitudo enim legis eſt dilectio* ad Rom. 13. Nego tamen hujuſmodi actum poſſibile elicitum abſque actu Spei præuio ſufficere ad iuſtificationem. Cujus rei nulla eſt ratio convincens niſi divina inſtitutio expreſſa ab Apoſtolo, congruenter tamen ad noſtrum

modum

modum operandi, qui ſemper tendimus ab imperfectis actibus ad perfectiores. Obſervant tamen aliqui, fidē remuneratoris nō requiri in eo inſtanti, quo elicitur contritio, ſed in quolibet tempore præcedenti: quia nō eſt neceſſaria ad proponendum objectum diligibile, ſed ad promerendum auxilia, quæ Deus de lege ordinaria alligavit pro ſuo beneplacito actui credendi ſupernaturalem remunerationē.

8 Quinta concluſio: *Ante Chriſti Domini adventum Fides explicita de ipſo non erat medium neceſſarium ad ſalutem.* Sic expreſſe Scotus 3. diſt. 25. q.1. num.9. docens: Tunc ſatis fuiſſe, credere Deum ordinaturum aliquam viam Redemptionis, Cavellus ibi in ſcholio, Caſtillo diſp.11. q.2. par.3. qui & alios auctores referunt pro concluſione. Fundamentum eſt, quia vel talis fides eſſet neceſſaria ex natura rei, quod nullus aſſerit, vel ex inſtitutione Divina; Et hoc difficillime ſuadetur: quia adventus Chriſti Domini valde obſcure traditur in veteri teſtamento quod attinet ad Redemptionem ſpiritualē, ita ut apud ipſos Hebræos valde vulgaris error fuerit exiſtimantium ſuū Meſſiam ducem aut Principem temporalem futurum. Vnde Apoſtolus ad Epheſios 3. vocat myſterium Incarnationis *abſconditum à ſæculo*: de quo videndus Suarez diſp. 12. ſect. 3. Sed incredibile eſt, articulum adeo neceſſarium nō fuiſſe traditū apertiſſime, ergo ſine cauſa adſtruitur talis neceſſitas.

Contra noſtram concluſionem eſt triplex ſententia, *prima* requiret, in omni ſtatu fidem explicitam Chriſti mediatoris Dei & hominis. *Secunda* limitat hujuſmodi fidem ad Hebræos tempore legis ſcriptæ. *Tertia* defendit, ſaltem debuiſſe credi ab omnibus cujuſcumque legis futurum aliquem mediatorem inter nos & Deum, abſtrahendo ab hoc quod eſſet homo vel angelus, & quod redimeret per paſſionem vel per aliud medium: Vide auctores pro unàquaq; ſententia apud noſtrum Poncium ad locum Scoti citatum num. 36. & apud Cardinal. Lugo diſp. 12. ſect.4. num.84. Noſtra cōcluſio omnes reijcit ob hoc præciſe quòd nulla auctoritas vel ratio probat tantam neceſſitatem, qualis eſt medij.

Obijciunt tamen *primo* Sacram Scripturam & PP. ſæpe aſſerentes, neminē ſalvum fieri niſi in fide Chriſti. Sed reſpondetur: omnia explicari de fide implicita: alias nimium probarent ſcilicet neceſſitatem medij de fide paſſionis Chriſti Domini; quod à paucis conceditur & minimum habet probabilitatis; vel poteſt dici cum P. Lugo, congruenter etiā explicari poſſe de fide Chriſti non ut objecti, ſed ut cauſæ meritoriæ propter quem ſcilicet dabatur fides, & juſtitia.

Obijciunt *ſecundo*: Chriſtum Dominum eſſe omnium reſtauratorem ſive recreatorem; ſed Deus eſt omnium creator, ergo ſicut fides creatoris eſt ſemper neceſſarium medium, ita fides recreatoris poſt peccatum, quod maiorem vim habere videtur in ſtatu legis Moyſis, quæ clariorem notitiam quam Gentiles habuerunt, de Chriſto tradidit. Reſpondeo: tam congruentiam quàm diſcrimen illud de Hebræis proponi à Scoto loco citato, ſed nec uno verbo indicare Doctorem, ſe loqui de neceſſitate medij; Imo cum dicat, Hebræos teneri credere magis explicite, explicare videtur obligationem præcepti tantum; Nec aliud concludit paritas inter creatorem & creatum: nam cum creator ſit cauſa phyſica rerum, recreator vero moralis, minus neceſſarium eſt credere hunc quàm illum: præſertim cum cognitio Redemptoris ſit perfectiſſima & propria legis Evangelicæ. Appellatur autem Fides Chriſti quæ fuit ante ipſum, quia ejus meritis collata; licet non verſaretur circa ipſum explicite cognitum.

9 Sexta Concluſio: *Tempore legis Evangelicæ fides explicita Chriſti Domini eſt medium neceſſarium ad ſalutem:* Eſt ſatis communis & colligi ex Scoto loco citato iudicat Cavellus in ſcholio. Solet probari ex locis Sacræ Scripturæ & PP. in quibus aſſeritur, fidem in Chriſto eſſe iuſtitię Chriſtianę fundamentum, eum ignorantes excludi à gratia ejus & alia his ſimilia: Sic ad Galatas. 2. Prima ad Corinthios 3. Marc. ultimo. Ioannis. 3. Bernardus epiſtola 77. Auguſtinus lib. de correptione & gratia cap. 7. & lib. de prædeſtinat. Sanctor. cap. 7. Irenæus lib. 3. cap. 21. Quæ omnia ſatis docte & copioſe expendit P. Lugo ubi ſupra à num.93. Et recte probat, non convincere omnino pro noſtra ſententia explicans illa vel de efficacia fidei Chriſti ad iuſtificandum, quamvis non ſit

ab

abſolute neceſſaria; vel de fide implicita, vel denique de non credentibus in Chriſtum cũ ignorantia culpabili. Noſter Poncius ſupra n. 58. Ioan. à S. Thomã diſp. 4. art. 1. & alij dicunt, regulariter loquendo eſſe neceſſariũ mediũ, ad ſalutem; non tamen ita ſimpliciter neceſſarium, quin poſſit ſuppleri in aliquo caſu & ſalvari aliquis ſine illa; ſed hic modus dicendi, ut bene notat Lugo, deſtruit quæſtionem: Si enim ſupplebile eſt hoc mediũ & dabilis eſt caſus, in quo ſine eo ſalvetur aliquis: ſequitur non eſſe neceſſariũ ſimpliciter & neceſſitate medij in ſenſu in quo ſumitur hìc talis neceſſitas. Igitur dicendum arbitror, quod licet noſtra ſententia, eo quod dura & rigoroſa ſit ad conſcientias ruſticorũ tractandas, quantũ ad praxim non ſit adeo rigide tenẽda, nihilominus quantũ ad rigorem ſcholaſticum, ut probabiliſſima eſt defenſanda. Eam tenent Magiſt. ſentent. S. Thom. Valentia, Molina, Lorca diſp. 22. memb. 2. Thom. Sanchez lib. 2. Summæ cap. 2. Granados & alij ab his citati. Et ut probabilẽ admittunt Ægidius diſp. 14. dub. 9. n. 163. Diana tract. 5. Miſcel. reſolut. 46. & alij. Et probatur ex perfectione legis Evangelicę ſupra Moſaycam, quæ videtur expoſcere perfectiorem aliquam cognitionẽ de ejus legislatore & hominum Redemptore Chriſto. Et cõfirmatur ex ſpecialiſſima providentia prædicandi Evangeliũ, quæ univerſalis prædicatio nõ videtur abſolute neceſſaria, ſi ignorãtes Chriſtũ poſſunt in aliquo caſu cõſequi ſalutem. Confirmatur ulterius, quia nullus poteſt eſſe ſalvus niſi intra Eccleſiam quod de fide eſt; nullus autem pertinet ad Eccleſiam Chriſti niſi ſit Chriſtianus & cognoſcat Chriſtum per fidem ejus: quod innuere videtur Concil. Trid. ſeſſ. 6. in princ. *Fides noſtra Catholica ſine qua impoſſibile eſt placere Deo*, ubi ly *noſtra & catholica* ſignificat communem fidem Chriſtianorum, quæ eſt explicita. Item ex teſtimonijs citatis, quorum aliqua ſatis clare indicant neceſſitatem medij. Videatur Lorca citatus qui urgentiora adducit & expendit.

Obijcies *primo*: Baptiſmũ eſſe medium proprium legis Evangelicæ, & tamen aliquando ſufficere in voto, ergo ſimiliter ſufficiet fides Chriſti in voto ſive implicita: Et cõfirmatur exẽplo Cornelij, quem, ſi iuſtificatus eſt ante congreſſum Petri, certum eſt cõſequutum iuſtitiã abſque fide Chriſti. Reſpondeo negando paritatem: quia fides Chriſti eſt omnium fundamentum in lege gratiæ; Et illi tribuit Scriptura neceſſitatem verbis multo vrgentioribus quàm baptiſmo: ut in ſimili ſupra num. 3. expendimus. Quare probabiliſſime defendimus, numquam ſufficere in voto nec implicitam, ſed ſpectare ad Divinam providentiam, ut hoc tempore nemo agnoſcat Deũ, quin agnoſcat & Chriſtum, ſine quo non patet acceſſus ad Patrem Ioan. 14. Ad confirmationem Reſpondeo cum communi opinione, totũ illud tempus vitæ Cornelij & per ſpaciũ quadraginta annorum à morte Chriſti Domini plus minuſvè computari pro tempore legis ſcriptæ uſque ad ſufficientẽ Evãgelij promulgationem. Adde abſque inconvenienti negari poſſe iuſtificationem Cornelij ante viſum Petrum, ut ſupra dictum eſt.

Obijcies *ſecundo*: Poſſe dari caſũ, in quo aliquis credens in Deũ abſq; notitia Chriſti cõſtituatur in articulo mortis, nec poſſit amplius inſtrui; hic eſſet baptizandus, duriſſimum enim videtur ei negari baptiſmum; Et ſaltẽ propter auctoritatẽ Doctorũ contrariæ opinionis deberet baptizari; Et conſequẽter iuſtificaretur, & ſi in eo ſtatu decederet, conſequeretur vitam æternã, ergo fides Chriſti nõ eſt mediũ neceſſariũ: cũ præſertim ad credendũ in Chriſtũ requiratur peculiaris inſtructio & ſpaciũ temporis; Nec dicendũ ſit, Deum alligaſſe hominũ ſalutẽ ad cognitionẽ plurium rerũ ſimul, quod eſt proprium Angelorũ. Reſpondeo, ſalvo meliori iudicio, contra aliquos inter quos eſt Sanchez ſupra n. 9. ſufficere, loquendo de neceſſitate medij, cognitionẽ alicujus perſonæ quæ ſimul ſit Deus & homo, abſtrahendo ab hoc quod ſit filius Dei, & redemerit nos per paſſionem & mortem. Quæ notitia de Chriſto breviſſime haberi poteſt abſq; recurſu ad miraculum vel modũ cognoſcẽdi Angelorum; Nec puto eſſe poſſibilẽ moraliter caſum, quo poſſit aliquis inſtrui circa fidem unius Dei & non Chriſti modo explicato; Si tamen talis caſus occurreret, ego baptiſmum non negarem propter probabilitatem contrariæ opinionis; Eſſet tamen ſemper dubiũ: An talis reipſa iuſtificaretur: ut cõſtat in ſimilibus caſibus circa Sacramentũ Pœnitentiæ: Ex quo patet ad rationem P. Lugo n. 92. de ruſticis & Indis invincibiliter

cibiliter ignorantibus quia non capacibus percipere myſterium.

Obijcies *tertio* cum Diana ſupra: Eſſe homines aliquos adeo rudes, ut myſteria Incarnationis non apprehendant vero conceptu, ac per conſequens non credant explicite Chriſtum Deum & hominem: Quod præcipue contingit in mutis à nativitate. Reſpondeo cum Sanchez ubi ſupra cap. 3. n. 18. explicite credere hujuſmodi homines rudes, ſi quando myſterium Incarnationis proponitur à Confeſſario, illud credant modo quo concipiunt; quod ſi omnino ſint rudes, non tenentur explicite credere: nemo enim tenetur ad impoſſibile, ſed habendi ſunt iſti ſicut infantes. Et hæc ſolutio colligitur ex Scoto ſupra num. 6.

10 Septima Concluſio: *Fides explicita myſterij Trinitatis non eſt medium neceſſarium ad ſalutem:* Eſt ſatis communis & loquendo de tempore ante legem gratiæ omnino certa, quando hic articulus nec præcepti neceſſitate erat neceſſario credendus: ut paſſim docent PP.; Quantum vero ad legem gratiæ & poſt promulgatum Evangelium ſolum iudico neceſſariam neceſſitate præcepti; Et hanc ſolam neceſſitatem indicare videtur Scotus ſupra nu. 6.; Nec eſt neceſſaria conſequentia, credendam eſſe explicite Trinitatem, ſi explicite creditur Incarnatio: nam licet verum eſſet in omni caſu ad credendam explicite Incarnationem, neceſſarium eſſe cognoſcere Patrem & Filium, non tamen Spiritum Sanctum niſi ad quandam circumſtantiam non omnino neceſſitate medij neceſſariam; Quod ſcilicet Chriſtus conceptus fuerit de Spiritu Sancto: nam ſi aliquis crederet Chriſtum conceptum ex Virgine ſine opera viri, & cooperante Deo per amorem ſuum, crederet quod per ſe ſpectat ad Incarnationem Filij: Fundamentum concluſionis eſt: quia nihil cogit ex Sacra Scriptura, vel urgenti ratione deſumptũ ad admittendam talem neceſſitatẽ medij, quæ admitti nõ debet abſque expreſſo teſtimonio, quale habemus de Deo remuneratore & de Chriſto.

Obijcies *primo* auctoritatẽ Athanaſij in ſimbolo, ubi poſt expoſitum myſterium Trinitatis, concludit: Hæc eſt Fides Catholica, quã niſi quis firmiter crediderit, ſalvus eſſe nõ poterit, ergo ſentit ſine fide explicita hujus myſterij neminem poſſe conſequi ſalutem. *Secundo* quia in forma baptiſmi explicite continetur myſterium Trinitatis, ergo quia eſt mediũ neceſſariũ. *Tertio* ad hominẽ: quia cognitio miſterij Incarnationis depẽdet à cognitione Trinitatis: non enim illius revelatio fuit confuſa ſed determinata, ut re verâ facta eſt in ſecunda perſona Trinitatis, ergo eadem neceſſitate requiritur fides Dei Trini, quâ Dei hominis. Reſpondeo ad *primum* abſque controverſia eſſe, multa contineri in ſymbolo Athanaſij, quæ tantũ ſunt credenda neceſſitate præcepti, nec inde poſſe ſumi efficax argumentum. Ad *ſecundum*: tantum cõcludere neceſſitatem fidei Trinitatis in voto ſicut baptiſmi; quod votum abſque expreſſa notitia Dei Trini ſalvari poteſt, ſicut votum baptiſmi in martyrio reſpectu ejus qui omnino ignorat baptiſmum eſſe à Chriſto inſtitutum. Ad *tertium* iam dixi, Deum Incarnatũ vel Deum hominẽ abſque determinatione hujus vel illius perſonæ eſſe objectum ſufficiens actus credendi; imo hac ratione revelari ſæpe in Scriptura ut Baruc 3. Poſt multa de Dei ſapientia & omnipotentia concludit Propheta: *Poſt hæc viſus eſt in terris &c.* licet enim revelatio activa reſpiciat objectum perfecte & adæquate, tamen quoad nos ſeu paſſive accepta poteſt abſtrahere & in plures conceptus inadæquatos dividi, ut patet.

11 Octava concluſio *Quidquid eſt neceſſarium ad glorificationem neceſſitate medij, eſt etiam ſimiliter ad iuſtificationem, nec in hac re eſt vllum diſcrimen inter primam & vltimam ſalutem.* Sic fere omnes Theologi paucis exceptis quos refert Suarez diſp. 12. ſect. 4. n. 9. Fundamentum eſt quod gratia de facto ſecundum fidem tribuit ius ad gloriã, ergo cum ea fide, qua quis iuſtificatur, ſi perſeveret, abſq; dubio conſequetur vitam æternam, ergo ſine cauſa exigitur maior fides ad vltimam ſalutem quã ad primam; Nec loca ſcripturæ ab adverſarijs adducta aliquid probant: Si enim Ioan. 17. dicitur: *Hæc eſt vita æterna ut cognoſcant te & quẽ miſiſti Ieſum Chriſtum*, nõ ideo eſt quia Chriſti cognitio ad vitam æternam tantum requiratur & non ad iuſtificationem: Cũ etiam dixerit Apoſtolus ad Galatas 2. *Non iuſtificatur homo niſi per fidem Ieſu Chriſti*; ſed quia carentia medij neceſſarij optime infert excluſionem à fine: qua ratione aliæ auctoritates explicari poſſunt.

Ex

Ex dictis infertur cum Suarez ſupra ſect. 3. num. 19. ſemper fuiſſe neceſſarium, credere neceſſitate medij peccatum originale, animæ immortalitatem & alia hujus generis ſine quorum cognitione non poſſet credi Deus ut remunerator ſupernaturalis: licet enim hujuſmodi veritates non attingãtur diverſis actibus, cognoſcuntur tamen explicite in objecto eas includente: ſicut verbi gratia qui credit, Chriſtum deſcendiſſe ad inferos, explicite credit infernum eſſe, licet nõ diverſo actu.

De credendis neceſſitate præcepti.

CIrca poſteriorem neceſſitatem ſcilicet *præcepti*, Adverte, quæ credenda ſunt neceſſitate medij, habere etiam neceſſitatem præcepti, imo ideo eſſe media neceſſaria, quia de illis eſt præceptum indiſpenſabile. Reſtat ergo decidere & aſſignare quæ credenda ſunt neceſſitate præcepti tantùm; & de ſola lege Evangelica: nam tempore naturalis & ſcriptæ fere nihil aliud credi præcipiebatur, niſi quod erat vel medium neceſſarium vel ſine cujus cognitione medium neceſſariũ credi non poterat: legendus P. Lugo diſ. 13. ſect. 3. ubi plura refert ex Suarez.

12 Nona Concluſio: *Omnes Fideles tenentur explicite credere omnes Fidei articulos contentos in ſymbolo Apoſtolorum.* Eſt valde communis inter Theologos. Solum Vaſquez & Sanchez teſte Gaſpare Hurtado excipiunt articulum communionis Sanctorum. Probatio ſumitur ex pluribus Concilijs, quæ afferunt recentiores, ex decreto Gregorij XI. apud directorium Inquiſitorum 2. p. q. 10. art. 6. Ex Cathechiſmo Pij V. & pluribus locis Iuris Canonici. Quę auctoritates ſunt adeo expreſſæ, ut negari non poſſit abſque cenſura ſaltem aliquos articulos explicite eſſe credendos; Non videtur autem maior ratio de vnò quàm de alio, ergo. Præcipua tamen ratio concluſionis ſumitur ex praxi Eccleſiæ non aliter recipientis adultos ad Baptiſmum & alia ſacramenta quàm cum ſufficienti notitia Symboli Apoſtolorum. Et confirmatur ex ipſorum Apoſtolorum ſtudio in componendo & prædicando Symbolo, quod non facerent, niſi in eo continerentur præcipua capita fidei ab omnibus addiſcenda.

Eſt tamen advertendum, quòd licet iſti articuli contineantur etiam in alijs Symbolis Niceno & Athanaſij, tamen præceptum ſolum eſt credendi eos ut in Symbolo Apoſtolorum: nam plura quæ in alijs ſymbolis continentur, ſolum ſunt addita ad maiorem explicationem & ob motiva ſpecialia; eorum tamen notitia non exigitur ab omnibus fidelibus. Vnde non placet quod aliqui ex recentioribus ut Suarez, Hurtadus, Conick, Sanchez & Granados nomine ſymboli intelligunt & explicant aliud quoddam ſymbolum, quod in rudimentis Chriſtianæ doctrinæ idiomate vulgari proponi ſolet pueris in noſtra Hiſpania ſub nomine quatuordecim articulorum Fidei; Propter quod fortaſſe aliqui ex ipſis excipiunt articulum communionis Sanctorum; Sed tale ſymbolum, teſte P. Lugo & noſtro Poncio num. 93. extra Hiſpaniam non eſt in uſu, propterea non eſt admittendum ut regula generalis fidei, ut pote diminuta. Quod conſtat ex Cathechiſmo iuſſu Concilij Tridentini & Pij V. ad Parrochos edito, ut plebem inſtruant; ubi ſolum ſymbolum Apoſtolorum duodecim articulos continens proponitur; quare alij Theologi merito ſolius ſymboli Apoſtolorũ meminerunt, quando obligationem fidei explicitæ circa præcipuos articulos adſtruunt.

Dices: Hoc provenire ex ſpeciali difficultate, quæ videtur eſſe in prædicto articulo communionis Sanctorum, quæ non videtur facile ab omnibus percipi poſſe. Reſpondeo: re vera dictum articulum non eſſe difficiliorem alijs, cum poſſit eplicari vno verbo dicendo: participationem bonorum operum eſſe inter fideles qui ſunt in gratia Dei; Fatendum eſſe tamen id doceri communiter aliquanto negligentius, quod non tollit neceſſitatem præcepti, ſed excuſat invincibiliter ignorantes: ſicut excuſantur rudes à fide explicita cujuslibet objecti quod intelligere non poſſunt: ut enim recte admonet Suarez ſupra ſect. 4. num. 15. Eccleſia primario præcipit exteriorem diligentiam circa objecta credenda, quam ſi quis adhibeat, præceptum adimplet.

Ubi adverte, in quo Doctores communiter conveniunt: ad impletionem præcepti fidei ſufficere dictos articulos explicite credere in ſe ipſis ſeu ſeorſim quoad ſubſtantiam; In declarando

rando vero quid sit credere ipsos quoad substantiam, non omnes conveniunt. Omissis tamen varijs declarationibus, dicendum est, ut bene notat ex Sanchez Lugo vbi supra nu. 68. credere articulos quoad substantiam idem esse ac eos credere ut vocibus ipsis significantur, quamvis confuse & non distincte significentur. Vnde satisfiet explicite seu seorsim credendo Patrem & Filium & Spiritum Sanctũ esse unum tantum Deum: quamvis non credatur distincte esse vnam tantum Essentiam seu Deitatem in tribus personis; Et satisfiet etiam explicite seu seorsim credendo, Christum esse Deum & hominem, quamvis non credatur distincte in Christo esse duas naturas in vna persona: Videantur P. Lugo ibidem & noster Poncius à num. 95 circa singulos articulos credẽdos plura inquirentes & explicãtes.

13 Decima Conclusio: *Etiam est necessaria omnibus fidelibus Fides seu cognitio explicita præceptorum Decalogi, & illorum Sacramentorum quæ suscepturi sunt; Et probabile est, omnia Sacramenta etiamsi suscipi non debeant, esse ab omnibus explicite credenda; præter hæc autem nihil est quod obliget omnes fideles ad fidem explicitam.* Hæc conclusio intelligitur non de necessitate præcepti fidei, sicut præcedens, sed de necessitate credendi ex alijs præcipitijs & propter operationes: hoc est ex præcepto orto ex virtutibus ad quas pertinent opera ipsa præcepta, vt suo tempore executioni mandentur. Est communis quam optime tradunt Suarez supra & noster Poncius num. 107. & 110. *Prima* pars de præceptis est contra nostrum Michaelem de Medina lib. 4. de recta in Deum fide cap. 6. asserentem, sufficere notitiam illius principij: *Quòd tibi non vis &c.* Probatur autem concõclusio quoad hanc partem & impugnatur contraria sententia: Quia hujusmodi cognitio magni momenti est ad salutem, ut sæpe in Scriptura & Concilijs intimatur; nec potest ratio naturalis illam assequi perfecte, quia stando in ipsa non satis constaret, an in sola cogitatione sit peccatum; nec illud principium naturale posset commode applicari singulis actionibus humanis, ergo necessarium est præcepta moralia cognosci per revelationem ad recte vivendum. *Secunda* pars de Sacramentis, quæ quisque actu suscipit, facile ostenditur: quia in re adeo gravi quilibet obligatur saltem ratione status ad cognoscendum quod suscipere intendit, vnde cognitio trium Sacramentorum Baptismi, Pœnitentiæ, & Eucharistiæ maxime necessaria videtur; qui vero affirmant probabiliter, alia Sacramenta debere credi explicite, in eo fundatur, quod ad cognitionem aliquorum Sacramentorum valde conducit cognitio omnium, ut unum quodque à reliquis distinguatur. *Tertia* pars exclusiva alterius objecti credendi probatur: quia nullibi expresse continetur adeo gravis obligatio, nec debet admitti necessitas præcepti, nisi clare constet de præcepto. Quare communiter Theologi ignorantiam orationis Dominicæ & salutationis Angelicæ solum censent peccatum veniale. Dixi vero: *Nihil aliud obligare ad credendum omnes Fideles*: quia digniores in Ecclesia ad multa alia credenda & cognoscenda obligantur: ut Sacerdotes præsertim Parrochi & multò magis Episcopi, quorum non solum est docere fidem, sed etiam ab adversarijs defendere. Nam ut notavit Augustinus epist. 59. Apostolus sic insinuavit ad Ephesios 4. 11. ubi apponens disiunctivam inter Apostolos, Prophetas & Evangelistas; inter Pastores autem & Doctores coniunctionẽ posuit: *Alios autem Pastores & Doctores*: quia Pastorem oportet necessario Doctorẽ esse. Generaliter autem hoc certũ est: quẽlibet teneri ad ea explicite credenda, sine quibus recte exequi nõ potest illud munus quod gerit in Ecclesia.

De præcepto actus credẽdi, & de virtute ad quã spectat ejus obligatio.

14 VNdecima Conclusio: *Fides eorum quæ sunt credenda necessitate medij obligat ex præcepto Iuris naturalis.* Insinuatur à plerisque, asseritur vero à nostro Poncio supra n. 112. & à P. Lugo disp. 13. sect. 1. Probatur, quia iure naturæ tenemur ad omnia quæ sunt simpliciter necessaria, ut bonum proprium assequamur, & malum vitemus: Et hac ratione obligamur ad sumendũ alimentũ conservativũ naturalis vitę; sed fides credendorum necessitate medij est simpliciter necessaria ad malum æternæ damnationis fugiendũ & bonũ vitæ æternæ obtinendũ, ergo

obligat

obligat ex jure naturali. Et Confirmatur, quia omnes concedunt præceptum negativum fidei: ideſt non diſcredere Deo aliquid affirmanti, pertinere ad legem naturalem: quia eſt difforme rationi non adhibere fidem teſti idoneo; ſed ſimiliter eſt conforme rationi credere teſti idoneo, ergo etiam hæc obligatio pertinet ad jus naturale.

Objicies, legem naturalem ſolum verſari circa media naturalia in ordine ad finem naturalem, ergo non poteſt præſcribere fidem objectorum ſupernaturalium. Si dicas cum Suarez diſp. 13. ſect. 1. num. 3. (quod late explicat Lugo ſupra à num. 6. hanc legem non eſſe pure naturalem, ſed quodam modo etiam ſupernaturalem. Contra: ergo ſiſtendo præcisè in jure naturæ nulla erit obligatio nec ad credendum Deo, nec ad non diſcredendum. Vera ergo ſolutio eſt: legem naturalem eſſe omnem illam, quæ opponitur legi liberæ ſeu poſitivæ; quamvis præſupponat in exercitio aliquam ſupernaturalem cognitionem. Et ideo dicimus, fidem obligare jure naturæ; quia quamvis Deus nihil poſitive præciperet teneremur credere, ſuppoſita fidei neceſſitate.

Inſtabis: lege naturali non poſſe præcipi, quod ratione naturali non cognoſcitur; ſed non cognoſcitur ratione naturali, fidem eſſe neceſſariam neceſſitate medij, ergo nec præcipi poteſt lege naturali. Reſpondeo: majorem eſſe falſam: quia ſufficit, undecumque cognoſcatur neceſſitas, ut obligatio rei abſolute neceſſariæ ſit de jure naturæ: Et ratio eſt quia cognitio ſupernaturalis ſolum terminatur ad neceſſitatem fidei, præceptum vero ad ipſum fidei actum, quem immediate reſpicit ut abſolute neceſſarium ipſi naturæ, eodem utique jure, quo natura tenetur ad ſui ipſius conſervationem, & ſimpliciter ſibi convenientia inquirenda.

15 Duodecima Concluſio. *Etiam eſt Præceptum Divinum poſitivum de credendis neceſſitate medij.* Hanc puto eſſe communem: Habet Poncius ſupra num. 113. & Lugo in initio ſect. citatæ. Et probatur ex locis ſacræ ſcripturæ diſertis verbis loquentibus de tali præcepto: ut 1. Ioan. 3. *Hoc eſt mandatum ejus, ut credamus in nomine Filij ejus*; ergo eſt præceptum poſitivum de Fide Chriſti, & conſequenter de aliis neceſſario credendis neceſſitate medij; Nec quoad hoc eſt qui agnoſcat aliquam diſparitatem, ita ut præcipiatur fides Chriſti, & non Dei.

Dices: Mandatum Dei ſeu Divinum ſolere appellari quod eſt legis naturalis, ergo ex hoc præciſe non colligitur præceptum poſitivum. Reſpondeo: antecedens applicatum ad hanc materiam non poſſe ratione concludenti impugnari; Cum magno tamen fundamento aſſeri, illud idem ad quod obligamur ex lege naturæ, præcipi etiam poſitive à Deo, ut magis alliciamur ad ejus impletionem. Quod patet in præceptis decalogi, quæ ſecundum omnes ſunt de jure naturæ, & ſimul de jure divino poſitivo, ex eo quod in ſacra ſcriptura habeatur expreſſe, Deum illa præcepiſſe, ergo ſimiliter ex eo quod in eadem ſcriptura legamus præceptum Fidei eſſe præceptum Dei, debemus illud ut ſic condiſtinguere à præcepto naturali.

Sed Objicies: Fides pertinet ad conditionem ſuperantem naturam hominis, dignitatemque ac ſtatum ejus, ergo non poteſt ipſi præcipi, ſicut nec præcipi communi ac vulgari civi ea quæ ſpectant ad ſtatum nobilium. Et Confirmatur *primo*: Quia non eſt in poteſtate libera hominis procurare ſibi fidem, ergo non poteſt ipſi præcipi: nam omne præceptum debet poſſe libere obſervari. Confirmatur *ſecundo*: Quia quod præcipitur, debet cognoſci prius, quam poſſit obligare; ſed præceptum fidei non cognoſcitur, antequam obliget, nec etiam quod majus eſt, antequam actu obſervetur, quia non cognoſcitur niſi per fidem, fidei autem actualis eſt exercitium præcepti fidei, ergo &c. Reſpondeo: Talem non obligari proxime ad actum fidei ſupernaturalem, ſed ad adhibendam debitam diligentiam eum habendi, cui obligationi ſi ſatisfecerit, vel Deus infundet ipſi habitum fidei, vel dabit ipſi cõcurſum ſupplentem defectum ejus, vel certe non imputabit ipſi defectum fidei propter impoſſibilitatem ejus reſpectu talis. Certum autem eſt, quod licet Princeps non poſſit obligare plebeium ad fungendum officio nobilis immediate, quia hoc non poteſt; nihil tamen impediet quominus obliget

ipſum ad procurandam illam dignitatem quantum in ipſo eſt, & ea mediante ad fungendum officio ipſi correſpondente. Ex hoc ad *primam* Confirmationem dico, quod licet non ſit in poteſtate hominis habere fidem, bene tamen conari quantum eſt ex parte ſua eam habere & procurare, ad cujus diligentiæ poſitionem Deus juxta ſuam ſuavem providentiã cõferet auxilium vel habitum. Ad *ſecundam* confirmationem nego minorem: nam per fidem naturalem vel judicium ſpeculatiuum credibilitatis cognoſceretur eſſe præceptum à Deo, ut quis credat: quod ſit præceptũ credendi in Chriſtum verbi gratia; Et ut quis conſequenter credat in Chriſtum, & hoc ſufficit ut quis obligetur; Quod ſi etiam primus actus quo cognoſceret, dari præceptum de actu fidei, tunc præceptum fidei non obligaret ad illum primum actum, ſed ad actus ſequentes.

16 Circa alia myſteria fidei contenta in ſymbolo & non neceſſario credenda neceſſitate medij ſed ſolum præcepti, *Dicendum eſt, fidem eorum non eſſe juris naturalis*: quia non poteſt oſtendi, ex quo capite ratio naturalis deberet oſtendere, ea eſſe cognoſcenda, niſi quatenus præciperetur poſitive ab aliquo ſuperiori eorum cognitio: nam quamvis cognitio eorum multum juvare poſſit ad conſequutionem ſalutis, tamen ratio naturalis non præcipit omne illud quod juvat ad conſequutionem ſalutis. *Sunt igitur illa præcepta juris poſitivi; Sed humani vel Divini?* Reſpondeo cum P. Lugo ſupra num. 20. quod *Divini. Primo* quia Chriſtus Dominus juſſit Apoſtolis prædicare & docere prius eos, qui baptizandi erant, ergo etiam voluit notitiam explicitam habere, utpote acceptam ab ipſo Chriſto, ex qua moti ſunt ad ea myſteria cum tanta uniformitate proponenda. *Secundo* quia Eccleſia non poteſt præcipere actus mere internos, ut ſuppono ex communiori ſententia tractatu de legibus; Credere autem explicite hæc illa objecta eſt actus mere internus, ergo Eccleſia ſeu Apoſtoli non potuerunt illud præcipere, igitur à ſolo Chriſto ortum habuit hoc præceptum.

Quantum verò ad præcepta decalogi, fides eorum videtur eſſe juris Divini: nam illa præcepta ſunt iſtius juris. Et quocumque jure præcipitur obſervantia alicujus præcepti, eodem jure præcipitur cognitio ejus. Similiter cognitio præceptorum aliqua eſt juris naturalis ſicut & ipſa præcepta propter eandem rationem. Attamen fides ſupernaturalis præceptorum decalogi non videtur eſſe juris naturalis: quia poſſunt obſervari quantum ratio naturalis dictat ea obſervanda propter cognitionem naturalem ſeu ea mediante, ergo non requiritur ex obligatione legis naturalis alia cognitio eorum quam naturalis, & conſequenter alia cognitio vi iſtius legis præciſe non præcipitur. Nihilominus quia his præceptis præcipiuntur aliqui actus ſupernaturales neceſſarij neceſſitate medij ad ſalutem, ut amor Dei ſupernaturalis ſuper omnia & amor proximi propter Deum, qui præſupponunt neceſſario fidem ſupernaturalem connaturaliter. Exiſtimo cognitionem fidei eorum præceptorum, quatenus requiritur ad illos actus, eſſe juris naturalis, ſicut & reliqua quæ neceſſaria ſunt neceſſitate medij; Cætera autem præcepta quæ poſſunt obſervari ſine actibus ſupernaturalibus, non debent cognoſci cognitione fidei ſupernaturalis ex obligatione juris naturalis. Denique fides ſacramentorum quæ neceſſaria ſunt ut Baptiſmus & Pœnitentia erit juris naturæ & etiam juris Divini? Cæterorum vero obligatio reſolui poteſt juxta ſuperius dicta circa articulos ſymboli non credendos neceſſitate medij.

Circa poſteriorem partem de Virtute ad quam ſpectat obligatio credendi, oportet prius diſtinguere cum Suarez diſputat. 13. ſect. 2. duplicem modum obligationis credendi. Primus eſt directus ex ipſa virtute Fdei, quæ per ſe & immediate obligat ad credendum. Secundus eſt indirectus & per accidens, quo ex obligatione alterius virtutis oritur obligatio credendi, quatenus actus fidei eſt medium neceſſarium ad obſervandum alterius virtutis præceptum, ut ad actum charitatis & ſpei verbi gratia, Et Adverte obiter quod in caſu omiſſio actus fidei non erit peccatum diverſum à peccato, quod fit contra præceptum illius alterius virtutis, propter quod neceſſarius erat aſſenſus Fidei: ut cum aliis notant Suarez & Sanchez contra Ban-

nez

ñcz 2 2.q.2.art.1.dubio 2.concluſione 1. Igitur ſupponendum eſt ut certum quoties actus fidei requiritur propter alterius virtutis actum, pertinere obligationem ejus ad illam aliam virtutem propter cujus actum requiritur, in quo nulla eſt controverſia. Eſt tamen an ſit aliquod præceptum particulare, quod directe & per ſe obliget ad actum virtutis Fidei ſecundum ſe eliciendum?

17 Tertia decima Concluſio. *Datur ſpeciale præceptum Fidei non minus quam cæterarum virtutum moralium.* Eſt cõmunis, cuius auctores vide apud Suarez ſupra ubi multis rationibus probat concluſionem; ſed quanti roboris ſint vide apud noſtrum Poncium ſupra num. 128. & apud P. Lugo ſect. 2. à num. 29. Iis omiſſis probatur concluſio: quia in actu fidei ut ſubeſt volũtati & poteſt ab ea imperari vel impediri, eſt ſpecialis honeſtas diſtincta ab honeſtate aliarũ virtutũ, ergo & præceptũ ſpeciale de illo, conſequẽtia admittitur cõmuniter: quia eatenus negaretur ſpeciale præceptum, quatenus negaretur ſpecialis honeſtas: probatur antecedens, quia omnino decens moraliter & conveniens rationi eſt, ut quis habeat fidem perſonæ ueraci, quando non ſubeſt ratio dubitandi; Et propterea offendi merito ſolent ij; quibus diſcreditur; ſed honeſtas & decentia quæ eſt in hoc ut ſic præciſe, hoc eſt ut præciſe per fidem teſtamur & agnoſcimus veracitatẽ eorum, quibus credimus, non ſpectat ad ullam aliam virtutem, ut diſcurrendo per omnes facile apparet, ergo eſt ſpecialis. Cum igitur fides Divina quaſi proteſtetur veracitatem Divinam infallibilem in dicendo & cognoſcendo, dum per eam firmiter adhæremus omnibus ab ipſo revelatis, utique in hoc conſiſtet honeſtas particularis, & ratio ob quam ſpeciali præcepto præcipiatur, nõ ſecus ac in actu religionis eo quod per ipſum proteſtemur Divinum dominium. Et Confirmatur ex eo quod infidelitas eſt ſpeciale peccatum & prohibetur ſpeciali præcepto, ergo etiam fides cui opponitur, & erit ſpecialis virtus & ſpeciali præcepto actus ejus præcipietur.

Dixi notanter in probatione, *in fide ut ſubeſt voluntati*: quia nihil poteſt habere honeſtatem moralem & eſſe capax præcepti, niſi quatenus eſt liberum; nihil autem eſt liberum niſi ut ſubeſt voluntati, ergo. Et per hoc patet ad plura, quæ ſibi objicit Suarez de actibus, qui præciſe ut intellectus ſunt, & ſiſtendo in illis conſiderantur: nam actus fidei non præcipitur ſecundum ſe præciſe ut abſtrahit à voluntate, ſed quatenus ſubeſt illi aliquo modo.

Dices: Auctores, quorum rationes ſibi objicit Suarez, non intendunt ſolum, quod actus intellectus non præcipiantur immediate & independenter à voluntate: hoc enim eſt evidens ex terminis, ſed quod non præcipiatur voluntati imperium talium actuum, niſi quando ipſi ſunt utiles ad dirigendam voluntatem in ordine ad bonum: prout præcipitur prudentia, quia eſt neceſſaria ad dirigendas virtutes voluntatis. Reſpondeo: quod ſi actus intellectus adhuc ut imperati à voluntate non dicant ſpecialem honeſtatem, veræ ſunt rationes; Tamen in actu fidei eſt ſpecialis honeſtas, ut probavimus, & aliàs ut ſubditus voluntati eſt capax præcepti, ergo habet quidquid requiritur, ut ſit ex ſpeciali præcepto ſpecialis obligatio ejus. Quę quidem licet ſecundum ſe ſumpta & ut ex tali præcepto oritur, obliget ad nunquam diſcredendum, & hoc ſub mortali; non tamen ad credendum poſitive, niſi in caſu quo hic & nunc non credere moraliter cenſeri poſſet eſſe perinde ac diſcredere. Pro quo.

18 Inquires *primo*: *Quando obliget hoc præceptum?* Reſpondeo: quod eſt duplex, *negatiuum*, quo obligamur ad non diſcredendum objectis fidei ſufficienter propoſitis, nec ullam dubitationem de ipſis admittere, ſaltem quæ impediat, quominus potius vellemus mori pro ipſorum defenſione, quàm ipſis diſcredere; Et hoc obligat ſemper & pro ſemper. Et *Affirmatiuũ*, quo obligamur ad habendum aliquando actum aliquem fidei. De hoc eſt difficultas. Et *primo*: *quando debeant fideles addiſcere prædicta myſteria fidei & cognoſcere, quænam ſint?* Ad quod communiter doctores Reſpondent, obligare ſtatim ac perveniunt fideles ad uſum diſcretionis ad adhibendam debitam diligentiam pro captu cujuſlibet ad ea addiſcenda; Et Parentes ac Parochos obligari ſub mortali ad providendam ſuis filiis ac ovibus hanc notitiam. In quo ſane faciendo Prædicatores longe utilius impenderent

derẽt ſuam operã, præſertim ubi plebs communis eſt magis rudis, quàm in alis curioſis & inutilibus diſcurſibus. Quantam vero diligentiam quiſque adhibere debeat & qualiter Parochi & Confeſſarij ſe debeant gerere in hac inſtructione cum ignaris, quia non tam ad noſtrum inſtitutum Scholaſticæ diſputationis ſpectant, omittimus. Conſulendus P. Lugo diſp. 13. ſect. 5. à num. 137. Illud autem habendum eſt pro certo: Fidelem non ſolum teneri credere, quando ipſi proponitur fides, ſed aliquando aſſenſum fidei & notitiæ objectorum fidei repetere, toties ſcilicet quoties ſatis ſit ut moraliter dicatur hic homo ſcire hæc objecta habitualiter, ita quod memoriam eorum ſaltem quoad ſubſtantiam retineat: nam quamvis quis ſemel intellexerit & explicite crediderit aliquos articulos, ſi poſtea eorum omnino non recordatur, perinde eos ignorat, ac ſi nunquam eos intellexiſſet.

19 *Secundo* eſt difficultas. *Suppoſita cognitione myſteriorum quæ præcipiuntur credi, quando teneatur quis elicere actum fidei circa illa?* Ad quod Reſpondeo: In primis obligari quoties inſtat præceptum exercendi alias virtutes, ad quarũ actus prærequiritur fides. Deinde quoties urget gravis tentatio contra fidem, ſine cujus actu præſumitur non vincendam: quia ex præcepto quo quis tenetur cavere peccatum tenetur ponere medium ad illud excuſandum. Circa quod advertant ſcrupuloſi, quod facilius vincent has tentationes, eas negligendo quam actus contrarios eliciendo, quia dum magis reſiſtunt, magis vexantur. Item quoties inſtat præceptum confeſſionis externæ denotantis internam, toties obligari quemquam ad actum internum: quia ſemper tenetur quis ad non mentiendum, ergo ut non mentiatur, ſi externe confiteatur aliquam veritatem fidei, etiam tenetur interne confiteri & aſſentiri. Quod ſi Inquiras, An teneretur in tali caſu ad fidem internam ex præcepto ſpeciali fidei, an ex præcepto illo, quo tenetur non mentiri: nam hoc ultimum inſinuari videtur in præmiſſa ratione. Reſpondeo: Quod licet hoc ſuficiat, nihil tamen impedit, quin ipſum præceptum fidei tunc urgeret etiam ad actum internum; Et quia qui nollet tunc interne credere, poſſet moraliter exiſtimari diſcredere. Et denique quia nunquam neque ex natura rei neque ex ordinatione poſitiva Dei aut hominum convenientior occaſio aſſignari poteſt, in qua obligare poſſit, quàm in iſta.

20 Vlterius dico: *Tam probabile eſſe, quod hoc ſpeciale præceptum fidei obliget omnibus diebus feſtis, quàm quod præceptum charitatis in ijs obliget.* Hæc aſſertio tribuitur Scoto 3. diſ. 27. num. 18. Et probatur non quidem ex eo quod charitas haberi non poſſit ſine fide: quia ex hoc principio non oriretur obgligatio ſpecialis virtutis, ut ſupra diximus; ſed probatur ex eo quod fides ſit principaliſſimus cultus divinus & quod obliget aliquando, & quod illud tempus ſit commodiſſimum ejus obſervandæ, videaturque deſtinatum ſufficienter ad obſervantiam huiuſmodi præceptorum affirmativorum, quorum occaſio tunc ſemper occurrit.

Dices cum Suarez: Finem præcepti obſervandi dies feſtos non cadere ſub ipſo præcepto, ſed ſolum materiam circa quam verſatur, ut auditionem miſſæ & abſtinentiam ab operibus ſervilibus, ergo quamvis cultus Deo exhibendus per fidem & charitatem eſſet finis præcepti obligantis ad obſervantiam feſtorum, non tamen ſequitur obligare etiam ad talem cultum exhibendum in diebus feſtis. Reſpondeo: diſtinguendo conſequens. Non ſequitur quod obligetur quis ad illum cultum exhibendum ex præcepto obligante ad diem feſtum tanquam ex ratione formali inducente illam obligationem, tranſeat conſequentia. Non ſequitur quod obligetur ex præcepto fidei & charitatis, ſuppoſito præcepto diei feſti, tamquam cõditione ſine qua nõ occurreret hic & nunc iſta obligatio, nego conſequentiam. Itaque diebus feſtis occurrit obligatio fidei indirecte tantum ex præcepto diei feſti obſervandi; directe vero oritur ex ipſo præcepto fidei. Cujus exemplum commodiſſimum aſſignari poteſt: nam ſi quis ex præcepto verbi gratia obedientiæ teneretur ire ad aliquem locum, in quo occurreret ſemper occaſio extremæ neceſſitatis, ubi ex præcepto charitatis teneretur ſubvenire alicui indigẽti, in tali caſu obligaretur, quotieſcumque

præci

præciperetur ipſi ire ad illum locum, ſubvenire indigenti; Et hæc obligatio oritur directe ex charitate aut miſericordia, indirecte vero & tanquam ex conditione ſine qua non ex obedientia: Sic in noſtro caſu, vbi deceptus eſt Suarez exiſtimans auctores hujus ſententiæ reducere obligationem fidei ad obligationem obſervantiæ feſtorum.

21 Demum Dico: *Quoties ſufficienter proponitur myſterium fidei practice & cum advertentia toties teneri quempiam fidelem ad actum fidei eliciendum, niſi elicientia ipſius impediat executionem alterius boni*: Eſt ſatis probabile, cujus ratio eſſe poteſt: quia non ſolum exhibetur magnus honor Deo, ſed etiã nõ credẽdo inhonoratur aliquo modo, quando ſine ulla utilitate alia aut reſpectu alterius obſequij, habita commodiſſima occaſione haberi poſſet ipſi fides; ſed omne tempus in quo credendo fieret honor Deo, & non credendo fieret ipſi irreverentia, videtur tempus oportuniſſimum pro obligatione præcepti fidei, ergo probabile eſt quod tali tempore obliget. Hanc rationem late proſequitur P. Lugo ſupra ſect. 2. n. 23. videatur noſter Poncius docte & copioſe hanc obligationem expendens à num. 137.

22 *Inquires ſecundo: An detur ignorantia invincibilis rerum Fidei?* Ignorantia invincibilis dicitur, quæ vinci non poteſt induſtria ignorantis; aut ſi poteſt, non debet, & ideo ignorantia invincibilis excuſat ſic ignorantem à culpa. De quo latius tractat. de Peccatis. Et ſuppono, aliquos inter fideles poſſe pro parvo tempore poſt uſum rationis ignorare invincibiliter omnes articulos, quia poſſunt non audire, & ſi audiant, nihil percipere. Et Suppono etiam pro longo tempore non poſſe habere ignorantiam invincibilem omnium, difficultas ergo eſt circa fideles, an pro longo tempore poſſint ignorãtiam invincibilem habere alicujus vel aliquorum articulorum, quos credere tenentur; & circa infideles de omni doctrina fidei. Reſpondeo affirmative cum communi ſententia. Et hoc tam de infidelibus quam de fidelibus. Docuit noſter Medina lib. 4. de recta in Deum fide à cap. 8. Bannez, Lorca, Ægidius, Sãchez, Vazquez & alij. Probatur de infidelibus ex illo Ioan. 15. *Si non veniſſem & loquutus eis fuiſſem, peccatum non haberent* ſcilicet infidelitatis, *nunc autem excuſationem non habent de peccato ſuo*, ubi Chriſtus Dominus aperte docet, Iudæos non fuiſſe peccaturos non credentes in ipſum: ita explicat Auguſtinus tractat. 89. in Ioannem. Deinde quia ſunt multi inter infideles qui nihil audierunt de fide, vel ſi audierũt ob incapacitatẽ nõ intellexerũt, vel ſi intellexerũt, ſine culpa obliti ſunt; vel denique quia licet fides eis prõponatur, poteſt eſſe inſufficienter & abſq; ſpecie credibilitatis, quod forte contigit Indis in principio, quãdo inter cędes & rapinas & corruptos mores militũ fides proponebatur. Probatur etiã de fidelibus, inter quos multi ſunt qui aliquos articulos penitus ignorant; Et hoc vel ob incapacitatem vel ob negligentiam Parentum vel Parochorum, quod ſępe contingit in cuſtodibus pecudum, qui rariſſime miſſam audiunt & etiam raro concionibus adſunt, & ſi adſint (Proh dolor!) non inſtruuntur de neceſſariis, neque aliquid percipiunt ad ſalutem conducens, quare nunquam eis occurrit ſcrupulus neque dubium, an præter aliquos articulos quos ſciunt, ſuperſint alij credendi, unde eo ipſo eos ignorant invincibiliter.

Dices: Ignorantia invincibilis excuſat à peccato, ergo poterit quilibet iſtorum ſine fide juſtificari & ſalvari. Reſpondeo: quod ignorantia invincibilis de neceſſariis neceſſitate præcepti excuſat ab obſervatione præcepti, de neceſſariis vero neceſſitate medij non excuſat, ſed qui ea non crediderit, condemnabitur.

Objicies cõtra priorẽ partẽ: Si quis bene utatur ratione naturali, Deus illũ illuminabit, & ſi male, peccabit, & propter peccatũ Deus illi negabit cognitionẽ fidei; ſed quãdo datur ignorãtia propter peccatũ, nõ eſt invincibilis, ergo nõ datur talis ignorãtia reſpectu fidei. Reſpõdeo negãdo minorem niſi quãdo qui peccat, cognoſcit ſe privandum eſſe cognitione fidei. Et ratio eſt, quia ut aliquid dicatur culpabile, vel vincibile, debet aliquo modo eſſe volitum ſaltem in cauſa; ſed nihil eſt volitum quin præcognitum, Et ſunt multi qui neſciunt, quod proter ſuum peccatũ privabuntur cognitione fidei, ergo talis privatio non poteſt eſſe volũtaria, ergo invincibilis: nã ignorãtia involũtaria eſt invincibilis: verbigratia ſi aliquis omnino ignarus obligatio-

nis jejunandi craſtina die vel inquirẽdi de illa obligatione, hodie omittat audire miſſam debitam ex præcepto, quam ſi audiviſſet admonitus ibi fuiſſet de jejunio craſtino, tunc ignorantia jejunij oritur quidem ex peccato miſſæ non auditæ, non tamen dicitur ignorantia culpabilis nec ille homo peccat contra præceptum jejunij, ſed ſolum contra præceptum miſſæ: Sic in noſtro caſu.

Dices: ergo ſi infidelis adultus cum tali ignorantia moriatur & aliàs mortaliter non peccaverit, non erit locus ubi iſte ſit; non in Cœlo, quia caret fide; non in inferno, quia invincibiliter illam non habet. Reſpondeo *primo* ex Scoto ut ſupra diximus: ad providentiam Dei ſpectare quod iſte illuminetur, & ſalvabitur; vel permittet Deus quod peccet mortaliter, & damnabitur. Reſpondeo *ſecundo* cum Ægidio num. 227. iturum ad lymbum puerorum: nam licet de lege communi ſit ille locus puerit, tamen in caſu tam ſpeciali non erit inconveniens quod ibi eſſet adultus.

Si Confeſſio externa ſit actus virtutis Fidei?

AD hoc ſuppono *primo*: aliquas eſſe virtutes quæ conſumantur interius: verbigratia Charitas, quæ ſine actu exteriori efficiendi aliquid propter Deum habet in ſe ſuam propriam perfectionem; Et eſſe aliquas virtutes quæ exterius conſumantur ut temperantia quæ ad ſui perfectionem utrumque requirit & actum interiorem & exteriorem: quia unum ſine alio non habet ſuam integram perfectionem. *Secundo* Suppono externam confeſſionem fidei non ſolum ab alia virtute imperante ſed in ſe ipſa habere honeſtatem: nam à Scriptura & PP. laudatur: Math. 10. *Qui me confeſſus fuerit &c.* Et externa fidei negatio execratur. Difficultas eſt: An ſit elicita à virtute fidei, ſicut externa temperantia à virtute temperantiæ? Ad cujus ſolutionem.

23 Sit Quarta decima Concluſio. *Confeſſio externa Fidei eſt verus & proprius ejuſdem fidei actus; quatenus per ſe & propriè imperatur ab eodem habitu piæ affectionis, à quo imperatur aſſenſus fidei internus.* Hanc concluſionem exiſtimo in re ab omnibus admittendam. In terminis apponitur à P. Lugo diſp. 14. ſect. 1. Probatur *primo.* Finis proprius & honeſtas quem intendit & reſpicit pia affectio imperans aſſenſum fidei eſt cultus & reverentia debita veracitati Divinæ aliquid teſtificanti; ſed bonum hoc & hæc eadem honeſtas formaliter loquendo reperitur in confeſſione externa fidei: ergo ad eundem habitum ſpectat eundem actum imperare. Probatur *ſecundo*: Quia negatio fidei externa contrariatur fidei, & eſt actus exterior infidelitatis, ergo actus exterior confitendi fidem eſt actus fidei. Et Confirmatur. nam quando actus exterior fidei non eſt conjunctus cum aſſenſu interno: ut in homine infideli qui falſo confitetur ſe fidelem, tunc non eſt actus honeſtus ſed vitioſus, ergo recte colligitur quod habet eandem honeſtatem actus interni, cui conjungitur.

Dices *primo*: Si in confeſſione externa fidei apparet honeſtas objectiva & cultus veracitatis, & in negatione externa prout diſtincta à diſcenſu interno turpitudo & irreverentia contra eamdem Dei veracitatem, ergo negatio externa etiam ſine diſſenſu interno erit peccatum contra fidem, atque adeo ad incurrendas pœnas Eccleſiaſticas non erit neceſſarius diſſenſus internus, ſed ſufficit ſola negatio externa. Quod tamen Theologi communiter non concedunt. Et Rurſus etiam ſequeretur, per ſolam negationem externam deperdi habitum fidei: quod patet ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 15. docente, peccato infidelitatis amitti habitum fidei, ergo ſi negatio externa eſt peccatum infidelitatis, per ipſam utique ſolam deperditur habitus fidei; quod tamen nemo huc uſque cõceſſit. Reſpondeo: Quod ſi loquamur de poſſibili, non dubito quin potuerit Eccleſia cenſuris & aliis pœnis Eccleſiaſticis punire negantem ſolum exterius fidem: eſt enim per ſe ſola peccatum graviſſimum contra fidem; Et certe olim in Eccleſia pœna non levis erat negantibus ex tormentorum metu fidem apud judices infideles, qui tamen ſæpiſſime ſolum exterius fidem negabant, ut tormenta vitarent. De facto tamen Eccleſia non punit excõmunicatione propter ſolũ actũ externũ ſine defectu interno aſsẽſus debiti: quia has pœnas imponit hæreticis ſeu

Apoſta

Apoſtatis &c. quibus nominibus non ſignificatur niſi qui à Catholica fide diſcedit, qualis non eſt qui ſolum exterius oſtendit & fingit ſe diſcedere.

Ex hoc dico ad illud de amiſſione habitus fidei: potuiſſe quidem Deum juſtiſſime ipſum tollere propter negationem externam fidei fictam, imo & propter quodlibet peccatum mortale, ſicut aufert habitum gratiæ; de facto tamen voluit ipſum remanere, ut peccator habeat principium permanens intrinſecum, ut diſponat ſe ad juſtificationem; non tamen manet hic habitus poſito diſcenſu interno graviter culpabili contra fidem, quia non manet homo in ſtatu habituali credendi, quamdiu diſſenſum illum per actum contrarium non retractat, & quia homo abiecit à ſe habitum nolendo ejus uſum; Et Deus ſicut non dat dona habitualia adultis niſi volentibus, ita non conſervat in nolentibus & invitis. Quare licet verum ſit, hanc negationem externam vere opponi virtuti fidei, non tamen ideo dicenda eſt ſimpliciter peccatum *infidelitatis*, quando mente retinetur vera fides: quia nomen *infidelitatis*, ut inquit Suarez eſt nomen privativum ſignificans illud peccatum quod privat fide. Vnde Tridentinum intelligendum eſt non de quocumque peccato contra fidem, ſed de illo ſolum quod ſimpliciter & abſolute appellatur *infidelitas*, qualis non eſt ſola negatio externa.

Dices *ſecundo*: exterius profiteri fidē, quā quis tenet in corde pertinet ad virtutē veracitatis, ſicut loqui quod interius intelligo, ergo non ad virtutē fidei. De hoc jam dixi ſupra. Iterum Reſpondeo: quod veracitas eſt virtus quæ reperitur in pluribus materiis, & ita in hac materia fidei ſed non eſt ſpecialis honeſtas confitendi fidem: quia hoc eſt, ut diximus ſpeciale virtutis fidei: nam qui negat fidem, eſt mendax & infidelis.

24 Quinta decima Concluſio: *Confeſſio exterior fidei habet ſe quaſi actus ſecundus ejus.* Eſt Suarez diſp. 14. ſect. 1. & probatur: nam actus fidei interior ſine exteriori eſt in ſuo eſſe perfectus: patet, nam habet ſuam integram honeſtatem & finem illius ſcilicet captivare intellectum in obſequium fidei, ergo actus exterior non eſt primarius ſed ſecundarius. Et Confirmatur: nam ſicut oratio vocalis eſt actus ſecundarius virtutis religionis reſpectu orationis mentalis, ita exterior fidei confeſſio: nam ex abundantia cordis loquitur os. Vnde in Pſalm. 115. *Credidi, propter quod loquutus ſum.*

25 Ex His jam infertur deciſio dubij propoſiti: *An Confeſſio fidei ſit actus elicitus, an ſolum imperatus à virtute fidei?* Et quamvis Lorca in commentar. art. 1. q. 3. & plures alij ſupponant, eſſe actū elicitū, aliis etiā actum imperatum aſſerentibus. Controverſia meo judicio eſt de vocibus: nam qui dicunt eſſe elicitū, intelligunt nomine actus imperati, illum qui imperatur ab aliqua virtute externa, non propter honeſtatem objectivam, quæ per ſe & directe ineſt tali actui imperato, ſed propter finem alium: ut quando pœnitentia imperat actum miſericordiæ & eleemoſynæ ad ſatisfaciendum pro peccatis Deo, tunc motivum imperandi non eſt honeſtas eleemoſynæ & miſericordiæ, ſed totum hoc aſſumitur materialiter propter utilitatem quam habet ad ſatisfaciendum pro peccatis, quod eſt motivum pœnitentiæ. Hinc eſt quod cōfeſſio fidei dicitur actus elicitus ab ipſa fide, quia immediate & ſine interventu alterius virtutis ad eum concurrit propter ſuum motivum & honeſtatem propriā confeſſionis. Qui autem illam appellant actum imperatum, ideo eſt quia nomine actus eliciti intelligunt eum ſolum, qui fit immediate ab habitu talis virtutis, quo pacto confeſſio fidei non provenit ab ipſa fide, ſed à potentia executiva externa, quæ ad imperium piæ affectionis producit voces. Vnde cum Hæc ſint certa de re, non eſt multum curandum de vocibus.

Et per hæc habetur exactior ſolutio præmiſſi argumenti de virtute veracitatis, quæ quidem imperare poteſt externam confeſſionem fidei, quatenus eſt conformitas honeſta verborum cum mente, atque ſuam honeſtatem ipſi communicare. Propterea hæc ſit regula generalis: Quoties actio amatur propter unam honeſtatem ad quam deſeruit media alia honeſtate, quam in ſe habet, tunc dicitur eſſe actus imperatus ab aliena virtute: ut quando eleemoſyna imperatur à pœnitentia; quando vero non amatur una honeſtas propter aliam, tunc dicitur actus

elicitus: ut cum miſericordia vult eleemoſynam. Cum ergo veracitas poſſit velle confeſſionem fidei, non propter cultum Divinæ auctoritatis, ſed ſolum propter conformitatem verborum cum mente, quæ reperitur per ſe & immediate in ipſa fidei confeſſione, conſequens eſt, ut poſſit pertinere per ſe ad virtutem veracitatis.

Quando obliget præceptum exterioris Confeſſionis Fidei?

SÆpe diximus in ſuperioribus eſſe duplex præceptum, alterum negativum, non negandi fidem; alterum affirmativum, eam poſitive confitendi. Illud obligat ſemper contra Helceſeitas & alios hæreticos, quos refert & refutat Valentia diſp. 1. q. 3. puncto 2. Et Suarez diſp. 14. ſect. 1. Et conſtat ex Math. 10. *Qui negaverit me coram hominibus, negabo eum coram Patre meo.* Vbi obiter Adverte ex Auguſtino tract. 113. in Ioan. Non ſolum negari Chriſtum, quando aliquis dicit, Chriſtum non eſſe Deum, ſed etiam quando negat ſe eſſe Chriſtianum vel ejus diſcipulum: Petrus non negavit ejus Divinitatem, ſed ſe eſſe ejus diſcipulum, Et tamen graviſſime peccavit non ſolum ob perjurium in tertia negatione, ſed etiam ob ſimplicem negationem in duabus primis. Eſt dogma commune Scholaſticorum & PP. quos vide apud Suarez ſupra & lib. 6. ad Regem Angliæ cap. 9. Igitur difficultas eſt de præcepto affirmativo, quando obliget?

Ad quod ſuppono, multoties obligare hoc præceptum per accidens & materialiter: ut quando exercendus eſt actus religionis: ut adminiſtrare Sacramenta, audire Sacrum &c. Rurſus quando occurrit neceſſitas docendi & inſtruendi proximum de myſterijs fidei vel confortandi aut exortandi, ne à fide deficiat: nam per ſe talis neceſſitas vel obligatio ſolum oritur à virtute religionis & charitatis. Dubium eſt, quando per ſe obligat hoc præceptum affirmativum?

26 Sit Sextadecima Concluſio: *Obligat per ſe & formaliter hoc præceptum, quando quis primo venit ad fidem & baptizatur.* (ſi ſit adultus) nam baptiſmus inſtitutus eſt, ut ſit profeſſio fidei exterior. Cujus ratio eſt: quod talis adultus viſibiliter unitur Eccleſiæ, ergo ut fiat modo humano, debet fieri exteriori ſigno; Si vero quis in infantia baptizatur, ſufficit quod poſtea quam primum moraliter poſſit, eliciat aliquem actum exeriorem fidei. Et forte ſufficiet actus implicitus in aliquibus actibus religionis, quibus oſtendit ſe Chriſtianum; Et hoc ſufficit ut adimpleatur tale præceptum, etiamſi in decurſu vitæ aliquibus temporibus obliget. ita Suarez & Lugo citati.

27 Decima ſeptima concluſio: *Etiã obligat externa Confeſſio fidei, quoties non confitendo eam, detraheretur honor Deo debitus.* Verbi gratia: quando ex tali non confeſſione, crederetur fidem noſtram non eſſe veram, vel quando ex mea omiſſione proximus eſſet in proximo periculo negandi fidem. Pro quo Notandum eſt, quod honor Deo debitus ſubtrahi poteſt dupliciter. *Primo* negative, ſcilicet quia non defero Deo honorẽ cum poſſim; Et hoc non obligat: quia non teneor, ſemper cum poſſim operari. *Secundo* contrarie, quando ex mea omiſſione fidei, diminuitur honor Deo notabiliter, fides & Religio Chriſtiana. Et tunc obligat præceptum confeſſionis fidei.

Sed Dices: quia hoc non obligat ex præcepto fidei ſed charitatis erga Deum vel erga proximum. Reſpondeo negando antecedens: nam eadem fides obligat non ſolum ut eliciam actum, ſed etiam ut impediam peccata contra fidem. Ita poteſt colligi ex Scoto 4. diſtart. 14. quæſt. 2. num. 11. Inſtabis: Saltem ad talem confeſſionem non teneor ex præcepto affirmativo fidei, ſed ex negativo, ex quo teneor non ſolum non negare fidem, ſed neque occultare. Sic diſcurrit Gaſp. Hurtado diſput. 9. difficultate 3. citans pro ſe Ægid. diſp. 15. dub. 4. falſo tamen: nam num. 79. dicit eſſe affirmativum. Videatur Lugo ſect. 4. citata numer. 56. Reſpondeo ergo: quod ex eo quod eſt omiſſio, recte colligitur eſſe contra præceptum affirmativum. Et conſtat ex Lucæ 9. *Qui erubuerit me & meos ſermones &c.* nam erubeſcere (inquit Suarez) minus eſſe videtur quàm negare; Eſt ergo non confiteri, quando Chriſti honor periclitatur, atque adeo contra præceptum affirmativum.

Ex his ſequitur: Non licere omittere

tere actum confeſſionis fidei, ſi quis videat Sanctas Imagines contumelijs affici. Ita Sanchez lib. 2. Summæ cap. 4. num. 5. cum noſtro Emanuele Rodriguez, Aragon. & alijs. Et idem dicendum eſt ſi aliqui coram nobis fidem blaſphemant vel irrident: nam debemus tunc fidem magnificare; Et ſi non timeatur maius malum, debemus illos reprehendere: ita Ægidius num. 80.

Si liceat aliquando negare, aut occultare Fidelem?

DE Fide eſt, ſemper eſſe illicitum negare fidem Math. 10. *Qui me negaverit coram hominibus, negabo & ego eum coram Patre meo.* Quod etiam conſtat ex perpetuo ſenſu Eccleſiæ, quſi ſemper iudicavit nefas maximum adhuc pro vitanda morte negare fidem contra quoſdam hæreticos quos refert Epiphanius hæreſi 19.

Ex hoc colligunt Theologi peccare mortaliter, qui negat ſe eſſe Chriſtianum, Catholicum aut Papiſtam. Similiter qui negat fidem noſtram eſſe veram aut ſaluti neceſſariam. Et qui diceret ſe eſſe Iudæum, Mahometanum, Calviniſtam &c. nam quilibet ex his implicite negat fidem. Excipiendum tamen eſt, quamdiu durat bellum, & interrogatio nõ tendit ad religionem, ſed ut quis cognoſcatur, an ſit hoſtis, in quo caſu licebit: verbi gratia ſi quãdo Indus interrogaret, an Petrus ſit Chriſtianus? poteſt negari: nam nomine *Chriſtiani* ſolum intelligunt Indi hoſtem hominem, avarum, & crudelem, in quo caſu ſine mendacio reſpondebitur ſecundum mentem interrogantis: Sicut Baptiſta dixit ſine mendacio. *Non ſum Propheta*; Non tamen peccaret mortaliter qui negaret ſe eſſe Sacerdotem aut Religioſum: nam ſolum negaret ſtatum (quod & contingere poteſt ſine peccato veniali) cum ſint multi Chriſtiani qui nec ſunt Sacerdotes nec Religioſi. Hæc eſt doctrina Ægidij Decani, Azor. & P. Lugo ſect. 2. citata. Addit Sanchez cum Azor. hoc eſſe verum, etiamſi interrogetur ab hæretico, vt cognoſcat an ſit Catholicus propter eamdem rationem. Vbi aliter advertendum eſt: Blaſphemare non eſſe formaliter negare fidem, ſed ſolum materialiter: nam formaliter ſolum eſt peccatum contra religionem.

Maior difficultas eſt: *An liceat negare fidem verbis vel factis ambigais?* Affirmat Adrianus 4. q. 1. tract. de baptiſmo art. 1. dummodo hoc ſolum fiat animo ſimulandi veram fidem. Et videtur eſſe Sententia Lorcæ tract. de legibus diſp. 35. memb. 2. Caietani & Medinæ quatenus dicunt licitum eſſe uti cęremonijs falſæ religionis ob finẽ honeſtum, & non ut ſunt cæremoniæ illius.

28 Decima octava concluſio: *Non licet uti amphibologia occultando fidem verbis ambiguis, quæ ab interrogante accipiantur pro negatione, licet à reſpondente alius verus ſenſus intendatur.* Ita Sanchez, Ægidius, Suarez, Hurtadus, Vaſquez, Torres, Granados, Lugo & alij. Colligitur ex Auguſtino epiſt. 19. ad Hieronym. & ex verbis Lucæ 9. citatis: *Qui me erubuerit & meos ſermones &c.* qui enim utitur verbis ambiguis ut appareat infidelis, erubeſcit Evangelicæ doctrinæ. Probatio non ſumitur ex malitia mendacij, quod forte vitaretur utendo ambiguis verbis, ſed deſumitur ex ſcandalo & erubeſcentia & iniuria contra Divinam auctoritatem, cujus doctrinam erubeſcimus, & ideo videri volumus ejus contemptores. Et confirmari poteſt à ſimili ex eo quod aliquis vtatur verbis ambiguis & quæ habere poſſunt bonum ſenſum, ſi tamen apud audientes nõ in eo ſed in ſenſu blaſphemo accipienda ſint, & ad hunc finem proferuntur, ut proferens blaſphemus reputetur: eadem enim eſt irreverentia externa contra Deum: cum ille alius ſenſus maneat in occulto. Hac ratione Eccleſia damnat eos, qui coram Tyranno negant fidem; quod ſi verbis æquivocis licet loqui, non ita abſolute eos damnaret: nam tenemur facta proximi præcipue in tanta neceſſitate conſtituti in meliorem partem interpretari. Hinc etiam Eccleſia & PP. damnat *libellaticos*, tales dicti, quia retenta vera fide, ne pecunias & alia perderent vel ob aliũ finem apud Magiſtratus & Præſidem agebant, ut contentus eſſet ſecretâ fidei negatione, quam per ſe vel per alios offerebant, ne eos in publicum cogeret, & libellum ab illo accipiebant; aliquando etiam impetrabant, ne eos ad fidẽ negandam etiam in occulto cogeret, ſed daret eis libellum, quo teſtaretur, ipſos Idolis immolaſſe. Hi enim virtualiter

tualiter vel æquivalenter fidem negabant, & doctrinam Evangelicam manifeſte erubeſcant.

29 Decima nona concluſio: *Non licet uti cæremonijs falſis ad occultandam fidem.* Sic auctores citati & probatur ex 1. ad Corinth. 10. *Non licet vos fieri ſocios Dæmoniorum, non poteſtis calicem Domini bibere & calicem Dæmoniorum.* Probatur etiam: nam ſequeretur, licere filio ſervare cæremonias legis falſæ ficto animo, ne ſe privaret hæreditate, quod eſt abſurdum: nam eſt contra virtutem religionis; Et eſt quędã ſuperſtitio quæ eſt intrinſece mala: nam eſt falſa ſignificatio cultus. Reſpondebis, quod iſte talis ſolum gerit illam actionem materialiter ut eſt medium ad ſuum finem conſequendum, non vero ut habet ſignificationem ſuperſtitioſam. Sed contra, quia talis ſignificatio eſt inſeparabilis ex primaria ſua impoſitione. Rurſus non eſt medium, niſi habeat illam ſignificationem, ergo etiam ſi quis nolit, habebit illam. Tertio & efficacius, quia talis actio habet ſcandalum moraliter inſeparabile, ergo ex ſe eſt mala.

Obijcies Hieronymum epiſt. 89. ad Auguſtinum dicentem: cæremonias veteris legis à morte Chriſti fuiſſe mortiferas; Et nihilominus illas obſervaſſe Apoſtolos ſine peccato, quia non intentione cultus, ſed ſimulato animo. Reſpondeo: quod licet tunc illæ cæremoniæ eſſent mortuæ, quia non habebant virtutem conferendi ſalutem; non tamen erant peccaminoſæ, & ita non ponendo ſpem in illis, licitum erat illis uti animo colendi verum Deum, ita Auguſtinus, & ita explicatur Hieronymus; quod ſi aliud velit, relinquendus eſt cum Auguſtino. Addo cum Suarez, quod eſt diverſa ratio in noſtro caſu: nam illæ cæremoniæ non erant intrinſece malæ, ſed ſolum erant prohibitæ in ſententia Hieronymi quaſi poſitivo iure cum permiſſione utendi illis materialiter in caſu neceſſitatis; & forte propter vitandum ſcandalum; at vero cæremoniæ falſæ ſectæ ſunt intrinſecè malæ ut dixi. Plura alia argumenta ex locis Scripturæ ſimulationes & fictiones apparenter indicantibus, quæ hìc afferri ſolent, tamquam in ſuo proprio loco expenduntur & explicantur in controverſia de infallibilitate Divinæ loquutionis, de quibus vide aliqua ſupra quæſtione 6.

30 Circa poſteriorem partem quæſiti, poteſt eſſe primum dubium: *Vtrum liceat aliquando; vel an omnino prohibitum ſit occultare fidem tacendo?* Et ſuppono cum Suarez diſp. 14. ſect. 3. n. 2. Sanchez n. 3. non licere propalare fidem, quando nõ ſeparatur aliqua utilitas, & timetur infidelium perturbatio: Ita Concilium Eliberitanum can. 6. ubi decernitur: nõ eſſe adſcribendum in numero martyrum, ſi occidatur, qui irritat infideles, frangendo Idola: quia neque Evangelium hoc docet, neque Apoſtoli hoc fecerunt. Probatur ex 1. ad Corinth. 10. *Sine offenſione eſtote Iudæis & Gentilibus.* Vnde ſequitur, quòd occultatio fidei non ſemper eſt mala: nam cum ſit contra præceptum affirmativum, nõ obligat sẽper, & pro sẽper ſed aliquando. Difficultas eſt: *An teneatur Catholicus reſpondere directe & propalare fidem, quoties interrogatur de ſua fide à Tyranno?* Communis ſententia docet, teneri: nam eſt tempus maioris neceſſitatis ad confitendam fidem. Et probatur ex Math. 10. & Lucæ 9. *Qui me erubuerit coram hominibus, erubeſcam & ego eum coram Patre meo.* Item ex Auguſtino relato in cap. *Quiſquis* 11. q. 3. *qui metu Poteſtatis veritatem occultat, iram Dei ſuper ſe vocat, quia magis timet hominem quam Deum.* Eſt tamen diſſenſio inter auctores: *quando occurrat hæc obligatio?* S. Thomas quæſt. 3. art. 2. Ibi Aragon. & Vaſquez in manuſcriptis, Angelus, Silveſter & alij dicunt, teneri à quocumque Tyrãno interrogetur. Valentia, Sanchez, Bañez, Azor & alij dicunt, teneri, ſi à perſona publica vel gravi interrogetur, ſecus ſi Tyrannus ſit perſona privata; Addunt alii, etiam ſi Magiſtratus ſit publicus, ſi publice non interroget, ſed privatim, non teneri.

Sed omnia iſta optime refutat Suarez ſupra: Nam obligatio non occultandi fidem non oritur ex qualitate perſonæ interrogantis, ſed ex occaſione in qua nõ poteſt occultari fides ſine gravi diminutione honoris Divini aut detrimento ſpirituali proximi. Vnde quando aliquod ex his ſequitur, tenetur Catholicus non occultare fidem; Si vero nullum ſequitur, poterit tacere. Ita Lorca diſp. 24. num. 22. Ægidius, Hurtadus & P. Lugo ſupra ſect. 2. num.

2. num. 37. & 38. Prior pars probatur: nam in illis caſibus Divina auctoritas iniuriatur; Et rurſus quia erit ſcandalum tunc tacere. Vnde communiter hoc evenit, quando auctoritate publica & publice quis interrogatur: nam ut bene Hurtado, tunc Tyrannus quaſi publico certamine agit cauſam fidei, & non ſicut aliæ cauſæ agi ſolent, ut ſcilicet veritas conſtet & æquitas ſervetur, ſed contra fidem, intendens eam eſſe falſam; ac proinde in occaſione tanti momenti tacere & fidem non expreſſe defendere, eſt eam contemnere. Deinde quia tacere nullo modo proderit tacenti: nam poterit Tyrannus compellere tormentis ad reſpondendum; imo tamquam contemptus magis exacerbabitur: præcipue ſi Catholicus dicat: *Non dicam: quid ad te?* Et ſic tacens majores turbas & incõmoda concitabit contra omnes fideles; quod tamen non eſt intelligendum, quando hoc generaliter præcipitur à Tyranno: verbi gratia: *qui Catholicus eſt compareat*: Sic etiam auctores citati: nam cum multi ſint occulti, nullus proprie interrogatur, & auctoritas Dei nullam patitur iniuriam.

Poſterior pars reſolutionis noſtræ probatur: Nam ſecluſo incommodo, quod alij credant, me non eſſe fidelem, non eſt tanti momenti, ut tenear fateri fidem cum meo damno: alias nunquam liceret ſimulare fidem, habitu, veſte &c. de quo inferius dicemus. Et confirmatur: nam ſequeretur, quemlibet teneri fateri fidem, quoties exiſtimaret, aliquos putare ſe eſſe infidelem, quod eſt falſum: nam Sanctus Sebaſtianus & alij erant in aulis tyrannorum exiſtimantium eſſe cultores Idolorum. Denique quia tacendo potius videtur tenere fidem: nam ſi non teneret illam, facile illud exprimeret, nam ita effugeret malum. Caſus autem particulares, quando quis tenetur fateri fidem, quando vero poterit occultare à prudenti iudicio determinandi ſunt. Aliquos adducit Ægidius diſp. 15. dub. 5. videatur.

31 Alterum dubium eſt: *An tempore perſequutionis liceat Chriſtiano fugere, ne compellatur confiteri fidem?* negavit immerito & falſo Tertullianus *lib. de fuga in perſequutione*, contra quem errorem ſcripſerunt Sancti Patres Athanaſius, Cyprianus & Auguſtinus, quos vide apud Suarez ſupra num. 5. Communis tamen ſententia affirmat, licere aufugere, dummodo non ſequatur ſcandalum: Eſt Scoti diſt. 38. num. 11. in fine. Et probatur ex verbis Chriſti Domini Math. 10. *Si vos perſequuntur in civitate iſta, fugite in aliam*; Et ex ejus exemplo, qui non ſolum infans fugit Herodem, ſed factus vix fugit etiam alterum Herodem Math. 4. Et ſæpius fugit & abſcondit ſe à Iudæis, quod etiam fecerunt Apoſtoli ut Paulus per murum in ſporta demiſſus 2. ad Corinth. 11. Petrus ex carcere fugiens Actor. 12. Et multi etiam Prophetæ ante adventum Chriſti, & poſt Evangelium plurimi martyres & confeſſores. Ratione etiã ſuadetur: nam qui tyrannum fugit, non negat fidem, imo eò ipſo eam confitetur, cum eligat ſibi exilium, ne tyranno conſentiat. Dixi *dummodo ſcandalum non ſequatur*: nam ſi fiat fuga cum damno ſpirituali aliorum fidelium, quibus debeas aſſiſtere & quos fugiendo deſeris, qualiter contingeret ſæpius in Prælato & Paſtore, illicita eſt fuga. Videatur Scotus ſupra.

Sed Obijcies. Quòd Apoſtoli fugerunt, quando apprehenſus fuit Chriſtus Dominus, culpæ imputatur, ergo non licet. Item quia ille martyr ex quadraginta qui aufugit, iudicatus eſt inconſtans, ergo. Reſpondeo: non peccaſſe Apoſtolos ob fugam ſecundum ſe, ſed propter ſcandalum, vel propter diffidentiam & modum fugæ: cum non debuiſſent timere experti toties Chriſti potentiam, ſed petere ab eo auxilium vel conſilium; nimiô autem timore concepti non ſatis prudenter deliberarunt, propter quod culpã venialem in eis videntur agnoſcere Suarez & alij. Ad illud de martyre dico peccaſſe, quia fugit tempore quo tenebatur fateri fidem; & quia virtualiter negavit illam conſentiendo tyranno & exhibendo ſignum ab illo præſcriptum ad negandam fidem.

Ex dictis conſtat: Aliquando eſſe præceptum fugiendi *primo* quando quis timet, ne tormentis fidem neget. *Secundo* quando ex mea manſione timetur maior perſequutio fidelium. *Tertio* quando mea vita eſt neceſſaria ad Eccleſiæ & proximorũ utilitatem. Cõſtat etiam quod Paſtor tenetur non fugere quando ejus præſentia neceſſaria eſt ſaluti ſubditorum; vel quando ex ejus fuga ſequitur ſcandalum: quod

probat

probat Scotus ex Ioan. 10. *Mercenarius fugit &c.* Et ratio Scoti eſt quia eſt paſtor & tenetur animam ſuam ponere pro ovibus ſuis quare ſi fugeret, ſubditi iudicarent quod qui vitam perfectam elegit ſicut paſtor, ſi non exponit vitam ſuam pro defendenda fide, vel quod vita non eſſet ponenda pro tali cauſa, vel quod paſtor non bene ſentit de fide. Poterit tamen aliquando paſtor fugere verbi gratia quando tyrannus ſolos paſtores perſequitur & Sacerdotes, & plebem permittit ſua agere vt contigit tempore S. Athanaſij. Secundo etiam quando non oritur ſcandalum ex fuga, neque eſt neceſſaria ibi ejus præſentia, & aliàs eſt Eccleſiæ utilis. Tertio denique in generali totius Cleri & plebis perſequutione. Quando vero illicitum ſit fugere? legatur Auguſtinus epiſt. 180. & Ægidius ſupra num. 106.

Si liceat occultare Fidem rebus vel veſtibus Infidelium?

SVpponendum eſt: quando ex uſu talium veſtium datur ſcandalum, non eſſe licitum illis uti; Si vero non detur tale ſcandalum, aliquando licere uti illis rationabili cauſa: verbi gratia quando non ſunt inſtitutæ ſpecialiter ad profitendam aliquam religionem ſed ad diſtinctionem alicujus nationis: ut faciunt exploratores Chriſtiani, qui ab Eccleſia tolerantur: quia ex eo neque implicite neque explicite confitentur talem ſectam. Idem dicendum eſt de aliquibus Chriſtianis qui animo latendi vel fugiendi utuntur veſtibus Turcarum, vel alia iuſtâ cauſâ. Dixi *quando non ſunt inſtitutæ ad confitendam aliquam ſectam*, quia ſi ſunt ita inſtitutæ: ut veſtes Sacerdotales, non licet illis uti ſicut neque orare neque offerre incenſum Idolis.

Dices: quia ad minus erit mendacium, quod eſt intrinſece malum & illicitum. Reſpondeo negando quod ſit mendacium: nam ſi res non ſint impoſitæ ad ſignificandam illam ſectam, & non ſit intentio fallendi ſed ſolum occultandi, non erit mendacium. Inſtabis, ergo licebit ſine neceſſitate illis uti, quod eſt falſum. Reſpondeo, negando ſequelam: nam licet actio non ſit mala, habet tamen ſpeciem mali, & ideo ſi non adeſt cauſa, abſtinendum eſt ab illa: ut conſtat ex 1. ad Theſſalonicenſ. 5. *Ab omni ſpecie mali abſtinete vos*: Et ratio eſt quia ſicut non licet intendere deceptionem proximi, ita etiam non licet ſine cauſa facere aliquid, ex quo moraliter alij decipiantur.

32 Difficultas eſt: An ex neceſſitate liceat uti veſtibus ſpecialiter impoſitis ad ſignificandos infideles verbi gratia Romæ uti pileo flavo, quo ſolùm Iudæi utuntur & inter Turcas tobalia albâ in capite? Negant licere Cajetanus, Antoninus, Silveſter, Navarrus, Toletus & Lorca diſp. 24. citati ab Hurtado diſp. 9. diff. 8. qui & addunt, non licere etiam ob vitandam mortem. Sed ut magis probabilis amplectenda eſt pars affirmativa cum Suarez, Sanchez, Azor, noſtro Emanuele Rodriguez 1. tom. Sum. cap. 119. num. 5. Granado, Vaſquez & alijs. Et ratio eſt quia tales veſtes non ponuntur ad profitendam talem ſectam ſed ad regimen politicum, ergo licebit iuſtâ cauſâ illis uti, antecedēs probatur, nam ſi eſſet ad profitendam ſectam, ipſi in uſu talium veſtium peccarent; & ſimiliter Papa Romæ illud imperans. Omitto fundamentum Suar. & Sanchez quia non habet ullam efficaciam, ut recte notavit Gaſpar Hurtado ſupra.

Obijcies tamen pro priori ſententia: qui hac veſte utitur aſſumit proprium ſignum infidelitatis, ergo implicite negat fidem & fatetur ſe eſſe Iudæum. Reſpondeo antecedens eſſe verum, ſi Idolum in veſte depictum haberet, non vero quando ſolum ad regimen politicum utitur tali veſte. Dices: tale ſignum æquiparatur verbo: quia impoſitum eſt ad ſignificandum inſtar verbi; ſed verbo id ſignificare eſt negare fidem, ergo ſimiliter ſigno negat fidem. Reſpondeo negando antecedens: nam verba ex natura ſua ſignificant animi conceptus, quamvis ad placitum ſignificent hanc vel illam rem; at vero veſtes quamvis ad placitum ſignificent hanc vel illam ſectam, tamen ex natura ſua non ſignificant, ſed ſolum ſunt ad tegendum corpus. Et ita licet verba ſolum poſſint aſſumi propter ſuam ſignificationem, tamen veſtes, contemptâ hujuſmodi ſignificatione, aſſumi poſſunt propter ſuum finem primarium.

Ex his colligo *primo* cum Suarez & Valentia: quod ſi Princeps habens

ſubdi-

ſubditos fideles & infideles imperet ut fideles habeant aliquod ſignum in quo ab infidelibus diſtinguantur & quaſi ſe fideles oſtendant, licere fideles à tali ſigno abſtinere: quia licet illa lex ſit tacita interrogatio fidei, non tenetur quis ad talem interrogationem reſpondere, ut diximus ſupra. Rurſus, talis lex non eſt interrogatio: quia non eſt poſita ad talem finem, neque Rex humanus habet poteſtatem ad ferendam legem propter illum finem, ſed ſolum propter politicum finem.

Dices cum Cajetano & Toleto oppoſitum aſſerentibus: quia vel illa lex eſt juſta vel injuſta? Si juſta, ergo tenentur omnes ſubditi ad illam; ſi injuſta & ad perſequendos fideles, licet non ſit obſervanda ratione legis, quia tamen Rex cogere vult ad deferendam fidem, tenentur fideles non occultare fidem. Reſpondeo: quod ſi lex eſt juſta ac per conſequens non lata in odium fidei, ſolum eſt lex civilis, quæ non obligat cum magno diſpendio; Si vero ſit injuſta, non tenentur fideles ad illam propter rationes dictas.

Colligo *ſecundo*: Non licere uti veſtibus primo & per ſe deputatis ad cultum falſæ ſectæ: Ratio eſt quia uſus cujuſcumque rei moraliter judicandus eſt ex primario fine propter quem eſt inſtitutus, ergo cum iſte ſit malus, ergo & uſus. Item quia per accidens eſt quod cultus fiat incenſo vel veſte: Et ex hoc *tertio* Colligo contra Sanchez non licere uti veſtibus deputatis ad proteſtandam hæreſim: nam talis proteſtatio eſt conſequenter deputata ad cultum talis ſectæ: ergo ſicut cultus eſt illicitus, ita & proteſtatio.

Objicit Sanchez: Quia veſtis ex natura ſua ordinatur ad tegendum corpus, Et ita contempta alia ſignificatione, propter hunc uſum licitum erit uti tali veſte, ut ſupra dicebamus. Reſpondeo ex P. Lugo ſupra ſect. 5. num. 82. quod hujuſmodi veſtes taliter primo & per ſe inſtitutæ ſunt ad ſignificandum cultum falſæ ſectæ, ut quicumque videat aliquem eis indutum, ſine dubio reputet ipſum ſectatorem talis ſectæ: Propterea dixi *primo & per ſe deputatis*: ſuppoſitâ enim tali inſtitutione, tam neceſſario & determinate ſignificant talem cultum, ſicut voces animi conceptus.

Quare aſſignanda eſt hæc regula generalis: quotieſcumque veſtes ex circunſtantijs & determinata intentione taliter ſignificant cultum falſæ ſectæ, quod qui noverint perſonam eâ indutam, omnino iudicent fidem negaſſe, eâ uti eſt illicitum. Et ex hoc habetur diſparitas circa ſuperius dicta: quia illæ veſtes ſunt inſtitutæ ad diſtinctionem infidelium, & ut dicit Hurtado ſimplici tantum modo ſignificant ſectatores talis ſectæ; tamen veſtes de quibus nunc loquimur ſunt inſtitutæ determinate propter cultum; & ſuppoſita hac inſtitutione illicitum eſt illis uti. Bene verum eſt, ut inquit Lugo ibidem: quod ſi in his qui norunt perſonam taliter indutam, detur locus dubitationi; An ob alium finem diverſum veſtis uſurpetur, poterit aliquando uſus eſſe licitus, ex gravi tamen cauſa; qualis autem debeat eſſe, vide apud ipſum longius hoc protendentem.

33 Circa res eſt primum dubium: *An liceat fidelibus in hoſpitijs & locis hæreticorum uti cibis ab Eccleſia prohibitis?* Quia ex non-uſu timetur grave damnũ ſcilicet carceris, tormentorum &c. Valentia diſp. 7. q. 5. dicit non licere: nam ſi hæretici apponerent carnes ad cognoſcendum, an aliquis fidelis lateret, comedere erit ſignum hæreſis.

Reſpondeo tamen cum Sanchez cap. 4. n. 25. Azor. lib. 7. cap. 29. q. 7. licere, ſi non oriatur ex hoc uſu cibi contemptus religionis noſtræ; aut fidelis auctoritate publica tentetur, an ſit Catholicus: Quod continget quando hæretici illum cibum comedunt ut oſtendant ſe non eſſe fideles & noſtræ fidei irrideant. Probatur quia niſi in his caſibus & ſimilibus non eſt contra fidem illa comedere: quia nec ex natura ſua neque ex hominum inſtitutione talis comeſtio eſt ſignum falſæ ſectæ, quamvis per accidens aliqui hæretici aſſumant illam in ſignum falſæ religionis, Et præceptum Eccleſiæ non obligat cum tanto diſpendio. Quod probatur ex 1. ad Corinth. 10. *Si quis vocat vos infidelium ad cænam & vultis ire, omne quod vobis proponitur manducate, nihil interrogantes propter conſcientiam; Si quis autem dixerit, hoc immolatum eſt Idolis, nolite mãducare propter illũ, qui indicavit, & propter conſcientiam dico non tuam ſed alte-*

alterius. Vnde colligitur quod ſolum propter ſcandalum & conſcientiam alterius debet quis abſtinere ſe, ne exiſtimet convenire cum illo. Et ex hoc reſpondetur ad Valentiam: quòd hoc non eſſet negare fidem, niſi ab auctoritate publica fieret talis interrogatio, vel oriretur ſcandalum: ita Lugo num. 109.

Obijcies: quod Eleazarus 2. Machabæorum 6. elegit mori potius quam ſuinam carnem manducare, quæ erat prohibita Iudæis. Reſpondeo *primo*, illam legem eſſe divinam. *Secundo*, quod in illo caſu ſequeretur ſcandalum, ut ipſe fatebatur: nam omnes cognoſcebant eſſe Iudæum. Et ex hoc colligitur licere comedere ex Idolotytis in ſenſu dicto. Et hoc non ſolum ubi alij cibi non ſuppetunt: quia tunc urgentius eſſet præceptum naturale de conſervanda vita, quam quodlibet poſitivum, ſed etiam quoties non eſt ſpecies cooperationis Ethnicæ vel cultus falſi Dei, aut ſcandalum adſtantium. Nec obſtat Auguſtinus epiſt. 154. & alibi, ubi in univerſum videtur, docere, fame potius pereundum eſſe homini Chriſtiano, quam ex hujuſmodi cibis Idolis immolatis comedere: nam intelligendus eſt, ubi eſt ſcandalum, vel quando invitans intendit fieri in honorem Idoli.

Dices: Verba Auguſtini: *potius pereundum eſt fame* inſinuare videntur etiam in hujuſmodi neceſſitatis articulo urgere præceptum, quod nullus concedit, cum illud ſit præceptum naturale, hoc poſitivum ut diximus. Reſpondeo: etiam in eo caſu ſententiam Auguſtini poſſe defendi; intelligendo eam, caſu quo comeſtio talibus ſit veſtita circunſtantijs, ut non poſſit à cultu Idoli ſaltem ſecundum apparentiam ſeparari: Qui caſus dari poteſt, quando tyrannus omnem alium cibum fideli prohiberet, ut eum cogeret ad idolotytum edendum vel fame moriendum. Quo caſu laudabile, imo & neceſſarium videtur eo cibo abſtinere: Nec enĩ tũc fidelis ſe occidit, ſed occiditur à tyranno alios cibos prohibente: tunc enĩ cibus ille immolatus fideli oblatus non ſufficeret ſolus ſecũdũ ſe ad vitãdã mortẽ, ſi alij cibi poſtea nõ darẽtur, ſed ad protrahendã brevi ſpacio vitam, quare ſi deſervit ad vitandam mortẽ nõ eſt proter ſuam efficaciam intrinſecam, ſed quia comeſtio illa movet tyrannum ad concedendos poſtea alios cibos. Ad hoc autem non movet niſi quatenus cõtinet obedientiam ſui imperij & conſequenter cultum aliquem externum Idoli, ergo non eſt obligatio naturalis comedendi illum cibum: cum ille non ſit medium neceſſarium ad vitam niſi quatenus movet tyrannum per obedientiam exhibitam, ſub qua ratione eligi non poteſt licite illa comeſtio; ſed neque etiam eſt obligatio comedendi ad protrahendam vitam brevi illo tempore: cum non teneamur cavere ab his quæ brevem aliquam acceleration-em mortis afferre poſſunt, ſicut neque procurare ea media quæ brevem prorogationem vitæ afferre poſſunt: preſertim quando medium eſt tale in his circunſtantijs in quibus tantam mali ſpeciem & religionis noſtræ contemptum afferre videtur.

34 Secundum dubium eſt: *An liceat Catholicis adire templa hæreticorum & concionibus adeſſe.* Et ſuppono, quod ſi ſit periculum communicandi cum hæreticis in cæremonijs, vel ſit periculum ſubverſionis, non licet. Suppono etiam, licere ut falſam doctrinam hæreticorum poſſit quis clarius deprehendere & confutare. Vnde qui indocti ſunt vix poſſunt adire ſine peccato, niſi ſint famuli qui obligantur à ſuis dominis comitari eos, & nihil aliud ibi exerceant; Nec etiam communiter excusãtur qui curioſitatis gratiâ adeunt, niſi ſint ita firmi in fide, ut ita ibi ſe habeant, ac ſi ſpectarent aliquam comediam: Dubium ergo & difficultas eſt: quando Princeps ſub gravi pœna ſuis ſubditis præcipit, ut adeant templa ſua & concionibus adſint. An liceat Catholicis adire? Aliqui citant Azor. tom. 1. lib. 8. cap. 11. q. 2. & 4. & cap. 27. q. 5. pro parte affirmativa, dummodo Catholicus proteſtetur, ſe adire, non ut profiteatur hęreſim, ſed ut mandato Principis obediat & pœnam non ſubeat; Falſo tamen citatur: cum ipſemet poſtea ſuam mentem explicuerit tom. 3. lib. 1. cap. 7. §. *Poſſet hoc loco* ubi dicit, falſo ſibi hanc ſententiam imputatam, cũ nunquam id licitum dixerit, caſu quo ſcandalum vel offenſio ſequitur, vel tacita aliqua falſi cultus profeſſio &c.

Igitur dicendum eſt cum communi ſententia: Adhuc cum præmiſſa reſtitutione vel proteſtatione nõ licere.

Et

Et probatur *primo* ex Bulla Pauli V. ſcribentis ad Catholicos Angliæ nõ licere, quã adducit Suarez in defẽſione fidei lib. 6. cap. 9. ubi ex multis PP. & argumentis hoc probat. Ratione etiam probatur: quia licet aditus ad hæc templa ex ſe poſſit eſſe actio indifferens, in his tamen circũſtantijs non eſt indifferens, ſed determinata ut ſit actio religioſa ſignificans cultum falſum: Suppono enim exerceri hanc actionem propter obſervantiam legis Regiæ eam præcipientis,& hanc ipſam obſervantiam ſignificari ab adeuntibus templa, qui ut ſuppono etiã ſolum ob metum pœnarum & ad eas evadendas adeunt, ergo de facto & prout in his circumſtantijs non poteſt non exerceri à Catholicis hæc actio tamquam obſervativa legis Regiæ & ob motivum ob quod lata eſt, ergo eſt illicita. Et confirmatur, quia Rex implicite vult favere hæreſi & facto fit: nam creſcente multitudine audientium creſcit auctoritas doctrinæ, etiam ſi Rex dicat, nihil velle niſi civilem obedientiam: nam fallunt Catholicos & intendunt auctoritatem ſuæ ſectæ: ut patet ex edictis Angliæ.

Ex his colligo: Non licere Catholicis cõtrahere matrimonia coram miniſtro hæreticorum, adhuc ex iuſſu Principis, etiam ſi antea vel poſtea contrahant coram miniſtro Catholico: nam hoc eſt honorare hæreſim & ejus miniſtros & uti ritu hæreticorum. Secùs erit, ſi coram Principe vel ejus ſubſtituto contrahant vel teſtentur ſe eſſe coniuges, ſi antea vel poſtea contrahant coram Catholico miniſtro. Et hoc ob politicum finem, ut publice conſtet qui ſunt coniuges. Ita Ægidius ſupra num. 63. qui & dicit: licere Catholicis adeſſe amicitiæ cauſa convivijs nuptialibus hæreticorum & intereſſe contractui & funera eorum comitari, dummodo non communicent eorum cæremonijs, ſed ſpectent tamquam actionem prophanam. Et colligitur ex Tertulliano lib. de Idololatria cap. 16. & 17.

De peccato infidelitatis.

OPortet ad exactam eorum quæ in tota quæſtione diximus intelligentiam, nonnulla de peccato infidelitatis adnotare: Et in primis: duplicẽ eſſe infidelitatem, unam negativam ſeu privativam, alteram poſitivam: negativa eſt carentia fidei debitæ, & eſt omiſſio contra præceptum affirmativum. Poſitiva eſt error poſitivus fidei contrarius, & eſt contra præceptum negativum. Et utraque infidelitas eſt vincibilis & invincibilis.

Et ſupponendum eſt ut certum, utramque infidelitatem ex objecto ſuo eſſe peccatum: Marc. ultimo: *Qui non crediderit condemnabitur.* Et Ioan. 15. *Si non veniſſem & loquutus eis fuiſſem, peccatum non haberent.* Et ratio eſt: quia negativa eſt carentia actus debiti ex præcepto, vt conſtat ex ſupradictis. Et poſitiva eſt affirmatio, quod aliquid ſit vel non ſit contra id quod Deus affirmat, ergo qui hoc facit, Deo contradicit & iniuriam Deo irrogat. Et ex hoc patet: quomodo in infidelitate ſit peccatum omiſſionis & cõmiſſionis. Unde quadrupliciter poteſt quis peccare contra fidem circa articulum ſufficienter propoſitum, ob quod fidei habitus amittitur. *Primo* credendo, non eſſe verum. *Secundo* dubitando (quod intellige de dubio cum plena deliberatione) & utraque eſt infidelitas poſitiva. *Tertio* nullum actum eliciendo ſed mere negative ſe habendo. Et eſt omiſſio & infidelitas privativa ſeu negativa, inſtante præcepto credendi. *Quarto* nolendo credere, ita ut nec poſitive diſſentiat, nec dubitet, Et ait Ægidius diſp. 18. dubio 1. eſſe infidelitatem poſitivam quod dubito. Solum dico: quod ad hanc requiritur iudicium: quod res ſic propoſita poteſt eſſe falſa.

35 Sed inquires *primo*: An dentur alij actus quibus proprie nomen *infidelitatis* conueniat, & de quibus intelligatur illud Tridentini ſeſſ. 6. cap. 15. ſupra adductum: *Infidelitate amitti habitum fidei?* Reſpondeo in primis certum eſſe de ſolo peccato mortali contra fidem intelligendum; deinde quòd non ſola negatione externa ſed interna, bene tamen interna ſine externa amittatur habitus fidei conſtat ex ſupradictis. Sed *Primo* poteſt eſſe dubium: *An ex peccato infidelitatis commiſſo ex ignorantia graviter culpabili expellatur?* Et videtur quod ſic: cũ hoc ſit verum peccatũ mortale contra fidẽ. Reſpondeo tamen negative: nã ſicut iſte non dicitur ſimpliciter hereticus, quia licet culpabiliter diſcedat ab Eccleſia, non tamen cum pertina-

cia, imo paratus eſt credere cum Eccleſia quando ejus ſenſus ipſi ſufficienter proponatur, quamvis in hoc peccet quod ſenſum Eccleſiæ non exquirit; ſic etiam non dicitur ſimpliciter infidelis, nec ob hoc debet habitum amittere. *Secundo* eſt dubium: *An fidei habitum amittat, qui exponit ſe culpabiliter periculo morali infidelitatis, ſi tamen poſtea non perveniat ad diſſenſum internum contra fidem?* Et videt quod ſic: quia exponere ſe ſine cauſa excuſante periculo morali alicujus peccati mortalis, videtur eſſe peccatum ejuſdem ſpeciei. Reſpondeo tamen negative; & idem debet dici de illo, qui cum fidem retineat interiùs, alios tamen ad infidelitatem inducit & à vera fide avertit: & ratio eſt quia licet uterque contra fidem graviter peccet, adhuc in eo ſtatu & diſpoſitione eſt ut fidem non abijciat, ſed credat omnia quæ ſibi ſufficienter proponuntur; Nec obſtat quod videatur quantum eſt ex ſe abijcere voluiſſe habitum, ſi aliàs vult retinere ad credendum firmiter quęcumque ad fidem pertinent. *Tertio* eſt dubium, de eo qui non negat res fidei, ſed eis potius aſſentitur aſſenſu ſolum opinativo: an perdat habitum fidei? Affirmant Caſtro, Aragon, & Azor apud Suarez ubi ſupra, qui & dicunt, talem eſſe etiam hæreticum. Sed reſpondeo cum eodem Suarez diſtinguendo de opinãte cum formidine actuali voluntaria, vel preſcindendo à formidine. Primus & eſt hæreticus & infidelis: quia actus formidinis affirmat incertitudinem objecti, quod eſt contra fidem; ſecundus vero nec eſt hæreticus nec peccat: quia abſtrahentium non eſt mendacium. Vide quæ diximus ſupra quæſt. 11. nu. 15. & Lugo diſp. 20. ſect. 1. nu. 20.

36 Maior difficultas in præſenti eſt: *Vtrum poſſit eſſe in voluntate peccatum infidelitatis, quin de facto ſequatur in intellectu aſſenſus prohibitus aut cavetia aſſenſus præcepti?* Et ſuppono, infidelitatem formalem eſſe in intellectu ſicut & virtutem fidei; & ſicut in actibus exterioribus eſt bonitas & malitia formalis: ut docet Scotus quodlib. 18. & alibi pluries, ſic etiam reperitur in actibus intellectus. Ubi nota, aliqua eſſe peccata quæ conſumari omnino poſſunt in voluntate ut odium Dei, invidia & alia hujuſmodi, alia vero quæ non poſſunt in voluntate conſummari, ut furtum, homicidium &c.; hujuſmodi etiam videtur eſſe hæreſis: nam eſt diſſenſus vel aſſenſus contrarius fidei. Quæritur ergo. An aliquod aliud peccatum infidelitatis proprię poſſit in ſola voluntate conſũmari? Negãt Suarez & Coninkj affirmant vero Valentia & Puente Hurtado. Hæc poſterior ſententia metaphyſice ſaltem loquendo vera mihi videtur, licet moraliter & communiter loquendo prior etiam vera ſit. Videatur Suarez diſp. 16. ſect. 3. vbi ſolum concedit, quod ſolum poteſt eſſe in voluntate macula peccati infidelitatis, quin, ſit in intellectu infidelitas: quãdo verbi gratia quis diſcredit & poſtea credit quod diſcredidit, & non conteritur de infidelitate.

Argumenta quæ pro ſe adducit Valentia multis refutat Suarez; ijs omiſſis Hurtado adducit aliud quod à multis etiam ex noſtris approbatur, nimirum: *Si quando præceptum eliciendi actus fidei non urget, pro tunc dicat aliquis: Nunc volo ſuſpendere aſſenſum, cras autem diſſentiam revelationi, quãvis video me teneri tunc ad non diſſentiendum.* Quo caſu in volũtate eſt peccatum infidelitatis: Sicut voluntas homicidij craſtini eſt hodie peccatũ iniuſtitiæ, quamvis effectus non ponatur hodie. Rurſus in intellectu non eſt hodie infidelitas: quia omiſſio aſſenſus hodierni non eſt contra præceptum ut ſuppono, ergo datur hodie peccatum infidelitatis in ſola voluntate.

Sed neque hoc exemplum debet admitti: quia nomine *infidelitatis*, ſimpliciter & abſolute intelligitur peccatum excludens ex natura ſua & ratione objecti omnem actum fidei & ideo excludens etiam ipſum habitum; atqui merum propoſitum relinquendi fidem anno ſequenti non eſt proprie infidelitas, nec impedit actum fidei tempore intermedio, nec excludit habitum; ſicut nec propoſitum acceptandi cras fidem facit hodie ſimpliciter fidelem, ergo neque & illud propoſitum eſt proprie infidelitas.

Dices: In caſu poſito excluditur actus fidei præſens, ſiquidẽ eſt voluntas ſuſpendendi tunc aſſensũ. Reſpondeo, quod excluſio fidei præſentis eſt per accidens, nec provenit à volũtate illa quatenus infidelitas eſt, ſed potius quatenus eſt volũtas licita ſuſpendẽdi nũc aſſẽſũ, qui nõ eſt debitus; infideli-

tas

tas vero debet excludere aſſenſũ fidei, quatenus infidelitas formaliter eſt. Quod ſi Inquiras: An ſi voluntas illa nõ ſuſpenderet aſſensũ hodiernũ præciſe, quia non eſt debitus, ſed etiam territa motivis & argumentis contra noſtram fidem? Reſpondeo: Tunc eſſe proprie infidelitatem quia voluntas illa eſſet detrectatio virtualis & implicita ſtatus fidelitatis: eſſet enim voluntas mala & approbans motiva contra noſtram fidem, & ponens hominem in ſtatu, ut quamdiu voluntas illa non retractatur, non poſſit elicere aſſenſum fidei omnino firmum; tunc tamen infidelitas non eſſet ſolum in voluntate ſed etiam in intellectu: quia ſuſpenſio & omiſſio aſſenſus ut procedens ab illa mala voluntate infideli eſſet mala & habens malitiam formalem infidelitatis.

Sit ergo Exemplum re verà metaphyſicum (qualiter dixi, poſſe eſſe veram hanc ſententiam) videlicet ſi poſita voluntate infideli diſſentiendi poſitive rebus fidei, Deus negaret concurſum intellectui ad eliciendum diſſenſum: Tunc enim haberet ſe ſicut voluntas movendi manum ad homicidium, cui manus non obediret, eo quod ligata vel impedita eſſet ab extrinſeco: Sic intellectus, negato Dei concurſu ad diſſenſum, non obediret voluntati; Et per conſequens maneret tota malitia in voluntate, quin tranſiret ad intellectum. Sed iſte caſus & ſi quis eſt alius ſolum ſunt metaphyſici & fere non poſſibiles niſi de potentia abſoluta. Propterea prior ſententia moraliter & ex natura rerum eſt vera.

37 Vltimum dubium poteſt eſſe: *Quale peccatum ſit infidelitas ſcilicet: Vtrum Maximum?* Vbi ſupponendum eſt cum D. Thoma 2.2. q. 10. art. 3. & q. 20. art. 3. Odium Dei eſſe majus peccatum infidelitate & reliquis omnibus quod & fatetur Scotus 2. diſt. 23. q. 1. ſi detur tale odium, de quo vide ipſum ibi: Solum eſt difficultas: An infidelitas ſit majus peccatum deſperatione? Affirmant Bañez, Aragon Lorca & Lugo diſp. 18. ſect. 2. quorum aliqui ſupponunt, fidem eſſe perfectiorem virtutem, quam ſpem; ſed falluntur: cum ſpes verſetur circa Bonitatem & ſit in potentia perfectiori, fides vero circa verum, & in imperfectiori. Reſpondeo ergo: Deſperationem eſſe majus peccatum: ſic Scotus citatus, Puente Hurtado, Suarez diſp. 2. de ſpe ſect. 1. & alij. Probatur ex eo quod ſpes, ut diximus, ſit perfectior virtus, quare & peccatum illi oppoſitum erit majus. Et etiam quia deſperatio immediate avertit à Deo: nam opponitur amori concupiſcentiæ ipſius Dei, ergo propter eamdem rationem, qua odium Dei, ſi daretur, eſſet majus peccatum, propter eamdem etiam eſt majus deſperatio.

Objicies cum D. Thoma: Infidelitas opponitur veritati Dei & quantum eſt in ſe facit Deum auctorem mendacij; at vero deſperatio opponitur Deo ut à nobis participabili, & ideo minorem injuriam Deo infert, ergo infidelitas eſt majus peccatum. Reſpondeo: quod deſperatio etiam avertit à miſericordia & à bono Dei: nam eſt quoddam odium Dei, & ita eſt major injuria: cum perfectius ſit bonum quam verum: *Et miſericordia Dei ſit ſupra omnia opera ejus.* Et ſi quæras. Si peccatum infidelitatis eſt minus gravi odio & deſperatione, quare acerbius punitur? Reſpondeo: quod à Deo acerbius punitur deſperatio & odium; ab hominibus vero infidelitas: quia tollit radicem juſtificationis, & ex ea oriuntur ſacrilegia, blaſphemiæ, ſeditiones &c. Iuxta quod intelligendum eſt quando infidelitas dicitur peccatum per antonomaſiam. Ioan. 15. *Si nõ veniſſem, peccatũ non haberent.* Et cap. 16. *Arguet mundũ de peccato*: quia nimirũ conſtituit hominẽ nudum omni principio & medio ex parte ſui ad reſurgendum. Quod ſi ex hoc probaretur, infidelitatem eſſe majus peccatum deſperatione, utique majus etiam quam odium Dei deberet concedi: quod eſt contra auctores oppoſitæ ſententiæ. Ex dictis conſtat, infidelitatem eſſe majus peccatum ex genere ſuo ideſt quoad gravitatem eſſentialem, quæ ex objecto deſumitur, quocumque alio peccato contra virtutes morales. Dixi *ex genere ſuo*: nam ex ſpeciali circunſtantia vel ex defectu requiſitæ libertatis contingere poteſt quod ſit minus peccatum peccatis oppoſitis virtutibus moralibus; & idem eſt de deſperatione & odio Dei.

QUÆSTIO XV.

Qualiter Meruerit Christus Dominus; Et satisfactionem exhibuerit pro Redemptione Generis humani?

NOTA, meritum & satisfactionem in hoc convenire, quod requirunt dignitatem personæ, proportionem operis, legē, & æqualitatem secundum justiam; differre vero quia meritum respicit primario utilitatem merentis, & facit alium sibi debitorem; & satisfactio respicit bonum alicujus, cui soluit debitum. Potest tamen ex liberalitate acceptantis idem opus meritorium esse & satisfactorium, qualia fuerunt opera Christi Domini. Propterea utrumque amplectimur sub titulo Quæstionis. Et de priori disputabimus primo.

Explicatur formalis ratio meriti de Condigno in via Scoti.

NOtandum, duplex meritum assignari à Theologis de *congruo & de condigno*, quæ æquivoce tantum conveniunt in ratione meriti. Nam tam Scotus quam D. Thomas pluries meritum de congruo vocant meritum secundum quid. Hoc ergo parum vel nihil conducit ad decisionem nostræ Quæstionis: nam quidquid meruit Christus Dominus de condigno meruit. Ideo sufficiat in præsenti scire, meritum de congruo vocari, *quod non inducit jus ad præmium de rigore justitiæ propter suam exiguitatem & inæqualitatem respectu præmij; Habet tamen convenientiam aliquam ob quam videtur congruere, ut ei merces aliqua tribuatur*: Hujusmodi meritum reperitur in actibus qui antecedunt justificationem. De quo in propriis tractatibus.

1 Sit prima Conclusio: *Ad meritum de condigno requiritur actus positivus voluntatis, liber, bonus moraliter, elicitus secundum inclinationem charitatis, ab homine existente in statu gratiæ & adoptionis filiorum Dei, & etiam in statu viatoris*: Hæc conclusio continet sex conditiones communiter receptas, quas ob id ipsum separamus ab alia quæ in doctrina Scoti addenda est. Omnes autem conditiones appositæ ita sigillatim explicantur & probantur.

In primis *meritum non potest esse sine actu positivo* juxta communem sententiam, licet pauci aliqui oppositum docere videantur admittentes meritum in pura omissione. Fundamentum nostræ & communis sententiæ est: Quod meritum est obsequium præstitum illi apud quem meremur, quare meritum apud Deum debet referri in ejus gloriam; sed carentia mali vel pura omissio neque ex natura sua intrinseca refertur in Deum, cum sit indifferens, neque ex relatione operantis, cum supponamus nullum habere actum positivum, ergo &c.

Objicies. In opinione communissima, quam tenuisse Scotum multi ejus discipuli defendunt, in pura omissione posse esse peccatum, ergo & meritum, antecedens modo est supponendum, consequentia probatur à paritate: quia sicut non facere bonum quod præcipitur est culpabile, sic omittere malum quod prohibetur, est laudabile: Confirmatur *primo* ex illo Ecclesiast. 31. *Qui potuit transgredi & non est transgressus, facere mala & non fecit*: Ecce prædicatur homo beatus, quia mala agere omisit, cujus omissionis præmium subjicitur: *ideo stabilita sunt bona illius in domino*. Confirmatur *secundo*: Passim in Sacra Scriptura pollicetur Deus multa præmia observantibus sabbathum veteris legis; sed illa observatio nullum actum positivum requirebat sed præcise cessationem ab omni opere, ergo illud otium erat laudabile apud Deum. Respondeo admisso antecedenti, negando consequentiam. Et disparitas est manifesta: quia ad male operandum sufficiet non apponere bonitatem debitam; Ad actum vero bonum requiritur objectum esse volitum quia bonum est, sive ex honesto motivo cum aliis circunstantis, quod absque volitione positiva fieri non potest: juxta axioma *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Ad *primam* Confirmationem Respondeo: laudari justum ob actus positivos, qui de facto semper concomitantur abstinentiam à malo, & quibus amatur ipsa abstinentia à rebus prohibitis. Ad *secundam*

Confirma

Confirmationem concedo, ſanctificationem diei feſti in lege veteri præceptum fuiſſe præcepto negativo, quod adimpleri poterat per ſolam ceſſationem; nec tamen illa ceſſatio eſſet meritoria, ſicut modo non occidere aut non furari; Præmia autem quæ Deus promittit intelliguntur modo explicato & illis qui otium Sabbathi per actus poſitivos referebant in cultum Dei, unde illa requies ſic relata erat obſequium Deo exhibitum pertinens ad virtutem religionis.

2 Secunda conditio eſt *libertas actus tam quoad ſpecificationem quã exercitium.* Sic omnes Theologi ex Sacra Scriptura ubique hanc veritatem docente. Quam optime confirmat Bellarminus lib. 3. de grat. & libero arbitrio, & lib. 5. de juſtificatione cap. 10. unde Scotus quodlibet. 17. num. 4. & quodlibet. 18. art. 2. comprehendit præmiale & punibile ſub imputabili; Solum autem imputatur quod libere fit, adeo ut Scholaſtici ſine libertate ſaltem quoad exercitium adhuc de potentia abſoluta affirmant, actum non poſſe imputari ad pœnam. Quod probant ex Auguſtino lib. de vera religione cap. 9. & 1. detractation. cap. 13. Et Ariſtoteles 3. Ethicor. cap. 3. docet rationem naturalem dictare, neminem eſſe dignum ſupplicio propter id quod vitare non poteſt, ergo nec dignus prẹmio propter actiones mere naturales.

Tertia conditio eſt *bonitas moralis actus.* Sic omnes Theologi. Probatur: Meritum eſt quid redundans in obſequium, obedientiam aut impletionem voluntatis ejus apud quem meremur; ſed actus qui moraliter bonus non eſt, nec Dei obſequium nec obedientia dicitur, nec voluntatem ejus adimplet, cui nihil niſi juſtiſſimum placere poteſt, ergo &c. Ideo quamvis Deus poſſit peccãti conferre gloriam, non tamen efficere ut gloria ſit præmium peccati: actus enim meritorius ex natura ſua debet eſſe acceptabilis & ordinabilis ad præmium; peccatum autẽ, cum ſit averſio à Deo, nullo modo eſt ordinabile in finem ultimum: Et Hinc rurſus conſtat, actum indifferentem non poſſe eſſe meritorium, quia ſicut ob defectum malitiæ non meretur pœnam, ita defectu bonitatis nullo modo meretur prẹmium.

Quarta conditio eſt: *actum elici ſecundum inclinationẽ charitatis*: ideſt ut à charitate eliciatur immediate, vel imperetur: Sic Scotus ſupra quodlibet. 17. & 1. diſt. 17. q. 2. à num. 21. ubi late docet, rationem meritorij præexigere in actu habitudinem ad voluntatem libere elicientem vel imperantem & ad formam ſupernaturalem ſcilicet charitatem, quà acceptatur ipſa perſona operans juxta illud Geneſ. 4. *Reſpexit Deus ad Abel & ad munera ejus.* Prius ad perſonam, deinde ad opera. Quare peccatum veniale & actus indifferentes hominis juſti non ſunt meritorij imo nec actus aliarum virtutum niſi eliciantur ſecundum inclinationem charitatis vel ſimul concurrentis cum alia virtute, vel ſaltem virtualiter operantis per actum aliquem elicitum antecedenter. Videatur Scotus 2. diſt. 41. Et Suarez 1. p. lib. 2. de cauſa prædeſtinationis cap. 19. & tractat. de gratia lib. 12. cap. 7. & ſeqq.

Quinta conditio eſt: *Hominem eſſe in ſtatu gratiæ adoptionis in filium Dei.* Eſt doctrina Catholica omniũ Theologorum contra Michaelem Bajum propoſitione 13. 14. 16. & 18. ex damnatis in Bulla Gregorij XIII. contra ipſum. Colligitur ex Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. ubi docemur: Bona opera ſemper ſupponere virtutem communicatam à Chriſto Domino, cui juſti conjungimur ut palmites viti. Item ex illo Pauli. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodeſt*: ſcilicet ad meritum condignum & vitam ęternam conſequendam, ut communiter exponunt Patres. Ratio eſt, quia homo in peccato exiſtens, cum ſit dignus privari omni dono gratuito, non poteſt fundare jus ex juſtitia apud Deum, quod habet qui meretur de condigno; ſed à peccato mortali de lege ordinaria non poteſt mundari ſine gratia inhærenti, ergo &c.

Sexta conditio eſt ſtatus viatoris in merente. Scotus 3. diſt. 16. & omnes Theologi. Colligitur ex locis ſacræ Scripturæ docentibus, accepturos nos præmium vel pœnam ſecundum opera quæ in corpore geſſimus: ut 2. ad Timoth. 4. Et ex illis quæ monent ante mortem operari juſtitiam: ut Eccleſiaſtici 14. Vide teſtimonia PP. apud Suarez 3. p. tract. 1. diſputat. 39. ſect. 3. Hæc conditio declarebitur inferius.

3 Secunda concluſio: *Vt actus ſit*

merito

meritorius de condigno non ſufficit procedere ab homine juſto & imperari vel elici à gratia, ſed requiritur acceptatio, pactum ſeu promiſſio de reddendo præmio; Et hæc eſt ultima ratio conſtitutiva meriti de condigno. Eſt doctrina ſpecialis noſtræ Scholæ quã etiam alij extra eam ſequuntur, quos vide apud Suarez dicto lib. 12. cap. 17. & 18. Scotus vero nihil docuit expreſſius 1. diſt. 17. q. 2. à num. 21. & 3. diſt. 19. n. 7. & quodlibet. 17. num. 3. Probatur *primo*: Nullum opus à creatura factum quantumcumque procedat à principio ſupernaturali poteſt ex ſe obligare Deum, ut ex juſtitia conferat præmium, quod eſt neceſſarium ad meritum de condigno, ergo &c. antecedens probatur, quia quidquid facit creatura infinitis titulis Deo debet, meritum autem inducens juſtitiam de condigno debet eſſe aliàs indebitum, ut communiter docent Theologi, ergo opera à charitate facta non ſunt condigna ſecundum ſe futuræ gloriæ ut loquitur Apoſtolus ad Rom. 8. Quo loco conſule interpretes.

Probatur *ſecundo*: Meritum de condigno dicit reſpectum ad mercedem & perſonam præmiantem ut debitricem; ſed Deus non poteſt eſſe debitor mercedis pro aliquo opere creato, niſi interveniente pacto vel promiſſione, ergo &c. major hujus diſcurſus à nullo negatur, imo eſt expreſſa Apoſtoli ad Rom. 4. *Ei qui operatur merces non imputatur ſecundum gratiam ſed ſecundum debitum.* Et 1. ad Timoth. 4. *Corona juſtitiæ quam reddet mihi dominus in illa die juſtus judex.* Quę verba ſic explicat Auguſtinus in Pſal. 38. *Indulgentiam donabit, coronã reddet, donator eſt indulgentiæ, debitor coronæ.* Et lib. de gratia Chriſti c. 23. ex eo docet, repugnare gratiã eſſe ex merito: quia ſi gratia eſt, non eſt ex debito: pro eodẽ accipiens meritũ & debitum: minor probatur ex ſummo & abſoluto dominio Dei in nos & quamcumque operationem noſtram; colligiturque ex Math. 20. *Nonne ex denario conveniſti mecum? Tolle quod tuum eſt.* Vbi totam rationem juris, quod habemus ad exigendam mercedem à Deo pro laboribus, poſuit Chriſtus in conventione ſeu pacto. Eſt etiam expreſſa mens Auguſtini ſerm. 16. de verbis Apoſtoli. Debitor factus eſt Deus non aliquid à nobis accipiendo, ſed aliquid quod ei placuit promittendo. Et concione 1. in Pſalm. 32. *Tenemus fideliſſimum debitorem Deum, quia tenemus miſericordiſſimum promiſſorem, nec enim aliquid commodamus, ut teneamus eum debitorem, cum ab eo habeamus quidquid illi offerimus & ex illo ſit quidquid boni ſumus. Vnde ergo debitorem? quia promiſſor eſt.* Hæc Auguſtinus.

Confirmatur hæc ratio: Quia nulla cauſa ſufficiens poteſt aſſignari, cur opera hominis juſti facta extra ſtatum viæ, ut quæ fiunt ab exiſtentibus in purgatorio & in Cœlo non ſint meritoriæ, cum reliquas conditiones habeant, niſi defectum acceptationis vel pacti Divini libere tranſeuntis ſuper alia opera & non ſuper iſta. Et quod majus eſt in ſententia, quam omnino veram judico cum Suarez tom. 2. in 3. p. diſp 53. ſect. 1. & lib. 12. de merito cap. 15. Vazquez 1. 2. diſp. 216. cap. 4. Elias & Enoch modo de facto non merentur, licet ſint viatores, ergo acceptatio paſſiva quæ eſt denominatio in actu à Divina voluntate acceptante eſt formalis ratio meriti de condigno; Et ſi hæc deficiat, quamvis cæteræ conditiones adſint, nulla actio erit meritoria. Eſt autem hujuſmodi acceptatio alia à generali, quià Deus omnia diligit ſecundum bonitatem quam habent & in ſe ipſum ordinat, ſcilicet ſpecialis in ordine ad vitam æternam ex juſtitia reddendam. Videatur Scotus quodlibet. 17. à n. 3.

Dices: Sufficere pactum implicitum & contentum in ipſa collatione gratiæ habitualis, quæ cum ſit ſemen gloriæ, eo ipſo quod Deus illam infundit, cenſetur promittere mercedem operibus ab illa procedentibus. Reſpondeo exemplis adductis de Enoch & Elia convinci neceſſitatem pacti expliciti & acceptationis ipſius actus præter collationem gratiæ habitualis; Nec ſufficit, gratiam eſſe ſemen gloriæ: quia aliàs non poſſet Deus abſque infidelitate vel injuſtitia negare præmium homini juſto operanti, ſublata promiſſione, quod eſt contra debitum creaturæ & dominium Dei, ut diximus.

Inſtabis: Ipſam gratiam habitualem eſſe acceptationem. Contra *primo*: Acceptatio formaliter, ſi active ſumatur, eſt actus voluntatis Divinæ; paſſive

ſive autẽ dicit denominationẽ in ſe acceptata ſed gratia eſt forma abſoluta de genere qualitatis, ergo &c. *Secũdo*, quãvis de facto acceptatio actuũ producẽtiũ ex gratia comitetur ipſius gratię collationẽ, hoc tamen eſt ex libera inſtitutione Dei, ergo poteſt ſeparari acceptatio à gratia: cũ nullus actus creatus ſit tantæ virtutis, ut cogat Deũ vel prẽmiũ reddere vel ipsũ acceptare ad vitã ęter.

4 Petes: *Quid ergo habent ante acceptationem opera procedentia à gratia, quod conducat ad rationem meriti?* Reſpondeo: habere in primis ſupernaturalitatem conſimilem ſupernaturalitati habitus à quo procedunt. *Secundo*, rectitudinem, quæ intrinſece cõſequitur actũ elicitum à charitate: eſt enim charitas virtus & quidẽ maxima dicens ex natura ſua relationem ad rectum dictamen rationis, & concurrit ad actus moraliter bonos. *Tertio* habent hujuſmodi actus magnã congruitatem ad præmiũ gloriæ, cuius ſemẽ eſt gratia iuxta illud 1. Io. 3. *Omnis qui natus eſt ex Deo, peccatũ non facit, quoniã ſemen ipſius in eo manet, & non poteſt peccare quoniã ex Deo natus eſt.* Hęc cõgruitas eſt maior vel minor ſecundum rectitudinem vel intenſionẽ actus, & principalius eſt à charitate, licet volũtas ſit cauſa ſubſtãtiæ actus principalior quã gratia. Vide Scot. 1. diſt. 17. q. 2. n 27. Propter hæc õnia poſſunt actus proced. à gratia dici acceptabiles. Et cõgruitatẽ illorũ vocat Doct. ibid. & §. ãtecedẽti acceptabilitatẽ; nõ tamẽ sũt meritorij de cõdigno, quia non actu nec formaliter acceptati.

5 Oppoſitum hujus ſententiæ ſuſtinent pleriq; Thomiſtæ 1. 2. q. 114. art. 3. quorum alij cum Caietano ibidẽ omne pactum promiſſionem videntur excludere. Qui modus dicendi non ſatis cõſonat cum principijs fidei: nam Iacobi 7. dicitur: *Accipiet coronam vitæ quam repromiſit Deus &c.* Et Trid. ſeſſ. 6. c. 6. expreſſe definit, ex promiſſione Divina ſperandam eſſe mercedẽ vitæ æternæ pro meritis reddendam. Quod non ſolum eſt verum de facto, ſed etiam abſolute iuxta communem & veram ſententiam tenendum eſt requiri promiſſionem, ut præmium pro meritis reddatur. Quod exemplo ducto ab humanis oſtẽditur: quantumvis enim aliquis laboret in vinea alterius, ſi cõventio nõ præceſſerit, non videtur meruiſſe pretium laboris ſaltẽ ex juſtitia, nec ex fidelitate, ſed ad ſummũ ex quadã congruentia. Alij ergo cõcedẽtes promiſſionem intervenire in actibus meritorijs, negant ab ipſa ſumendã eſſe rationẽ meriti, ſed opera procedentia à gratia eſſe cõdigne & perfecte meritoria. Ita videntur recentiores cõmunius philoſophari: Sic Suarez dicto c. 17. 18. & Lorca diſp. de gratia. Quam exiſtimo eſſe mentem D. Thomæ: nam art. 1. dictę quæſt. negat, reperiri meritum inferens mercedẽ vitæ æternę, niſi cũ ordine ad promiſſionẽ Divinã. Et art. 3. docet, actus per hoc quod procedant à gratia eſſe meritorios vitæ æternę. Pro hac ergo opinione quovis modo explicata, ſed maxime in ſecũdo sẽſu.

5 Obijcies *primo*: Si formalis ratio meriti ſumitur ab acceptatione Divina, ergo quodcumq; aliud opus etiam abſq; gratia factum erit meritoriũ de condigno, ſi accedat hujuſmodi acceptatio. Reſpondeo: potuiſſe Deũ acceptare ad vitam æternã opus bonum morale elicitum ſolũ naturę viribus, acceptata prius in ordine ad gloriã natura in puris naturalibus. Tenet expreſſe Scotus quodlib. citato; & tunc tale opus eſſet formaliter meritoriũ, deficeret tamen ipſi congruitas illa, quã habet, eo quod procedat à gratia. Concurrunt ergo ad meritum duo, nũ de materiali, aliud de formali, materiale eſt actus liber elicitus à charitate; formale ipſa acceptatio, quę de facto proportionaliter correſpõdet bonitati, & intẽſioni intriſecæ actus: Acceptat enim Deus, ut ait Doctor, actus noſtros quantũ ſunt acceptabiles, & forte plus acceptat, quam congruitas illorum petit de lege cõmuni, & ob utrãq; rationẽ dicitur præmiare ultra condignum.

Obijcies *ſecundo*: Acceptatio nihil phyſicũ addit actibus, ut patet, nec morale, quia poſterior illis, ergo non poteſt conſtituere illos in ratione formali meritoria. Reſpondeo: acceptationem immutare aut variare actũ moraliter, & licet ſit extrinſeca entitati phyſicę actus, eſſe tamen intrinſecam actui in ratione meriti. Moralitatem vere ſufficere ad inducendã obligationem, conſtat ex pactis inter homines. Et peccatum Adami ſecluſo pacto non inficeret totã poſteritatem; Falſum vero eſt, acceptationem eſſe poſteriorem actibus elicitis à gratia, potius enim antecedit: cũ gratia acceptetur à Deo in ordine ad gloriã & ratione illius tã ſubiectũ quã opera facta ſecũdum inclinationem talis habitus; & quando gratia confertur homini, iam habet ſecum condignitatẽ.

6 Obijcies *tertio*: Si meritum formaliter conſiſteret in acceptatione: ideo eſſet dignum præmio, quia acceptatur, ergo ſimiliter ideo actus malus erit di-

gnus pœnâ æterna, quia imputatur: cum contrariorũ eadem ſit ratio. Conſequens videtur abſurdum & contra rectitudinem juſtitiæ Dei, qui ideo punit mala opera, quia digna ſunt pœna, ergo non ideo ſunt digna, quia imputãtur à Deo ad pœnam. Reſpondeo: Vtramque cauſalem intellectam de imputabilitate formali veram eſſe: Si enim Deus legem non feciſſet, qua committentem peccatum mortale ordinaret ad pœnam æternam, peccatum formaliter tali pœna dignum nõ eſſet: ut docet Scotus 3. diſt. 19. n. 14. Habet tamen peccatum ante hanc ordinationem, difformitatem & diſſonantiã ſive poſitivam ſive negativam ad regulam rationis per quam conſtituitur in ratione mali moralis: de quo Scotus quodlib. 18. n. 7. & 8. Et ratione hujus deformitatis eſt imputabilis & dignus pœna æterna fundamentaliter; quare juſtitia Divina ordinans illud ad pœnã æternam, iuſte & ſecundum rerum exigentiã id facit; Sicut quando opera procedentia à gratia ordinat ad vitã æternam; licet, ut dixi, credibile ſit ordinare actus bonos ad maiorem gloriam quam merentur de congruo, malos vero ad minorem pœnam.

Obijcies *quarto*: Si ratio formalis conſtitutiva meriti eſt acceptatio paſſiva, ergo principalius quod habet meritum vel actus meritorius eſt à Deo, vnde videtur ſequi duplex abſurdum ſcilicet Deum mereri, & non eſſe in poteſtate voluntatis elicere meritum formaliter loquendo: cum non poſſit ponere acceptationem. Reſpondeo ex Scoto 1. diſt. 17. q. 2. n. 29. ly *principalius* poſſe ſumi vel pro eo quod eſt magis ens, vel pro eo quod formaliter complet rationem meriti, *primo* modo non eſt à Deo præciſe principalius quod habet meritum, quia actus phyſicus procedens à gratia magis eſt ens & perfectius, quam acceptatio paſſiva. *Secundo* modo concedo ſequelam. Nec ſequitur Deum mereri: quia meritum eſt operatio libera & premiabilis elicita ſecundum inclinationem gratiæ & cum alijs conditionibus aſſignatis, qui operandi modus Deo non convenit, nec ſecundum rationẽ formalem meriti, quæ eſt paſſiva acceptatio, nec ſecundum fundamentalem quã habent actus ut procedunt à gratia. Nec etiã ſequitur meritum abſolute non eſſe in poteſtate voluntatis de lege ordinaria: quia licet non poſſit ponere actũ Dei, poteſt tamen elicere ſuum actum, ad quem ſequitur de lege cõmuni acceptatio. Sicut ad organizationem factam à cauſa naturali infuſio animæ; Illud vero eſt proprie in poteſtate alicujus quod connectitur neceſſario cum ejus actione.

7 Obijcies *quinto*: Hæc acceptatio paſſiva non eſt ſufficiens ad conſtituendũ meritũ de condigno, ergo fruſtra ponitur à Scoto: antecedens probatur: quia in merito de condigno reperiri debet propria juſtitia reſpectu præmiantis & præmij; ſed actus acceptati non videntur poſſe inducere debitum ex juſtitia, ſed ad ſummum ex fidelitate, virtute promiſſionis Divinæ: ideo enim debetur gloria noſtris operibus ex gratia factis, quia acceptata ſunt ad illam, cum nullam haberent condignitatem; Pactum vero non tribuit valorem, ſed obligat promittentẽ, ergo &c. Ad hoc argumentum paucis reſponderi non poteſt; Et eſt alioqui maxime neceſſarium ad cognoſcendã exacte naturã meriti, ſcire, quo titulo debeatur noſtris operibus prẽmiũ beatitudinis: quare decidendum eſt, quod:

Actibus ex gratia elicitis & acceptatis debetur præmium ex ſtricta juſtitia.

PRo quo Notandum eſt: juſtitiam in toto rigore & proprie ſumptam eſſe virtutem quæ attendit perfectam rationem debiti, quod ſecundũ æquivalentiã reddi poteſt, de quo D. Thomas 1. 2. q. 60. art. 3. *ad primum.* Continet tres ſpecies *legalem*, ad quam ſpectat ſervare illæſum jus, non alicujus perſonæ particularis, ſed totius cõmunitatis, qua ratione dicitur generalis, non quia complectitur omnes virtutes imo eſt ſpecies ſpecialiſſima, de quo alias. Videndus Suarez to. 3. de gratia lib. 12. c. 30. *Commutativam*, quæ habet pro objecto æqualitatẽ quantitatis in rebus repertã. Ad hanc ſpectat pretia rerũ taxare, item punire delicta & remunerare merita: nã pro quantitate meriti vel delicti quaſi cõmutãdo redditur prẽmiũ vel ſuppliciũ. *Diſtributivã* quæ verſatur circa perfectiones rebus ſuperaddẽdas, ut ſcilicet naturis diſtribuatur perfectio ſibi proportionata: ut quãdo in Republica diſtribuuntur honores iuxta gradus perſonarũ. Hæc iuſtitia nõ ſervat æqualitatẽ quãtitatis

ut

ut cõmutativa, ſed tantũ proportionis. Igitur in præſenti non agimus de juſtitia legali, de qua vide Suarez opuſculo de juſtitia ſect. 4. ſed de commutativa & diſtributiva, nec de his loquimur abſolute, ſed ſuppoſito pacto.

8 Sit tertia concluſio: *Actibus ex gratia elicitis & acceptatis debetur præmiũ ex ſtricta iuſtitia*: Eſt contra plures Theologos etiã ex Scotiſtis: cum Doctoris teſtimonia ſint apertiſſima 1. diſt. 17. q. 2. n. 25. ubi ait: *Ratio meriti non habetur complete, niſi habeatur ratio digni vel digne ordinabilis ad præmium, quod eſt beatitudo, & digne ſecundum iuſtitiam commutativam vel retributivam.* Et ne quis explicet de iuſtitia late ſumpta, addit ibidem n. 26. in fine agens de actu elicito à voluntate cum gratia habituali: *Deus actu voluntatis ſuæ ordinando ipſum ad præmium voluit ipſum eſſe meritũ, qui ſecundũ ſe conſideratus abſq; tali acceptatione Divina ſecundum ſtrictam iuſtitiam non fuiſſet dignus tali præmio*, ergo ſentit Doctor, iuſtitiã rigoroſam & in omni proprietate intervenire in merito de cõdigno: quia defectu hujus excludit à ratione talis meriti actũ non acceptatum. Noſtram ſententiam tenent multi & graves Theologi, præcipue Suarez dicto opuſculo & lib. 12. de gratia cap. 3.

Probatur concluſio *primo* auctoritatibus: 1. ad Timoth. 4. *Corona iuſtitiæ quam reddet mihi Dominus in illa die iuſtus iudex.* Ad Hebræos 6. *Non eſt iniuſtus Dominus, ut obliviſcatur operis veſtri.* Qui modus loquendi frequens eſt in Sacra Scriptura. Si dicas, iuſtum & iniuſtum ſumi pro fideli & infideli vel in alia ſignificatione impropria. Contra: quia hoc eſt aperte detorquere verba à propria ſignificatione; Quin etiam ſi tantum ageret de promiſſione & non de valore ipſorum meritorum, dixiſſet, ut obliviſceretur verbi ſui, non vero operis veſtri. Unde Auguſtinus lib. de nat. & grat. c. 2. *Non eſt iniuſtus Deus ut iuſtos fraudet mercede iuſtitiæ.* Et lib. 4. contra Iulian. cap. 3. *Deus ipſe (quod abſit) erit iniuſtus, ſi ad eius regnum verus non admittitur iuſtus.* Favet etiã locus Math. 20. in parabola vineę. *Tolle quod tuũ eſt.* Et Concilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. doctrinam Apoſtoli explicans; & plura teſtimonia quæ adducunt Suarez ſupra & alij.

9 Probatur *ſecundo*, prænotando ex Scoto quodlib. 17. num. 3. acceptationem paſſivam duplicem involuere reſpectum: *primum* ad voluntatem Divinam acceptantem opus ut æquale & condignum ad tantam gloriam. *Secundum* ad prẹmium ad quod acceptatur: *primus* reſpectus neceſſario connotatur, *ſecundus* eſt eſſentialis merito de iuſtitia; & uterque intelligitur nomine acceptationis paſſivæ; quo modo autem hi reſpectus ſint rationis? Vide apud Doctorem eadem quæſt. Eſt etiã in operibus noſtris alius reſpectus ad meritum Chriſti Domini, de quo tract. de Incarnatione. Hoc ſuppoſito, ſic formatur ratio: Gloria debetur aliquo modo operibus iuſtorum, non ex gratitudine: quia hæc repugnat Deo, ut probat Suarez opuſculo citato ſect. 4. num. 12. & lib. 12. de merito cap. 36. num. 9. eſt enim officium gratitudinis compenſatio beneficij accepti & reſpicit alterum ut benefactorem, quod ex Cicerone & Seneca probat D. Thomas 2. 2. q. 80. & q. 116. art. 1. meritum vero hominis non eſt beneficium Deo collatum, ſed obſequium & ſervitus debita, ergo repugnat Deo gratitudo, ſicut religio, obſervantia & aliæ virtutes, quæ exercentur circa ſuperiores; Nec debetur gloria operibus iuſtorum ex ſola fidelitate: nam remiſſio peccatorum pœnitentibus & Incarnatio SS. PP. debebatur titulo fidelitatis, quia erant promiſſa; gloria vero magis debita eſt operibus ex gratia factis, quam aliquid iſtorum: cum vocetur merces & corona, ergo debetur juſtitia: quia non apparet alia virtus ad quam pertineat hæc redditio.

Tertio probatur à priori: Per pactũ vel acceptationem Divinam habent opera juſtorum moralem dignitatem æqualem præmio: ſic enim Deus acceptavit ea; Et quia id potuit facere, vt ex ſolutione argumẽtorũ conſtabit, etiã voluiſſe credẽdũ eſt: cũ ſit cõforme Divinæ Scripturæ, ergo cũ iuſtus exhibet huiuſmodi opera, vere intervenit ratio debiti & accepti ad æqualitatem, ergo rigoroſa juſtitia. Quod manifeſte ſuadetur ex parabola denarij diurni, in qua omnes agnoſcũt obligatio, nẽ juſtitiæ in Patre familias ex cõventione; ſive ante conventionem ſupponatur valor operis ſecundum oppoſitam ſententiam, ſive accreſcat valor operibus ex ipſo pacto, quæ eſt ſententia noſtri Doctoris.

10 Obijcies *primo* cum Vaſquez 1. 2. diſputat. 103. 204. & 218. & 1. p. diſp. 83. & 84. & alijs auctoribus partem negativã ſuſtinentibus: Concilium Trident. ſeſſ. 6. cap. 16. *Iuſtificatis hominibus & bene operãtibus proponenda eſt Vita æterna tamquam gratia miſericorditer promiſſa & tanquã merces fideliter reddenda*: Quibus verbis PP. totum ius meritorium videntur reducere ad fidelitatem, non ad juſtitiam. Reſpondeo: Tria contineri in decreto: *primum*, vitam æternam eſſe gratiam, quod ſumptum eſt ex ad Rom. 6. *Gratia Dei vita æterna*, & intelligendum eſt in ſua radice, ut omnes cum Auguſtino interpretantur. *Secundum*, eſſe mercedem, quod confirmat noſtram ſententiam: merces enim debetur laboranti ex juſtitia. *Tertium*, eſſe fideliter reddendam, quod libenter fatemur: debetur enim ex fidelitate propter promiſſionem, & nihilominus ex juſtitia quoque propter valorem moralem ex acceptatione provenientem.

11 Obijcies *ſecundo*: Inter Deum & hominem non poteſt reperiri propria & ſpecialis ratio juſtitiæ; Sed ſi aliquam juſtitiam inferrent merita, eſſet juſtitia in ordine ad Deum, ergo &c. maior probatur *primo*: quia propria juſtitia requirit, ut aliquid fiat in commodum & utilitatem alterius, quod non poſſunt homines reſpectu Dei: iuxta illud Lucæ 17. *Cum feceritis omniaquæ præcepta ſunt vobis, dicite ſervi inutiles ſumus. Secundo*, Obligatio ex juſtitia non poteſt provenire niſi ex aliqua lege, cum tale debitum legale ſit; ſed Deus nullius legis eſt capax, ergo &c. *Tertio*. Per talem obligationem diminueretur dominium Dei in creaturas, quo poteſt facere ex illis quidquid voluerit: neceſſitaretur enim ad reddendum præmium juſtis bene operantibus. *Quarto*. Patris ad filium, Domini ad ſervum non poteſt eſſe obligatio ex vera juſtitia: teſte Ariſtotele 5. Ethicor. cap. 6. Et ratio eſt quia juſtitia eſt ad alterum; filius autem & ſervus ſunt veluti pars patris & domini, & omnimode in ejus poteſtate, ergo &c. Reſpondeo negando majorem. Ad *primam* probationem dicendum cum Suarez dicto opuſculo n. 36. juſtitiam commutativam Theologice conſideratam, ut abſtrahit à creata & increata non limitari ad bonum commodum vel utile, ſed extendi ad honorem, cultum & obedientiam, quam juſti ſuis operibus Deo reddunt: quæ ſupremi dominij recognitio ſufficit ad verum pactũ & accèptationẽ cõventionemque cum ipſo, ut teneatur talia opera ex juſtitia compenſare: juxta illud 1. Regum 2. *Qui honorificaverit me glorificabo eum*. Ad *ſecundam* Reſpondeo: ſolum probari, non poſſe obligari Deũ ab alio, non tamen excludit obligationem ex vi pacti & acceptationis ſuæ; Nec talis obligatio fundatur in aliqua lege, ſed in ipſa natura Divina: habet enim voluntatẽ ſummè rectam & primam regulam rectitudinis: ſecundum quam non ſolum implet ex fidelitate quod promiſit, ſed etiam reddit ex juſtitia quod debere voluit; Appellatur autem inter homines hoc debitum *legale*: quia leges tã Divinæ quam humanæ hoc ius obſervare præcipiunt. Ad *tertiam* Reſpondeo: neceſſitatem ex promiſſione ortã pertinere ad immutabilitatem, quæ eſt maxima perfectio & convenit Deo reſpectu cujuſcumque decreti efficacis. Vtitur etiã perfectiſſimè ſua libertate: quia exercet poteſtatem prout vult, nec vult aliter, nec vnquã volet: quia ita ipſe decrevit ſub tali conditione & honeſtate. Ad *quartam* Concedo filij & ſervi non emancipati ad Patrem & Dominum non eſſe proprie debitum juſtitiæ, quod incipiat ab ipſo ſervo vel filio, ideſt quod contrahat Pater ratione alicuius accepti; poſſe tamen intervenire juſtitiã ortam ex pacto aut conventione ipſius Patris vel Domini tamquam ex prima radice: Et ratio eſt, quia licet ad obligationem juſtitiæ cõmutativæ, quæ oritur ex vi dati & accepti præciſe, requiratur non ſolum diſtinctio perſonarum, ſed dominiorum, tamen ad juſtitiam ex pacto ortam ſufficit perſonarum diſtinctio, nec requiritur datum & acceptum cum abdicatione dominij, ſed ſatis eſt, fieri opus ſecundum omnes conditiones, cum quibus acceptatur ad mercedem, & promiſſa eſt retributio.

Obijcies *tertio*: Vt pactum inducat obligationem, debet utrique parti innoteſcere & ab utraq; acceptari; Nullibi autem legimus hoc pactum initum cum Adamo aut Patribus, ergo &c. Reſpondeo: Plenam eſſe Sacrã Scripturam hujuſmodi pacti denunciationibus: qualis eſt illa Lucę 10. *Si vis ad*

vitam

vitam ingredi, ſerva mandata. Et idē facile probari poteſt de lege ſcripta & naturali. Sufficit autem fideles hoc pactum implicite cognoſcere, ſicut alia fidei myſteria; Et illud cenſetur acceptare, qui bona opera exercet, et Deum debitorem facit.

12 Ex his jam patet ſolutio ad argumentum ſupra n. 7. appoſitum. Diximus enim ex actu voluntatis Divinæ acceptantis habere actus noſtros, non augmētum valoris (nam in entitate phyſica conſiderati nullo modo inferunt præmium) ſed valorem formalem, qui conſiſtit in reſpectu illo paſſivo ab actu Divinę voluntatis comparante illos in ordine ad præmium. Eſt autem æquivocatio de mera promiſſione, & de pacto includente acceptationem operum: nam acceptatio eſt veluti taxatio pretij, ſupplendo proportionem, quæ deficit inter datum & acceptum, ſi intrinſece conſiderentur; Promiſſio vero nihil hujuſmodi includit, ſed pręciſe inducit obligationē fidelitatis; In actu vero Divinæ volūtatis acceptantis utrūque reperitur, & ideo ex ipſo oritur utraque obligatio. Patet etiam Qualiter definiendum ſit meritum de condigno: nam methaphyſicè conſideratum: *Eſt opus cui debetur ex juſtitia præmium vitæ æternæ.* Phyſicè autem: *Eſt actus phyſicus, liber, bonus moraliter, elicitus à viatore exiſtente in gratia, & acceptatus à Deo ut æqualis præmio vitæ æternæ.*

De libertate in actibus quibus meruit Chriſtus Dominus.

SVppono ut certum: *Chriſtum Dominum ab inſtanti conceptionis Beatum fuiſſe & hac ratione non potuiſſe peccare*: ut conſtat ex dictis Quæſtione. 9. Item prout hominem accepiſſe à Patre præceptum moriendi Ioan. 10. *ego pono animam meam, ut iterum ſumam eam*, & infra: *Hoc mandatum accepi à Patre*: Intellige autem ponere animam non effective, ſe occidendo, ſed complacendo in morte ob voluntatem Patris & Redemptionem humani generis. Nec obſtat, Chriſtum ut hominem non potuiſſe impedire mortem ſuam, ſuppoſitâ non redundantiâ gloriæ in corpus & violentiâ Paſſionis: poteſt enim voluntas habere complacentiam meritoriam circa objectum, quod aliter haberi non poteſt: ut quando complacet de perfectionibus Divinis. Sic Scotus 3. diſt. 16. q. 2. num. 14. *Præceptum* autem *mortis* recipio cum communi opinione, verſatum fuiſſe non ſolum circa mortem in communi, ſed circa talem mortem cum omnibus circumſtantijs, Quidquid nonnulli ſentiant, qui meo judicio contradicunt Apoſtolo dicenti: *Chriſtus factus eſt pro nobis obediens uſque ad mortem, mortem autem Crucis.* Ad Philipenſ. 2.

13 Sit Quarta Concluſio: *Voluntas humana Chriſti Domini fuit libera libertate contingentis in omnibus actibus ſuis, non tantum prout libertas excludit coactionem & violentiam, ſed etiam neceſſitatem ſimpliciter. Vnde amor Chriſti domini erga Deum tam Beatificus, quam quilibet alius fuit ſimpliciter liber & contingens, & ſic habuit ſufficientem libertatem ad rationem meriti.* Hæc eſt aperta mens Scoti 4. diſt. 49. q. 6. num. 9. 12. & 15. vbi docet: voluntatem Beati contingenter frui. Quæ loca expende apud Fabrum 3. diſp 44. cap 1. num. 8. Probatur concluſio: Secundum fidem Chriſtus Dominus aſſumpſit naturam humanam & voluntatem ejuſdem rationis cum noſtra; ſed voluntas noſtra non ſolum habet libertatem ut quid eſſentiale vel ſaltem ut proprietatem inſeparabilem, ſed contingentiam ut modum intriſecum in operando, ergo Chriſtus dominus per voluntatem humanam in nullo actu poteſt operari neceſſario ſimpliciter. Quod adeo verum eſt, ut multi cum Tartareto ex doctrina Scoti affirment, voluntatem humanam, ſtante integro judicio rationis & omnibus requiſitis ad operandum per nullam potentiam poſſe à Deo neceſſitari; ita ut moveatur motu non libero in objectum: hoc enim eſſet evertere naturam voluntatis. Quidquid hoc ſit, illud certum exiſtimo: In via Scoti Deum non poſſe neceſſitare voluntatem per qualitatem aliquam vel habitum aut formam quamlibet in ea productam per modum actus primi: quia ſemper hujuſmodi qualitates ſunt cauſæ inferiores reſpectu voluntatis, ipſa verò ſuperior & principium utens. Vide Scotum locis citatis.

Dices: Quomodo ergo Deus poterit mutare voluntatem noſtram ut

Theologi ſentiunt cum Auguſtino in Enchirid. cap. 9. ? Reſpondeo : Hoc Deum efficere non neceſſitando voluntatem, ſed vel moraliter alliciendo & movendo media propoſitione objecti, ut velit pro inſtanti B, quod noluerat pro inſtanti A ; vel etiam phyſice extrinſece prædeterminando: ut pluries docet Scotus loco citato, & habes plura de hoc ſupra Quæſt. 13. à num. 19.

Confirmatur *Concluſio* : Voluntas quæ non eſt libera & contingens in operando non eſt capax præcepti & obedientiæ ; ſed Chriſtus Dominus habuit voluntatem capacem præcepti etiam ut unitam, ergo &c. Et propterea Magiſter Lorca negavit rigoroſum præceptum in Chriſto domino circa ſuam mortem, & ingenue fatetur, ſolum in noſtra ſententia ponente hanc contingentiam poſſe ſalvari rationem præcepti & obedientiæ; non in ſua ponente neceſſitatem in actibus. Itaque cum voluntas influat in actus juxta ſuam libertatem, dicendum eſt tam actus beatificos quam alios quoſcumque voluntatis, Chriſti Domini fuiſſe ſimpliciter contingentes & nullatenus neceſſarios.

14 Dices : Chriſtum Dominum fuiſſe liberum quoad acceptationem præcepti, non autem illo ſuppoſito. Reſpondeo : Voluntatem debere eſſe liberam pro eo tempore quo obligat præceptum ; obligat autem non quando acceptatur, ſed quando inſtat tempus adimplendi ; Et tunc habuiſſe Chriſtum dominum actum liberrimum moriendi & voluntarie paſſum eſſe, conſtat ex Iſaiæ 39. *oblatus eſt, quia ipſe voluit* : Expende verbum *Oblatus*, quod non acceptationem præcepti, ſed rei præceptæ executionem aperte ſignificat, & in ea exhibenda ait Propheta, Chriſtum dominum libere operatum eſſe. Idem conſtat ex Ioan. 10. *Nemo tollit animam meam à me, ſed ego pono eam à me ipſo.* Ex quibus & ſimilibus locis colligunt Auguſtinus lib. 4. de Trinitate cap. 3. & alij PP. habuiſſe Chriſtum dominum poteſtatem ponendi & non ponendi vitam. Quod etiam ex impoſitione præcepti liquet.

Dices iterum : Quamvis Chriſtus dominus fuerit neceſſitatus quoad ſubſtantiam actus moriendi, potuiſſe tamen mereri in intenſione actuum, quibus ſe offerebat morti, & patienda eam tali tempore & ſub aliis hujuſmodi conditionibus, quæ non cadebant ſub præcepto. Hic modus dicendi eſt ſatis communis, duo vero continet, quæ ſunt omnino rejicienda. *Primum* in actu moriendi eſſe neceſſitatem, quod falſum hucuſque docuimus & amplius ſtatim declarabimus. *Alterum* in actu moriendi quoad ſubſtantiam nihil meruiſſe Chriſtum, quod valde deprimit ejus meritum. Et quamvis in ratione merendi quoad intentionem & circunſtantias non diſſentiamus ab his auctoribus, valde tamen diſſidemus in fundamento. Illi enim ideo exiſtimant, Chriſtum in hoc ſenſu mereri potuiſſe, quia dictæ circumſtantiæ præceptæ non erant ; ſed quatenus intelligendum ſit, infra dicemus. Nos autem admiſſo præcepto quoad omnia, ponimus contingentiam ſimpliciter & libertatem ſufficientem ad rationem meriti.

15 Dices tandem : Tam circa ſubſtantiam mortis quàm circa circumſtantias meruiſſe Chriſtum, quia licet ſtante præcepto, non potuerit non mori, fuit tamen in ejus poteſtate tollere obligationem præcepti, petendo ejus diſpenſationem à Patre, Et ita videtur explicandum quid ipſe dixit Math. 26. *Poſſum rogare Patrem meum & exhibebit mihi plus quam duodecim legiones Angelorum.* Ex quo ſic formatur ratio : Chriſtus poterat impedire ſuam mortem, & tamen, non poterat non mori, ſuppoſito præcepto, ergo poterat tollere præceptum, quod non aliter fit quam per diſpenſationem ſuperioris. Hæc eſt nova opinio P. Lugo diſp. 26. ſect. 7. & 8. ubi eam late probat ; Et quæ Velaſquez cap. 2. ad Philip. verſ. 9. num. 8. ipſi objecerat, diſſoluit. Mihi hæc ſententia nunquam placuit : habet enim multa inconvenientia : Nam ex ea ſequitur circa adimpletionem præceptorum naturalium, quæ ſunt indiſpenſabilia, nihil meruiſſe Chriſtum quoad ſubſtantiam, quam ſequelam hic auctor concedit, quod eſt potiorem partem meriti Chriſti domini de medio tollere: Sequitur etiam, non meruiſſe formaliter Chriſtum per actum obedientiæ, ſed per non petitionem diſpenſationis, quæ eſt mera negatio, aut per actum acceptationis præcepti cum propoſito non petendi diſpenſationem

nem

nem, quo facto non manebat liber. Denique rejicienda est hęc sententia: quia ex loco Matth. allegato nullo modo colligitur; & fugienda est novitas in re adeo gravi. Secundum nostra principia facile Respondemus, Christum potuisse rogare Patrem pro impedienda sua morte, quia etiam post præceptum contingenter illam amplectebatur.

16 Restat vero explicandum: Quomodo hæc duo cohæreant. Christum non potuisse non adimplere præceptum, & tamen libere adimpleviſſe, eadem difficultas est de actu Beatifico; quem tam à Beatis in patriâ quam à Christo domino libere & contingenter simpliciter elici cum Scoto asserimus; Et tamen nec à Beatis nec à Christo poterat non elici. Respondetur ex Scoto loco in 4. citato num 14. 15 & 16 aliam esse *contingentiam simpliciter*, *aliam omnimodam*. *Contingentia simpliciter attenditur ex parte cujuscumque causæ in suo ordine contingenter operantis*: ut si actus aliquis liber pendeat à Deo, Angelo & homine, respectu cujuscumque ex istis causis dicitur contingens simpliciter; & si habuerit determinationem ab vna causa, manebit cum absoluta contingentia respectu alterius. *Contingentia omnimodo sumitur per ordinem ad omnes causas quæ subordinatæ concurrunt ad effectum*; Vt autem effectus sit simpliciter contingens, sufficit procedere à voluntate contingenter in suo ordine operante; Et tunc voluntas in suo ordine operatur contingenter, cum à nullo inferiori determinatur scilicet qualitate vel habitu; determinari vero extrinsecè à causa prima sive per specialem assistentiam, ut accedit Confirmatis in gratia; sive per continuationem actus dilectionis ut in Beatis, sive per impositionẽ prȩcepti non est contra modum contingentiæ proprium causæ secundæ, cuius natura est moveri à prima prius agente in ordine perfectissimo; Vnde per illam motionem non tollitur contingentia, qui est modus operandi voluntatis creatæ, sed potius perficitur. Causa ergo superior scilicet voluntas divina causat effectum contingentem ponens *contingentiam simpliciter* non solum in effectu sed etiã in aliis causis inferioribus. Postea causæ inferiores agunt simpliciter libere & contingenter ut determinatæ à prima, licet effectus nõ sit omnimode contingens, quia non ex parte determinationis causæ superioris. Actus itaque voluntatis sic determinatæ contingens dicitur propter intrinsecam indifferentiam potentiæ, nec tamen potest voluntas illum non elicere: quia contingentia simpliciter tãtum respicit intrinseca ipsius potentiæ; at vero possibilitas vel posse simpliciter includit etiam extrinseca & quæcumque necessaria ad actionem. Vide quæ diximus supra Quęst. 9. circa impeccabilitatem Christi domini.

17 Objicies *primo* contra conclusionem: Christum dominum intuerî in Verbo prædefinitionem circa suos actus, & Deum velle, eum operari, nec se divinæ voluntati resistere debere aut posse, ergo necessario volebat. Respondeo: Intuitionem prædefinitionis in Verbo determinare voluntatem humanam Christi domini eo modo quo determinat præceptum jam intimatum: adimpletio enim voluntatis superioris, quomodocumque sit nota subdito, pertinet ad perfectionem obedientiæ: ut optime docet D. Thomas 2. 2. q. 104. art. 2. & 5. Quæ doctrina militat contra modos dicendi adversariorum, qui libertatem Christi domini volunt, salvari penes intensionem actuum vel circumstantias mortis, aut quia poterat petere à Patre dispensationem præcepti: Pertinet etiam ad plenitudinem scientiæ Christi domini cognoscere in Verbo, immo per scientiam infusam, Deum velle efficaciter omnes ejus operationes cum tali intensione & circumstantiis; & ut hæc voluntas adimpleatur (siquidem est efficax) absque revocatione vel dispensatione, ergo contra perfectam obedientiam Christi domini esset, prædicta omnia actu non exhibere, ut posset, etiamsi sub præcepto proprie dicto non caderent. Concedimus ergo, non minus fuisse determinatum Christum dominum ad intensionem quam de facto habuit in actibus, & ad non petendam dispensationem, quàm ad moriendum; cum autem præceptum vel voluntas Dei efficax cognita in Verbo sit extrinseca voluntati humanæ, & determinatio causæ superioris non necessitet, immo juvet nostrum modum intrinsecum operandi cum indifferentia; hinc est

nihil

nihil derogare contingentiæ suarum operationum. Vide quæ pluries diximus supra. Quæst. 13.

Objicies *secundo*: Voluntatem humanam Christi Domini regi specialiter à Verbo, ut non deficiat nec deficere possit circa materiam præceptorum, ergo necessario & non contingenter illa adimplet. Respondeo: falsum esse antecedens; non ex vi unionis nullã specialem causalitatem habet verbum supra actus voluntatis creatæ quæ non sit communis toti Trinitati ut sæpe diximus Quæstione 9. citata, Et docet Scotus 3.dist.17.num.4. Habet ergo se voluntas Christi domini circa suos actus, sicut voluntas aliorum beatorum vel confirmatorum in gratia.

De statu & actibus quibus meruit Christus Dominus.

NOtandum *primo* ex Scoto 3.dist. 18.num.5.Creaturam habere duplicem affectionem in voluntate, aliã *justitiæ*, qua vult justa & honesta; aliam *commodi*, qua vult bonum sibi conveniens & fugit disconveniens. Diciturque homo esse simpliciter in termino, cum habet omne quod ordinate potest appetere secundũ utrãque affectionem; Secundum quid vero esse in termino, cum tantum est satiatus secundum alteram. Igitur Christus dominus ab instanti suæ conceptionis beatus & perfectissime ultimo fini conjunctus erat termino secundum affectionem justitiæ: quia talem statum sequitur impeccabilitas; non tamen erat in termino secundum affectionem commodi: quia carebat gloria corporis, quæ est bonum conveniens ordinate appetibile, & secundum hanc rationem, quà non erat in termino, dici poterat & vere erat viator.

Nota *secundo* ex Scoto ibidem: radicem actualem omnis meriti (nam radix habitualis est gratia vel charitas) esse affectionem iustitiæ, idest amorem amicitiæ erga Deum: quia nullus actus potest habere primam rectitudinem, nisi qui est circa summum bonum; hunc actum sequitur affectio commodi vel amor concupiscentiæ erga ipsum Deum, volendo illi omnia bona convenientia: Ideo cum creatura, se diligit aut sibi bona optat: ut multa merita, beatitudinem &c. hi actus non sunt meritorij nisi procedant ab amore amicitiæ Dei, quo hujusmodi bona in Deum referuntur & appetuntur secundum ordinem divinæ voluntatis: nam illa optare ut sunt sibi commoda præcise, meritorium non est. Vnde peccatum Angelorum fuit actus primus amicitiæ inordinatus erga ipsos; ex quo sequuta est affectio commodi appetendo Beatitudinem contra Deum vel ejus voluntatem. Sic Scotus 2. dist.6.q.2.

18 Quinta conclusio: *Christus Dominus vere potuit mereri, fuitque in statu merendi.* Est de fide, & probatur: Christus dominus erat viator, quia non summe conjunctus summo Bono secundum affectionem commodi. Vnde poterat multa disconvenientia partis sensitivæ dolores, vulnera, abstinentiam &c. amplecti ex affectione justitiæ erga Deum, Qui actus procul dubio meritorij sunt, ergo &c.

19 Sexta conclusio: *Christus Dominus meruit per actus sensuum imperatos à voluntate rationali.* Est communis & patet ex dictis: Nam incommoda in sensibus tolerata possunt acceptari in ordine ad Deum, & ob finem honestum à voluntate imperari, ergo fuerunt meritorij in Christo domino sicut in aliis justis; Quomodo autem participent hujusmodi actus rationem meriti ex tractatibus de Bonitate morali, & Merito petendum est.

20 Septima conclusio: *Christus Dominus meruit per actus voluntatis rationalis portionis inferioris.* Est autem portio inferior ipsa voluntas tendens in objecta bona moraliter vel secundum se vel cum respectu ad Deum. Pro cujus intelligentia Nota: non esse idem partem superiorem hominis scilicet rationalem & partem inferiorem sive sensitivam cum portione superiori & inferiori: nam secundum omnes Theologos in parte sensitiva non est distinctio portionum, sed tam portio inferior quàm superior ponenda est in parte rationali. Est ergo portio superior intellectus quatenus judicat de rebus æternis secundum regulas æternas & voluntas ut fertur per suos actus in objecta æterna; portio autem inferior est intellectus judicans & voluntas volens objecta creata. Colliguntur hæ descriptiones ex Scoto 3.

tota

tota dist. 15. & 2. dist. 24. quas ille accepit ab Augustino 12. de Trinit. cap. 2. 4. & 14. Vnde constat portiones non distingui secundum potentias sed secundum diversa officia vel actus earumdem potentiarum. Sciendum præterea est, portionem superiorem: ut patet ex Doctore dicta dist. 15. n. 10. sumi stricte & late; stricte sumpta includit intellectum & voluntatem ut habent pro objecto ipsum Deum vel aliquid intrinsecum Dei; late vero accepta includit easdem potentias ut versantur circa creaturas, relatas tamen in ordine ad Deum, vel si mavis circa Deum connotando in obliquo aliquid creatum. Hæc subdivisio potest etiam portioni inferiori applicari, quæ tunc stricte accipitur cum versatur circa objecta creata, non referendo ea in bonum aliquod divinum: ut oblatio propriæ vitæ ob incolumitatem Reipublicæ à Forti Politico facta, est actus portionis inferioris; Eadem vero portio late accepta tendit in objecta creata cum relatione ad Deum, Et concedit cum portione superiori late etiam sumpta, nisi quid respectu portionis superioris objectum formale specificans est increatum, extrinsecum vero & connotatum creaturæ, quod contra est respectu portionis inferioris. Docet etiam Scotus loco citato, tam actus speculativos quam practicos ad utramque portionem pertinere posse.

Quomodo in utraque harum portionum possit esse peccatum? propriis locis examinatur. Nunc pro re præsenti breviter dico: In portione superiori stricta peccatum esse posse: ut cum quis negat Trinitatem divinarum personarum, vel odio habet Deum, si talis actus admittitur ut possibilis. Similiter in superiori & inferiori portione large sumptis peccatum reperitur: ut cum quis tenetur diligere Petrum propter Deum, nec diligit. De inferiori portione stricte sumpta est aliqua difficultas, sed dicendum, esse in ea capacitatem ad peccatum, sicut ad omnes differentias intra genus moris: verbi gratia cum quis cognoscit secundum regulas rationis naturalis largiri debere eleemosynam & non largiatur; Non tamen largitio esset meritum: quia supponimus nullo modo procedere ex charitate, quod intellige in ordine ad primum supernaturale; An vero hujusmodi actus boni moraliter sint aliqualiter impetratorij? disputatur tractatu proprio de Merito.

Vocantur hæc portiones ab Apostolo variis nominibus. *Homo interior & exterior* 2. ad Corinth. 4. *Homo animalis & spiritualis* 1. ad Corinth. 2. *Imago terreni & Cœlestis* ibid. cap. 5. *Homo vetus & novus* ad Ephesios 4. Appellantur etiam ab Augustino 12. de Trinitate capit. 1. *Vir & mulier.* Locum adducit Scotus 2. distin. 42. quæst. 4. numer. 14. Et plenius Magister Sententiar. 2. distin. 24. capit. *Itaque ut breviter.* Dicuntur etiam *Homo simpliciter & secundum quid.* Quæ loquutio sumpta est etiam ex Apostolo cum ait: *Non quod volo bonum, hoc facio; sed quod nolo malum, hoc ago; Si autem quod nolo, illud facio, jam ego non operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Vbi Aperte docet, Hominem id velle, nolle, aut operari simpliciter, quod vult secundum superiorem portionem. Hi omnes loquendi modi ad intelligentiam scripturarum, & quatenus deserviant præsenti difficultati, diligenter observandi sunt. His sic præfatis, Conclusio apposita communis est & probatur: Christus dominus per actus inferioris portionis acceptavit, imo imperavit jejunia, orationes & multa corporis incommoda, etiam ipsam acerbissimam mortem, quæ omnia voluit secundum affectionem justitiæ, ergo omnibus illis meruit.

Objices. Christus dominus non potuit mereri secundum illam portionem, secundum quam non erat viator; sed non erat viator secundum portionem inferiorem assignatam: aliàs potuisset deordinari in aliquo ejus actu, quod est impossibile: nam voluntas perfecte Beata secundum portionem superiorem (id est secundum partem rationalem ut respicit Divina) est simpliciter impeccabilis secundum omnem suum actum tam inferioris quam superioris portionis. Hac ergo possibilitate ablatâ aufertur ratio meriti: quia in eodem instanti in quo

aliquis meretur, potest saltem in sensu diviso demereri. Respondeo: Christum Dominum secundum portionem inferiorem fuisse in termino quoad impeccabilitatem, non tamen quoad impossibilitatem merendi. Ratio est: quia ad impeccabilitatem sufficit, non posse deordinari in actu aliquo secundum portionem inferiorem: Si enim hoc posset; & quo ad superiorem portionem deordinaretur: nam si voluntas se avertat à Deo virtualiter avertendo se ab aliquo necessario ad vltimum finem, etiam avertit se ab vltimo fine; Ad meritum autem sufficit, non esse coniunctum operantem vltimo fini, quantum coniungi potest secundum affectionem commodi, unde provenit possibilitas ad patiendum multa incommoda, quæ secundum affectionem justitiæ amplectatur.

Dices ergo etiam Beati, qui secundum affectionem justitiæ desiderant nostram salutem, mereri possunt. Respondeo: deesse operibus Beatorum conditionem operantis scilicet rationem viatoris: Beati enim sunt simpliciter in termino, non autem Christus Dominus secundum affectionem cõmodi, ut dictum est. Constat autem ex hac conclusione, meruisse Christum Dominum per actus omnium virtutum moralium, quæ omnes pertinent ad perfectionem portionis inferioris.

22 Octava conclusio: *Christus Dominus potuit mereri & de facto meruit per actum Beatificum, quo fruebatur Deo clare viso.* Tenet expresse Scotus 3. dist 18. num. 9. quamvis hanc viam appellet difficilem, & partem negativam non improbet, ut advertit Philip. Faber disp. 44. cap. 3. Sequuntur Antisiodensis, Gabriel, Maior, Almaynus, Capreolus, qui & ait, esse sententiam D. Thomæ. Omnes istos citant & sequũtur Cavellus, in Scholio & Pitigianus dicta dist. 18. art. 3. Probatur conclusio ex Doctore: omnis actus acceptatus à Deo tanquam bonus & laudabilis pro quo velit aliquid retribuere vel ipsi elicienti vel alteri, est meritorius; sed quilibet actus Christi Domini pertinens ad superiorem portionem etiam Beatificus quo Deo fruebatur, potuit à Deo acceptari, ergo &c. minor probatur: nam in hujusmodi actibus reperiuntur omnes conditiones bonitatis & aliæ ex parte actus requisitæ ad meritum, & solum potest dubitari de conditione operantis: sed hæc non deficit Christo Domino: ex quo enim non fuit simpliciter in termino, potuit Deus omnes ejus actus acceptare, etiam secundum illam portionem quæ iam erat in termino: Cujus ratio est, quod conditio viatoris non est intrinseca actibus, sed tantum supponitur ex parte principij; Nec minus dicuntur operationes viatoris quæ procedunt à potentijs in termino constitutis, quam ab alijs nondum vnitis cum vltimo fine secundum omnem rationem. Et hoc argumentum probat etiam de facto: Si enim nulla conditio deficit actui beatifico Christi Domini, ut acceptari possit à Deo tamquam meritum, nullus Theologorum negabit, eum de facto fuisse meritorium; Nec solum asserimus, meruisse per actum beatificum, vt tendebat in Deum, sed etiam ut terminabatur ad objecta secundaria visa in Verbo: ut ad Matrem, Discipulos & amicos propter Deum dilectos; Imo per ordinem ad hujusmodi objecta secundaria docet Scotus ibidem num. 10. in fine, fuisse actum beatificum Christi Domini maxime meritorium.

Recentiores communiter assignant meritum, vel in alio amore distincto à beatifico sequente scientiam infusam; quem etiam nos libenter admittimus; vel in extensione amoris beatifici ad diligendum Deum quoad bona ejus extrinseca. De quibus opinionibus vide Lorcam disp. 74. & Lugo disputat. 27. Nec enim militant contra nos: cum potius pauciores actus meritorios ponant in Christo Domino.

Operationes Christi Domini indiguerunt gratia habituali & acceptatione Diuina, ut essent meritoriæ?

23 NOna conclusio: *Gratia habitualis necessaria fuit Christo Domino de potentia ordinaria, ut posset mereri.* Colligitur ex principijs Scoti supra appositis. Illam tenent Bonaventura,

tura, Durandus,& alij, quos vide apud Suarez disp.39.sect.1. Probatur: Vnio hypostatica non facit naturam humanam iustam, sanctam, & rectam intrinsece: nam ex vi unionis tantum est subsistens in Verbo, imo poterat assumi in peccato existens: Quæ omnia sufficienter probata manent ex tota quæstione 9. ergo de lege ordinaria omnes actiones Christi Domini absque gratia habituali essent ordinis naturalis, & nullam congruitatem habentes ut acceptarentur, nisi illam quæ eis accederet ex supposito Divino quod naturam humanam sustentaret; careret tamen congruitate requisita ad meritum scilicet procedere à natura intrinsece grata; licet possent acceptari de potentia absoluta, eo modo quo actiones hominis in puris naturalibus: ut docet Scotus 1. dist.17. q.3 .n. 29. & tunc essent meritoriæ de condigno, quamvis talis congruitas eis deficeret, quia condignitas formaliter consistit in acceptatione passiva.

24 Decima conclusio: *Actiones humanæ Christi Domini non obstante circumstantia suppositi Divini, indiguerunt acceptatione Divina & per illam constitutæ sunt in ratione meriti de condigno.* Scotus 3. dist.19.num.7. omnes ejus discipuli & alij auctores apud Cavellum in Scholio. Probatur aperte ex principijs Doctoris: Opera humanitatis Christi Domini erant creata, & ex natura sua non poterant obligare Divinam voluntatem ad conferendum præmium: ut in universum supra probatum est; Nec quoad hoc habent diversam rationem actiones humanitatis Christi Domini ab alijs: nam circumstantia suppositi non pertinet ad rationem causandi, & solum potest tribuere congruitatem, ergo &c. Confirmatur: Christus Dominus habet modo plerosque actus, per quos in hac vitâ merebatur; sed nulla potest assignari sufficiens ratio, cur non mereatur per illos de facto, nisi pactum & acceptatio Divina, ergo &c. Imo pactum satis exprimitur in Sacris litteris: ut Isaię 53. *Si posuerit pro peccato animam suã, videbit semen longæuum, & voluntas Domini in manu eius dirigetur.*

Obijcies *primo* ex Vasquez disp. 5. cap.6. pro opinione oppositâ quæ est communis Thomistarum: Sequi ex nostrâ, non meruisse Christum Dominum Patribus antiquis: cum pro illis non intervenerit pactum inter Deum & ipsum Christum. Respondeo: Sufficere acceptationem Dei cum prævisione operum Christi, nam licet inter nos ratio justitiæ plerumque oriatur ex mutuo consensu; tamen justitia inter nos & Deum tota originatur ex ejus acceptatione, qua sicut potuit acceptare merita Christi præcisa, ita potuit unire pactum cum Patribus antiquis nomine Christi venturi. Quod pactum mihi dubium non est innotuisse Patriarchis & viris primatibus veteris legis: Vnde ait Paulus ad Hebræos: *Prætulisse Moysẽ opibus Ægiptiorum improperium Christi.*

Obijcies *secundo*: Peccatum Adami absque pacto potuit nocere toti posteritati, ergo minus efficax fuit meritum Christi Domini, si indiguit pacto, ut nobis prodesset. Respondeo negando antecedens. Imo hoc confirmat nostram conclusionem: Nec enim peccatum Adami omnibus hominibus nocuisset, nisi ex pacto caput morale nostrum constitutum fuisset.

Si meritum Christi Domini fuerit infinitum?

DIfficultas est de merito Christi Domini formaliter sumpto, idest considerato secundum esse morale: nam in genere entis constat fuisse finitum: actio enim mediâ quâ Christus merebatur verbi gratia dilectio, est quid creatum & à principio limitato procedens.

25 Sit vndecima conclusio: *Actiones Christi Domini non fuerunt infinitæ in genere moris aut meriti, seclusa Divina acceptatione*, ita Scotus 3. dist. 19. num. 4. & 7. Et licet aliqua argumenta Doctoris videantur solum excludere infinitatem in genere entis, tamen reverà præcipuum ejus assumptum est, excludere infinitatem in valore: argumentatur enim contra opinionem D. Thomæ relatam superius num. 2. quæ non in entitate sed in valore infinitatem agnoscit. Probatur *primo* conclusio: Actus meritorius Christi Domini etiam cum omnibus respectibus ad Verbum est finitus & limitatus, tum quia procedit à principijs limitatis scilicet voluntate humana & gratiâ, tum quia est in specie morali determinata contractus per intrinsecã

differentiam ipſum determinantem & limitantem, ergo abſolute in eſſe meriti eſt finitus.

Reſpondent aliqui : Suppoſitum Verbi influere in actiones meritorias Chriſti Domini ſecundum eſſe morale. Sed contra : quia ſuppoſitalitas non eſt ratio agendi ; & in præſenti reperitur peculiare inconveniens: quia tribueretur Verbo aliqua actio ad extra quæ non eſſet communis toti Trinitati ; Admiſsa tamen influentiâ ſuppoſiti Divini in actiones meritorias Chriſti, adhuc probatur, non tribuere ipſis infinitum valorem: quia quatumcumque principium *quod* ſit infinitum, ſi agit per principium *quo* vel *formale* finitum, producet effectum finitum : intenſio enim effectus principio *quo* commenſuratur, ſicut ignis operans per calorem ut quatuor non producet calorem ut ſex : Item actus eſſentialiter dependens à cauſa creatâ, etiam ſi concurrat cum ea cauſa increata, eſt finitus, ut patet inductione, ergo cum Verbum operetur iuxta menſurã gratiæ Chriſti, quæ eſt finita, non poteſt tribuere operibus infinitum valorem.

Probatur *ſecundo* concluſio : quicumque reſpectus, quem actus meritorius Chriſti Domini dicit ad perſonam Verbi, eſt finitus : quia licet habeat terminum infinitum, inhæret tamen ſubiecto finito, ſicut vnio Hypoſtatica licet terminetur ad Verbum eſt finita: quia inhæret naturæ. Dices: quamvis quidquid habet actus intrinſece ſit finitum etiam in genere moris; habere tamen quamdam æſtimationẽ moralem propter perſonã Verbi, quæ Deificat naturam humanam, & tribuit illam infinitatem ejus operibus ; ſic Suarez diſput. 4. ſection 4. & Vaſquez diſputat. 5. & 6. Sed contra : ergo actus nihil habet intrinſecum abſolutum aut reſpectivum, quod finitum non ſit ; & æſtimatio illa tantum erit extrinſeca quædam acceptatio, de qua concluſione ſequenti: quia neque ex perſona, nec ex vnione, neque ex humanitate ſanctificata aliquid in actum derivatur, quod illum intrinſece infinitum reddat ; Si autem contendas æſtimationem debere dici intrinſecam actibus modo quodam morali, quia licet phyſice ſit extrinſeca, conſequitur tamen connaturaliter ad opera Chriſti Theandrica, quæ propter dignitatem Suppoſiti non indiget nova acceptatione. Contra eſt: quia quodlibet opus creatum Deus libere acceptat, ut diximus ſupra ; Et licet concedamus acceptare neceſſario ex ſuppoſitione opera Chriſti, non tenebitur tribuere illis æſtimationem infinitam : cum quidquid reperiatur in entitate finitum ſit.

Et confirmatur totum hoc: quia ipſi aduerſarij concedunt actus Chriſti Domini non eſſe infinitos in bonitate morali, ergo neque in genere meriti : patet quia bonitas moralis augetur ex circumſtantijs, ergo ſi circumſtantia perſonæ non poteſt tribuere actibus infinitam bonitatem, nec tribuit infinitum meritum. Alias probationes vide apud Doctorem à num. 4. & Pitigianum ibidem art. 1.

26 Obijcies *primo* cum D. Thoma & ejus ſequacibus q. 1. art. 1. auctoritatem Clement. VI. extravagante *Vnigenitus* de pœnitentijs & remiſſionibus docentis expreſſe : Chriſtum Dominum ſuis meritis & ſatisfactionibus adquiſiviſſe infinitum theſaurum hominibus ; Et unam guttam ſanguinis ejus fuiſſe ſufficientem ad perfectam Redemptionem noſtrã propter vnionem ad Verbum. Reſpondeo concedendo totum : Nec enim definit Pontifex, actus ipſos in ſe ſpectatos habere intrinſecum valorem infinitum; ſed mereri infinite, quod verum eſt de actibus acceptatis ; Illa autem verba *propter unionem ad Verbum* non ſignificant cauſam formalem, ſed fundamentalem & ex congruentia ; imo infallibilem & neceſſariam de lege ordinaria, Sicut quando fatemur, Deum deſcendiſſe de Cœlis propter noſtram ſalutem, dictio *propter* non denotat cauſalitatem eſſentialem in aliquo genere, ſed motivum congruentiæ, & infallibile ſuppoſito decreto.

Obijcies *ſecundo* : Circumſtantia ſuppoſiti tribuit bonitatem & malitiam actui, ut circumſtantiæ objecti, finis, & aliæ : quare actio Dei eſt Divina, Angeli Angelica &c. ergo ſuppoſitum Divinum tribuit valorem actionibus Chriſti non finitum, cum ſuppoſitum ſit infinitum, ergo tribuit infinitum valorem. Vel ſic formatur argumentum : quò perſona quæ meretur eſt dignior, eò meritum eſt maius, ergo meritum perſonæ infinitæ eſt infinitum. Reſpondeo circumſtantiam perſonæ

ſonæ (& loquimur in præſenti abſtrahendo ab hoc quod ſit vel non ſit cognita & habeat rationem objecti) nec tribuere actui bonitatem intrinſecam ſecundum gradus entitativos quia poteſt Angelus vel homo imperfectior elicere actum amoris perfectiorem cũ intenſiori gratia ; nec valorem : quia acceptabilitas actus principaliùs eſt à gratia quàm à natura & per conſequens quàm à ſuppoſito creato: Vide Scotum 1. diſt.17. q.3. num.27. Perſona autem Divina non merebatur ut Divina nec ut infinita : quia ratio meriti dicit ordinem ad ſuperiorem, apud quem quis meretur, ergo ſolum merebatur Chriſtus ut homo, nec ullo ex capite poterat mereri infinite.

Objicies *tertio* : Peccatũ abſque pacto aliquo validum fuit ut damnaret totum genus humanum, ergo & meritum Chriſti citra acceptationem habet ſimilem valorẽ ut ſalvet, ne minoris efficaciæ ſit quam peccatum. Reſpondeo : tam actum peccati quàm meriti, ſecluſo pacto vel acceptatione eſſe convenientem vel diſconvenientem naturæ rationali, & bonum vel malum moraliter ; formalis autem ratio demeriti & obligatio ad pœnam æternam non coniungitur cum actu peccati ante legem Dei ; nec meritum vitæ æternæ exiſtit in actu bono moraliter ante acceptationem. Vnde conſtat, æqualiter hos actus quoad efficaciam comparari, idque docet Scotus ſupra diſt. 19. num. 14. de quo in tractatibus de gratia & peccatis.

27 Duodecima concluſio : *Opera meritoria Chriſti Domini etſi ex natura ſua nullam infinitatem, immo nullum valorem meriti habuerint ; Nec de facto applicata fuerint efficaciter niſi ſolis electis; tamen acceptatione Divina ratione circumſtantiæ ſuppoſiti fuerunt infinite meritoria & acceptata ſunt pro infinitis hominibus, ſi exiſterent, ut ſufficientia ad præmium omnium illorum & redemptionem à peccato*: Docet expreſſe Scotus dicta diſt. 19. num.7. ubi dicit, merita Chriſti Domini ratione operantis & ob circumſtantiã perſonæ habere congruitatẽ ut accepentur extenſive pro infinitis. Et diſt.13. q.4. num.9. monet, in commendatione Chriſti Domini potius eſſe excedendum. Et hinc ſumitur fundamentum concluſionis : nam in prædicta acceptatione pro infinitis extenſivè quoad ſufficientiam nulla involvitur repugnantia, & congruitas ex parte ſuppoſiti ſecundum æſtimationẽ moralem negari non poteſt, ergo aſſerendum eſt, de facto ita Deum acceptaſſe : ſicut alia omnia facit quæ pertinent ad Chriſti Domini dignitatem.

Objicies *primo* : Ergo meritum Chriſti Domini formaliter fuit infinitum : quia conſtitutivum formale meriti eſt acceptatio. Reſpondeo concedendo ſequelam ; Dummodo non dicatur, opera Chriſti Domini habuiſſe infinitam diligibilitatem aut rectitudinem moralem; Aut acceptationem pro infinitis fundari in valore meritorio antecedẽter reperto in operibus : fundatur enim in congruentia ex circumſtantia perſonæ, quæ eſt omnino extrinſeca ipſis actibus.

Objicies *ſecundo* : Præmium correſpondens meritis Chriſti Domini de facto eſt finitum : cum nec homines infiniti ſalventur, nec infinita peccata remittantur, ergo etiam meritum fuit finitum, quod eſt correlativum præmij. Reſpondent aliqui, peccatum eſſe infinitum malum, ſimiliter & pœnam pro ipſo debitam, & ideo ejus remiſſionem eſſe præmium infinitum. Sed contra eſt *primo* : quia in hoc ſenſu etiam noſtris operibus correſpondet præmium infinitum ; omnes autem Theologi agnoſcunt in merito Chriſti Domini excellentiam aliquam ſpecialem, quam in preſenti inquirimus. *Secundo* : Peccatum ſolum habet infinitatem extrinſecam, ut actus beatificus poteſt dici infinitus quia terminatur ad objectum infinitum : nam ratio conſtitutiva peccati vel eſt privato rectitudinis vel tendentia in objectum diſſonum rationi, vel relatio difformitatis cum lege aut natura rationali ſecundum varias opiniones ; nec poteſt habere maiorem malitiam, quàm ejus contrarium vel cõtradictorium haberet bonitatis, quæ omnino eſt finita, ergo non ſufficit hujuſmodi infinitas, ut remiſſio peccati dicatur abſolute infinitum præmium : Vide Scotum dicta diſt. 19. num 13. dicendum ergo eſt, de facto nullum præmium infinitum correſpõdere meritis Chriſti Domini quoad efficaciam, ſed acceptata eſſe ejus opera pro infinitis ſyncathegorematice : quatenus enim multiplicarentur homines aut peccata, merita Chriſti

Domini ut de facto acceptata sunt, pro illis sufficerent. Qua ratione meritum Christi Domini excedit quodvis aliud puræ creaturæ, & satisfacit superabundanter, habetque omnia alia, quæ communiter illi tribuunt SS. PP.

Objicies *tertio*: Meritum formaliter cõsistit in relatione acceptationis passivæ; sed hæc relatio est finita, ergo &c. Respondeo: metaphysice loquendo nihil esse infinitum in illo actu etiam ut extrinsece denominato: Cæterum cum tota ratio meriti pendeat ex acceptatione Divina, dedit illis actibus infinitum valorem acceptando eos pro infinitis. Vnde patet, quomodo vnum meritum sit maius alio: cum relatio acceptationis passivæ in se considerata non sit maior aliâ. Item quomodo detur vere à parte rei meritum. Ad hoc enim sufficit, Deum vere & realiter acceptare. Tandem cur alia accidentia reperta in Christo Domino nullam habeant infinitatem ex circũstantia personæ: quia nimirum deficit illis ratio infinitatis, quæ est acceptatio.

Conditiones quæ requiruntur ad rigorosam satisfactionem.

NOta: satisfactionem in communi sumptam esse solutionem alicujus debiti. Quæ dividitur iuxta multiplex debitum: Est enim debitum præcepti, cui satisfacimus illud implendo; Promissionis vel alterius contractus, cui debito satisfacimus stando promissis, vel his quæ conventa sunt; Beneficij accepti, cujus satisfactio est rependere aliud æquale; Nocumenti & iniuriæ vel offensæ, cum quis læditur vel offenditur, etiamsi nihil damni patiatur, huic debito satisfacit qui reddit bonum æquivalens damno illato, vel exercendo ita gratum personæ offensæ, ac displicuerat ipsa offensa. De hac satisfactione est sermo in præsenti.

Conditiones ad rigorosam satisfactionem requisitæ colliguntur ex Scoto sic illam definiente 4. dist. 15. q. 1. num. 3. *Est redditio voluntaria æquivalentis aliàs indebiti*, *prima* conditio est ut satisfactio sit redditio: nec enim est absoluta datio, sed supponit aliquid præcedens, cui commensuratur: *Secunda* est, esse voluntariam: quia qui offendit, habuit voluntatem deordinatam erga eum quem offendit, & ideo per affectum debet ad personam conuerti: alias non satisfacit, etiam si pœna ab eo exigatur, sed satispatitur ut in inferno. *Tertia* ut reddatur ęquivalens: nam est actus iustitiæ, idque indicatur per particulam *satis*. *Quarta* ut fiat ex aliàs indebitis: quod enim ratione alterius debiti redditur, illi debito correspondet, cui secundum justitiam commensuratur. Tota hæc doctrina desumpta est ex Anselmo lib. *Cur Deus homo* cap. 19. & 20.

Aliæ conditiones adduntur communiter. Sit ergo *Quinta*: ut satisfactio sit ex proprijs: nam aliàs satisfaceret ille, cujus essent bona, quibus fit satisfactio, non vero ille qui reddit, maxime si bona essent ipsius creditoris. Hæc conditio includitur in illa particula Scoti *voluntaria redditio*: nemo enim iuste reddit alteri quod alienum est; nec dicitur reddere creditori, ut vere tali debito satisfaciat, quod debet alio titulo. *Sexta*, ut qui satisfacit sit eadẽ persona, quæ offendit: nam in offensa præcipue consideratur inordinatio personæ ad personam. Hæc etiã explicatur optime à Scoto per particulam *voluntaria redditio*, ut eam cum ipso intelleximus. *Septima* condito est, talem esse satisfactionem, ut creditor non possit illam non acceptare: licet enim possit solutionem vel compensationem non admittere, nequit tamen jus & debitum retinere, quod illo etiã invito per redditionem æquivalentis cessabit. Vnde constat Scotum expressisse hanc conditionem per illam particulam *æquivalentis*.

Satisfactio Christi Domini ex natura sua secluſa acceptatione non fuit ex toto rigore justitiæ.

SUppono satisfactionem debitã præcepto & promissioni posse reddi Deo non solum à Christo, sed à quovis homine exequente quod Deus præcipit; aut implente quod ipse Deo promisit: Ad hujusmodi enim satisfactiones non requiruntur tot conditiones, quot ad satisfactionem pro iniuria vel offensa. Inquirimus ergo: An opera meritoria Christi Domini fuerint etiam satisfactoria pro nostris peccatis adeò perfecte, ut nec de potentia absoluta potuerit Deus illa non accepta-

re

re pro infinitis personis, iniurijs, & pœnis sincathegorematice, secludendo quãcumque gratiam vel acceptationem.

28 Sit tertia decima conclusio. *Satisfactio Christi Domini ex natura sua secluſa acceptatione non fuit ex toto rigore iuſtitiæ.* Hanc tenent Scotistæ omnes cum Doctore dicta dist. 19. & 4. dist. 15. q. 1. num. 3. Vbi licet eam expresse non tradat, aperte docet principia, unde necessario infertur. Sequuntur Durandus, Gabriel, Almaynus, Ioannes de Medina & alij apud Pitigianum q. 20. art. 6. Prius autem quam ad probationem accedamus oportet falsa aliorum fundamenta breviter reijcere. Primo ergo aliqui probant satisfactionem Christi Domini non fuisse rigorosam; quia ejus meritum non fuit infinitum; sed hoc gratis dicitur: cum peccatum ut iam advertimus, nullam infinitatem intrinsecam habeat: quod si ob personam offensam habet infinitatem extrinsecam, eam etiam habent merita Christi Domini ob circumstantiam personæ satisfacientis.

Dices: Non futuram satisfactionem sufficientem absque infinitate intrinseca, si hominum peccata in infinitum augerentur. Respondeo: Absque infinito valore intrinseco posse Christum Dominum satifacere pro infinitis, & actiones ejus habere infinitatem synchatheogorematice; quia erat satisfactio capitis; Et sicut peccatum Adami ob eamdem rationem capitis moralis sufficiens fuit ad inficiendos infinitos homines, si essent; sic satisfactio Christi Domini omnibus sufficeret, etiamsi non sit secundum se & simpliciter infinita, sicut non erat simpliciter infinitum peccatum Adami. Cujus rei ultima ratio est, quod utrumque pendet ex institutione Divina.

Alia probatio inefficax est: Inter Deum & hominem non reperiri rigorosam justitiam; quod à nobis supra num. 8. improbatum est. Similiter reijcitur, quod alij ex Aristotele afferunt: non posse eamdem personam esse quæ satisfaciat rigorose & cui fiat satisfactio. Nam neque ex natura justitiæ commutativæ, quæ est ad alterum id repugnat, secundum diversas naturas: licet enim Christus Dominus non sit alter à Deo, habet tamen naturam alteram à Divina, quod sufficit ut idem sit offensus & satisfaciens: sicut ut idem sit subiectus & æqualis Patri. Nec auctoritas Philosophi hic habet locum: cum unionem hypostaticam duarum naturarum ignoraverit. Et licet 5. Ethicorum in fine videatur agnoscere justitiam inter irascibilem & concupiscibilem ex una parte & rationem ex alia, loquitur improprie & late: ubi enim est tantum una voluntas, non est diversitas dominij, nec offensa proprie dicta, ac proinde nec satisfactio.

29 Vnicum vero & verum fundamentum est: quod satisfactioni Christi Domini absque acceptatione consideratæ deficiunt fere omnes conditiones requisitæ ad propriam & rigorosam satisfactionem: Deficit enim in primis æquivalentia inter debitum & solutionem: nam pœnæ pro peccatis debitæ sunt æternæ, satisfactio Christi Domini temporalis, ergo &c.

Dices: Pœnam, quam Christus Dominus passus est, fuisse infinitam ob circumstantiam personæ patientis, & ideo æquivalere pœnis pro peccatis debitis. Sed contra: Nam dolores Christi Domini entitative erant finiti: quia habebant causas effectivas finitas, & in subiecto finito recipiebantur; Si autem propter circumstantiam personæ dicendi essent infiniti in entitate, omnes ejus dolores fuissent æquales, cujus contrarium docent omnes Patres; Si autem intelligatur, in ratione valoris fuisse infiniti pretij. Hoc iam impugnatum manet: cum reiecimus infinitatem meritorum Christi ex natura rei. Adde: Christo Domino collatum fuisse gaudium, & gloriã Resurrectionis, dotes corporis; Nominis exaltationem, quæ propter eumdem respectum personæ possunt habere rationem præmij infiniti. Tandem æqualitas solum potest esse inter res ejusdem ordinis, opera autem Christi Domini secluſa acceptatione non sunt formaliter meritoria nec satisfactoria, ergo nec dici possunt æqualia.

Secundo deficit illa conditio: quod satisfactio *sit ex aliàs indebitis*: Poterat enim Deus exigere à Christo Domino ex justitia titulo creationis oblationem vitæ suæ in sacrificium, non pro nobis sed in testimonium divini Dominij vitæ & mortis; Idem autem videtur: posse exigi ex justitia, & actu deberi, ad tollendam rigorosam satisfactio-

factionem. *Tertio* deficit illa conditio *ex bonis proprijs*, quæ ſcilicet nullo modo ſint creditoris: Nam actiones ſatisfactoriæ Chriſti Domini magis erant Dei, non ſolum quia erant humanæ & creatæ: Chriſtus enim in quantum homo ſatisfecit; ſed etiam quia gratia habitualis, auxilia & ipſa unio hypoſtatica quomodocumque pertineat ad principium operum; erant gratis collata, ergo ſatisfactio fuit ex bonis creditoris, & non rigoroſa.

Dices: Hæc omnia Chriſto Domino connaturaliter eſſe debita & ideo propria ipſius. Reſpondeo: Hoc iam firmis fundamentis eſſe refutatum, non ſolum de gratia vnionis, quod de ſe patet, ſed de donis ſupernaturalibus, unione ſuppoſitâ. Et quamvis aſſumptum concederemus: illa dona quæ Chriſto Domino ſunt debita, etiam ſunt bona creditoris, quod obſtat ſatisfactioni de rigore juſtitiæ.

Dices: Actiones illas peculiari ratione eſſe Verbi quam Patris & Spiritus Sancti; Et ideo Verbum medijs illis potuiſſe ſatisfacere. Sed contra: quia Verbum nihil habet peculiaris activitatis circa has actiones, quod non ſit commune toti Trinitati, ergo ſolum poteſt illi tribui ultima denominatio; quod ſi illud peculiare ſit valor actionis, hic non eſt ab humanitate, ergo à Verbo ut perſona Divina; ſed hac ratione eſt creditor, ergo &c. Nec poteſt dici, Verbum ut ſubſiſtit in natura humana eſſe debitorem: quia illa reduplicatio ut ſubſiſtit in natura humana, vel reduplicat rationem perſonæ infinitæ, & ſic includit creditorem, vel non reduplicat, qui eſt verus ſenſus & tenendus: Verbum enim in natura humana non poteſt ſubſiſtere ſubſiſtentia infinita, ergo non poteſt in quantum Deus habere aliquid ſpeciale circa illas actiones.

Quarta conditio deficiens eſt: *Eãdem eſſe perſonam ſatisfacientem cum ea quæ offendit*: licet enim poſſit aliquis precibus avertere pœnam ab alio, non tamen ſatisfaceret de rigore juſtitiæ niſi pro ſe ipſa: iuxta illud Ezechielis 18. *Filius non portabit iniquitatẽ Patris, & Pater nõ portabit iniquitatem filij, ſed anima quæ peccaverit, ipſa morietur.* Nec eſt verum, teneri creditorem ad acceptandam cõpenſationem à quocumque offeratur, niſi in alijs debitis, quæ non ſunt offenſæ aut iniuriæ: ut patet ex dictis & optimo docet Vega in Tridentinum lib. 7. cap. 9.

Dices: Chriſtum Dominum ob rationem capitis ſatisfacere nomine offenſoris nõ aliter ac ſi ipſe eſſet. Confirmatur: quia cum ſatisfactio Chriſti Domini fuerit infinita, potuit auferre omnem ordinationem naturæ; Nec eſt limitanda iuxta leges aliorum contractuum humanorum. Reſpondeo: Satisfactionem Chriſti Domini non fuiſſe ſatisfactionem capitis ex natura rei, ſed tantum ex ordinatione Divina; & iam interceſſiſſe liberalitatem contrariam rigori juſtitiæ. Ad confirmationem, admiſſâ infinitate de qua iam dictum eſt; Dico adhuc liberum fuiſſe Deo pœnas exigere à peccatoribus: Aliàs ſi purus homo pateretur in æternum pœnas debitas omnibus peccatis omnium hominum, ſatisfaceret pro illis ex rigore juſtitiæ; Et ponamus pati non ſolum pœnas æquales ſed ſuperexcedentes, adhuc alij homines eſſent debitores, niſi conſtitutus eſſet caput omnium, quæ conſtitutio pendet à miſericordia creditoris.

Denique deficit quinta conditio: ſcilicet creditorem non poſſe non acceptare ſatisfactionem: Conſtat enim ex noſtris principijs, actum Dei acceptantis eſſe liberum, etiam ſuppoſitâ unione & gratia habituali. Nec reperiri inter iſta neceſſariam aliquam connexionem. Quod ſi dicas: Voluntatem Divinam non potuiſſe velle contrarium voluntati humanæ Chriſti Domini offerentis illam ſatisfactionem, ut acceptaretur. Contra eſt, quod potuit Chriſto Domino placere aliquid ſub una ratione affectu inefficaci, quod nollet Deus voluntate beneplaciti: ut de fuga mortis adverſarij concedunt; ergo ſimiliter potuit velle inefficaciter & conditionate ſuam ſatisfactionem, & illam à Deo non acceptari.

Ex dictis colligitur: Chriſtum Dominum neque ſatisfeciſſe neque ſatisfacere potuiſſe de rigore juſtitiæ pro beneficijs à Deo acceptis. Et ratio eſt quia omne eſſe & omnis operatio Chriſti Domini vt aliorum hominum erant beneficium Dei: ut ipſe expreſſe fatetur Math. 11. Et quò perfectius operabatur, eò amplius debebat, ergo implicat potuiſſe ſatisfacere æquivalenter. Et confirmatur: ſi enim aliquo modo poſſet intelligi hæc rigoroſa ſa-

tisfactio

tisfactio, maxime quia Christus satisfaciebat ut Deus; Sed hoc ipsum: hunc hominem esse Deum, erat beneficium gratuitum, ergo non habet Christus Dominus unde satisfaciat huic beneficio, quod est principiũ satisfaciendi.

30 Objicies *primo* pro opinione opposita: quæ est communis Thomistar. q. 1 art. 2. Sicut iniuria crescit ex dignitate personæ offensæ & utilitate offendentis: sic honor ex dignitate honorantis: nam honor est in honorante ex 1. Ethicor cap. 5. Satisfactio autẽ pro iniuria honor quidã est, qui oblatus à persona infinita Christi Domini erat infiniti valoris absque ulla acceptatione, ergo fuit satisfactio ex rigore justitiæ; imo abundantius & supra debitum. Et confirmatur ex ad Hebræos 5. *Cum esset filius Dei exauditus est pro sua reverentia.* Quod significat, tanti valoris fuisse meritum Christi Domini, ut illud revereretur Pater, ergo &c. Respondeo *primo* cum nostro Pitigiano dist. 20. art. 6. in fine: Honorem vel satisfactionẽ crescere ex dignitate personæ, cum persona est subijcibilis alteri; Persona autem Divina quæ subijcibilis non est, nequit augere satisfactionem formaliter loquendo: quia est incapax offerendi cũ subiectione propriam dignitatem. Respondeo *secundo* & melius: non crescere omnino æqualiter iniuriam ex gravitate personæ offensæ: quod patet ex Philosopho 5. Ethicorum cap. 2. & sequentibus, docente: compensationem iniuriæ seu cujuslibet alterius damni fieri secundum proportionẽ arithmeticam: idest attento præcise damno & assignata æquali satisfactione absq; consideratione personarum; quod contra evenit in justitia distributiva, quæ servat proportionẽ geometricam, nec distribuit ad æqualitatem, sed secundum differentias personarum; satisfactio autem pertinet ad justitiam commutativam, & Iudex qui punit offendentẽ, æqualitatem compensationis attendit. Verũ est aliquando: iniuriam augeri ex dignitate personæ offensæ, non præcise ratione personæ, sed status vel officij: ut si pulsetur qui Magistratum gerit: censetur enim offensa Respublica, & adhuc in isto casu non crescit iniuria arithmetice, sed geometrice intra latitudinem determinati cujusdam gradus, quare nunquam iniuria infinita esse potest, etiam si persona offensa sit infinita [de quo videndus noster Poncius in cõmentar. ad 3. Scoti. dist. 19. à n. 37. & Card. Lugo tom. de Incarnat. disp. . sect. 3. à n. 30. qui & calculatorium vocat hoc argumentum.] Et eadem ratio est de satisfactione; quæ in rigore loquendo non est exhibitio honoris, sed cõpensatio damni ad æqualitatem, teste Aristot. 5. Ethicor. cap. 6. & nunquam potest attingere infinitatem, quantumvis persona infinita satisfaciat, sed sicut iniuria erat solũ infinita objective, ita satisfactio est infinita per extrinsecã denominationẽ. Nec hinc sequitur potuisse Christum Dominum satisfacere pro iniuria in Deum, si infinita non erat: quia hactenus dicta intelligenda sunt intra limites entis moralis, & opera Christi Domini non attingunt rationem meriti absque acceptatione. Ad confirmationem dico: Reverentiam nõ inferre rigorem justitiæ, imo excludere, quasi diceret Apostolus: licet opera Christi Domini non satisfaciebant Deo ex justitia, congruum tamen erat, ut propter reverentiã personæ acceptarẽtur.

Objicies *secundo*: Christus Dominus obtulit se ipsum Patri, quò nil melius cogitari potest: cũ sit infinite gratus, & non solum obtulerit humanitatem ut principium *quo* actionum, sed personam ut principium *quod*, ergo satisfactio reddidit Deo bonum simpliciter infinitum, fuitque rigorosa aut etiam excedens. Respondeo: Christũ Dominum se ipsum obtulisse: ut docet Paulus ad Hebræos 9. sed secundũ humanitatem: nam oblatio petit inferioritatem in offerente, & distinctionem realem in acceptante. Formaliter ergo & reduplicative neque Christus Dominus obtulit Divinum suppositũ nec bonũ infinitũ; nec Pater acceptavit aut acceptare potuit pro satisfactione; quamvis per cõmunicationẽ Idiomatũ vere dicatur: Hunc hominẽ infinitũ donũ obtulisse: sicut vere dicitur: Hunc hominẽ Deũ esse. Vnde rursus sequitur, nec obtulisse donum æquale; quia nõ obtulit esse Divinũ sed humanũ & actiones hominis; nec satisfecisse ex proprijs & indebitis, sed ex bonis creditoris.

31 Objicies *tertio*: Plures auctoritates tam Sacræ Scripturæ quam Conciliorũ & PP. in quibus vel aperte asseritur, satisfactionem Christi Domini fuisse de rigore justitiæ, vel idẽ significatur verbis æquivalentibus: ut Ps. 39. Et ad Hebræos 10. *Sacrificium & oblationem*

noluiſti &c. Tunc dixi ecce venio: Ideſt Deum eſſe placatum ſacrificio filij ut pote æquali, quem legales oblationes non potuerant placare. Et ad Romanos 3. *Quem propoſuit Deus in oſtenſionem juſtitiæ ſuæ*: non utique juſtitiæ imperfectę. Hujuſmodi habetur plura apud recẽtiores. Reſpondeo: Omnia hęc abſq; ulla explicatione abſolute vera eſſe de facto, quod iam explicamus.

Qualis fuerit ſatisfactio Chriſti Domini ædæquatè conſiderata.

QVartadecima cõcluſio: *opera Chriſti Domini cõſtituuntur formaliter in ratione ſatisfactionis pro peccatis hominum per acceptationem paſſivam in ordine ad ſolutionem debiti*: ſicut in ſimili diximus ſupra de merito proportione ſervata; Ita ut idem actus Chriſti Domini fuerit meritorius ſibi & nobis, & ſatisfactorius pro nobis tantum ſecundum diverſas rationes: iuxta dicta ſuperius: Eſt ergo in actu Chriſti Domini ſatisfactio (præter rectitudinem moralem, præter hoc quod eſt elici à gratia & habet ſe ut materiale tam reſpectu meriti quã ſatisfactionis) ſuppoſito pacto inter Deũ & hominem & conſtitutione ejus in caput generis humani acceptatio paſſiva reſultans ex acceptatione activa, qui eſt actus Dei diſtinctus à voluntate conferendi reliqua dona. Et per hanc acceptationem paſſivam conſtituitur formaliter actus in eſſe ſatisfactorij duplici reſpectu, altero ad Divinam voluntatem acceptantem, quà acceptatione interdicẽte opera Chriſti Domini quę antea ſatisfactoria non erant, fiunt ſatisfactoria pro hominibus. Fundamentum concluſionis ſic explicatæ ſumitur ex doctrina totius quæſtionis: nam licet opera Chriſti Domini maximam congruentiam haberent ex ſua natura, ut à Deo ad Redemptionẽ generis humani acceptarentur: tum quia in bonitate morali ſuper õnia alia excedebant, tum ex circumſtantia ſuppoſiti, unde etiam accipiebant congruitatẽ ad acceptari pro infinitis, nihilominus adhuc carebant valore ſatisfactorio formaliter ante acceptationẽ; Et actus Divinus hujuſmodi opera acceptans erat liber, etiã ſuppoſitis dictis congruitatibus, & tantum poterant opera habere valoris, pro quãto acceptabantur. Quę omnia abunde conſtant ex ſupradictis.

33 Quintadecima concluſio: *Satisfactio Chriſti Domini ſuppoſità acceptatione fuit ex perfectà, ſtrictà, & rigoroſà juſtitia, eo modo quo ſuperius diximus de merito.* Pro quo obſerva *primo*: dupliciter intelligi juſtitiam eſſe rigoroſam, primo excludendo omnẽ gratiam antecedentem, quo ſenſu hìc nõ loquimur: eſſet enim implicare in terminis. *Secundo*, attendendo ad æqualitatem ſolutionis cum debito, ita ut ſit redditio æquivalentis, undecumq; illud habeat qui ſatisfacit; & ſic aſſerimus, ſatisfactionẽ Chriſti Domini poſt acceptationem fuiſſe ſtrictam & rigoroſã. Obſerva *ſecundo*: In Deo eſſe proprie juſtitiam commutativam reſpectu noſtri: quia id nõ includit imperfectionem: ut colligitur ex Scoto 4. diſt. 46. q. 1. n. 4. & D. Thoma 2. 2. q. 61. art. 2 & diximus ſupra in ſimili de merito. Cõcluſionem ſic explicatã probant *primo* auctoritates quæ adduci ſolent ab adverſarijs & ſupra inſinuavimus. n. 31. Docet expreſſe Scotus ubi ſupra 3. diſt. 19. & 1. diſt. 17. n. 26. & 27. ubi utitur nomine juſtitiæ *ſtrictæ*: quamvis enim excludat rigoroſam ſatisfactionem ab operibũs Chriſti Domini ex natura rei, non tamen ſuppoſità acceptatione.

Dices: Scotum loco cit. in 4. à n. 7. negare hominis ad Deum eſſe veram juſtitiam. Reſpondeo: Id dicere comparative ad Divinam juſtitiam, quia noſtra eſt dependens & imperfecta: ſicut cum Chriſtus Dominus dixit: *Nemo bonus niſi ſolus Deus*, noluit excludere à creaturis veram bonitatẽ in ſuo ordine: quem ſenſum aperte confirmat Doctor in fine ejuſdem quæſtionis docens, Deum eſſe bonum & juſtum ex natura ſua, omnem autem creaturam non ex natura ſua ſed ut volitam à voluntate Divina, de quo aliàs.

Probatur *ſecundò* ex applicatione omnium conditionũ, quæ ad rigoroſã ſatisfactionem ex juſtitia requiruntur: nam ſatisfactio Chriſti Domini primo *fuit redditio æquivalentis* imo & ſuperabundatis: fuit enim offenſa infinita tantum denominative ab objecto infinito; ſatisfactio vero fuit infinita ex acceptatione formaliter, & ratione objecti, & circunſtantia perſonæ. Vnde Doctor 3. diſt. 20. num 12. dicit Peccatum crucifigentium Chriſtum Dominum, quamvis cognoſcerent illum eſſe Deũ, fuiſſe remediabile per ipſius paſſionẽ. Et ibidẽ ſicut & 4. diſt. 15. q. 1.

n. 7.

num. 7. Obsequium Christi Domini magis placuisse Deo, quàm offensa hominum displicuerat; Nec poterat illo modo reperiri malitia excedens, quę à valore vel condignitate Christi Domini non superaretur. Secunda conditio *ex aliàs indebitis*: nam licet tota illa actio quomodolibet cõsideretur sit debita Deo auctori naturę & pluribus alijs titulis, si ex intrinsecis consideretur; cum tamen ut docet Scotus 3. dist. 19. n. 7. potuerit acceptari passive, quantũ tota Trinitas potuit & voluit acceptare activè, acceptabilis erat & de facto acceptata ut debita titulo satisfactionis in ordine ad debitum iniuriæ, & cum ex hujusmodi acceptatione valor resultet, habuit valorem æquivalentem pro omnibus titulis anterioribus & simul pro compensandâ iniuriâ, quatenus ad hoc specialiter acceptabatur. Tertia conditio *ex proprijs*: nam actiones satisfactoriæ ut passivè acceptatæ censentur bona ipsius Christi, & ab eo offerebantur in gloriã Dei, & refundebantur in Divinum dominiũ ut utilia ad talẽ finem. Quarta: *Satisfecit ipse qui offendit*: idest qui ex pacto idem reputabatur, ut caput morale hominum, ejusque opera tantumdem valebant, ac si ab ipsa persona quæ læserat, offerrentur, quod ex libera Dei ordinatione & acceptatione dimanavit. Quinta: *Creditor non potuit nõ acceptare satisfactionẽ*: stãte scilicet pacto & acceptatione prędictis.

Objcies *primo*: Talem satisfactionem potius esse gratuitam condonationem; & licet concedatur, esse condignam, non tamen salvatur rigor justitiæ: cum solutio non sit æquivalens, nisi per gratiã creditoris. Respondeo: acceptationem tunc destruere perfectam & rigorosam justitiam, quando debitor nihil reddit aut non æquivalens, & creditor debitum in toto vel in parte remittit; non vero quando debitor reddit æquivalens vel superabundans, licet æquivalentia valoris originative procedat à libera creditoris acceptatione: Sicut potest quis solvere Regi pretium debiti ad æqualitatẽ justitiæ rigorosæ in pecunia, cui ipse Rex libero decreto contulit valorem. Versatur autem hęc objectio in manifesta æquivocatione, & cõfundit rigorem justitiæ primo modo ex assignatis supra num. 33. cum secundo: Fatemur enim gratiam creditoris excludere justitiã rigorosam, attenta natura operis, nõ vero si cõsideretur opus ut iã acceptatum: nam ut sic verum jus inducit & servat æqualitatem cũ debito secundũ rigorosam justitiam commutativam.

Objcies *secundo*: Anceptatio non potuit facere, ut opera satisfactoria nõ essent aliàs debita, ergo nunquam satisfactio fuit ex indebitis, ac proinde nec rigorosa. Respondeo; distinguẽdo antecedens: non potuit facere ut opera non essent debita, si considerentur secundum id quod intrinsece habent concedo antecedens. Si formaliter ut acceptata ad compensandam iniuriam, nego antecedens: nam sub hoc respectu & secundũ hunc valorem soli iniuriæ cõmensurabantur, & tantum titulo satisfactionis erant debita, & poterat Deus illa acceptare pro infinitis titulis diversis specie; & semper essent aliàs indebita, si compararentur cum novo illo titulo, respectu cujus acceptabãtur.

Objcies *tertio*: Opera Christi Domini ex liberali Dei acceptatione excedebant debitum iniuriæ siquidẽ reddebant pretium superabundans; ergo non satifaciebant ex justitia, quæ solũ potest reddere ęquale. Respondeo: Superabundantiam solutionis nihil nocere justitiæ: ut de se patet, de quo vide Scotum 1. dist. 17. citata supra: licet excessus pretij forte non correspondaret virtuti justitiæ formaliter sumptæ, sed charitati aut misericordiæ.

34 Sextadecima conclusio: *Actus satisfactorij Christi Domini eliciti fuerunt à virtute justitiæ commutativæ per accidens infusa, & ejusdem entitatis cum nostra tã physice quàm moraliter.* Prior pars est contra Caïetanum & alios 3. p. q. 85. art. 2 affirmantes, procedere à virtute religionis. Itẽ alios qui docent, nõ esse virtutis determinatę. Probatur, quia licet Christus Dñs actu satisfecerit exercendo exterius obedientiã, patientiã, humilitatẽ & alias virtutes, tamen necessario dicendũ est, respexisse per virtutem specialẽ conservationẽ & reparationẽ iuris Divini læsi: quia objectum hoc est summe honestum, & habet diversum motivũ sufficiens ad specificandum actum; sed hic actus pertinet ad justitiam cõmutativã, ergo per hunc formaliter satisfecit; potestque vocari imperiũ satisfaciendi, à quo imperabantur actus aliarũ virtutũ in hunc finẽ. Et cõfirmatur, nullaalia virtus, reddit æquivalens, nec cõpensat iniuriã, ergo nullius potest esse elicitive actus

ſatisfaciendi, niſi juſtitiæ. Per quod facile ſolves obiectiones aliarum opinionum. Poſterior pars concluſionis continet doctrinam communem in noſtra ſchola circa omnes virtutes morales, de quo ex profeſſo diſputavimus ſupra quæſtione 4. Et probatur, quia neque ex motivo neque ex objecto, neque ex honeſtate virtutis differunt actus ſatisfactionis Chriſti Domini à noſtris, eoſque elicuit ut homo & in gradu finito ſub propria ſpecie quantum attinet ad entitatem eorum intrinſecam, ergo neque ex parte habitus eſt aliqua eſſentialis diverſitas, ſed juſtitia habitualis ejuſdem ſpeciei cum noſtra, licet per accidens infuſa, erat principium illorum efficiens.

35 Inquires: Vtrum Chriſtus Dominus ſuppoſita acceptatione Divina poſſet pro ſe ipſo ſatisfacere, ſi peccatum aliquod commiſiſſet? Reſpondeo affirmative: quia ubi intercedit diſtinctio ſufficiens ad iniuriam, etiam ad ſatisfactionem; Nec reliquæ conditiones deeſſent ſuppoſita acceptatione.

Dices: Juſtitiam, cum ſit virtus ad alterum, dicere reſpectum realem æqualitatis, qui non potuit eſſe Chriſti Domini ad ſe ipſum, imo neque ad Trinitatem: cum hucuſque tales reſpectus non aſſignaverimus. Reſpondeo: Relationem æqualitatis inter actus Chriſti Domini quatenus ſatisfactoriorios formaliter & debitum vel perſonam cui fit ſatisfactio, non eſſe realem, ſed rationis; Non ut putavit Rada controverſ. 13. art. 3. quia unitas ſuppoſiti obſtat relationi reali: Conſtat enim ex Scoto 1. diſt. 3. q.7. num. 27. & alibi pluries: ejuſdem ad ſe ipſum eſſe relationem realem ratione alicujus formæ realiter diſtinctæ; Sed ideo aſſerimus eſſe reſpectum rationis: quia non reſultat in extremis ex natura rei, nec per actionem aliquam phyſicam: vide quæ diximus ſupra à num. 2.

Corollarium ad totam Quæſtionem potuit purus homo Deo ſatisfacere pro ſuis & omnium hominum peccatis ſecundum æqualitatem juſtitiæ.

REſtat illationem hujus Corollarij explicare & probare, vt pote ad plenam intelligentiam, eorum, quæ in tota hac quæſtione diximus, neceſſariam. Et nota: Per purum hominem hìc intelligi eum qui ſimul non eſt Deus; & eadem ratio eſt de Angelo, quamvis in hac diſputatione Doctores expreſſius de homine loquantur. Certum eſt etiam: neminem poſſe ſatisfacere pro peccato perfecte vel imperfecte abſque gratia Dei: ut contra Pelagianos & alios hæreticos ſæpe eſt definitum & noviſſime in Trident. ſeſſ. 6. cap 6. & canone 3. Quæſtio ergo procedit de homine ſupernaturaliter adiuto.

36 Sit decima ſeptima concluſio: *Purus homo ſuppoſita acceptatione in gratia exiſtens poterat ſatisfacere perfecte, de potentia Dei abſoluta pro peccatis omnium hominum & pro proprio peccato.* Tenet Scotus 3. diſt. 20. num. 9. & 4. diſt. 15. q. 1. num. 5. ſequuntur Scotiſtæ omnes; & quoad priorem partem de ſatisfactione pro alijs Cajetanus, Scotus & alij quos refert & ſequitur Suarez q. 1. art 2. Fundamentum utriuſque partis eſt: Potuit Deus purum hominem conſtituere caput aliorum, ut conſtituit Adamum quoad gratiam originalem, & ejus operibus tribuere valorem per acceptationem, ut tam pro ſe quam pro reliquis ſatisfaceret; Nec in hoc apparet repugnantia, aut diſcrimen, cum Adamus ita potuit inſtitui caput ut gratiam conſervans illam tranſmitteret & peccatũ ex amiſſâ, non vero potuit conſtitui alius ut genus humanum à peccato liberaret.

Obijcies *primo* cum pluribus Theologis oppoſitum aſſerentibus quoad priorem partem concluſionis. Quam ſententiam ſequitur & antiquorum Scholaſticorum vocat Vaſquez diſp. 4. cap. 3. Gratia habitualis quantũvis intenſa, eſſet ejuſdem rationis cum noſtra; ſed omnes concedunt, neminem poſſe mereri per gratiã, ergo nec poteſt ſatisfacere pro peccato alterius: quia utriuſque eadem eſt ratio: & forma ejuſdem rationis etiam perfectiſſima non ſe extendit ad effectus alterius ordinis. Et confirmatur: quia iam ille homo accepiſſet gratiam ad ſatisfaciendum, ergo non ſatisfaceret ex proprijs nec ex rigore juſtitiæ. Reſpondeo: De facto Deum tantum acceptare opera hominis juſti, ut digne mereatur gloriam & augmentum gratiæ ipſi operanti, poſſet tamen de potentia

tentia abſoluta ut ſatisfactoria de condigno pro peccatis aliorum, & paciſci cum puro homine, vt ſi ea præſtet pro cæteris, ex juſtitia ſatisfaciat, licet opera eam condignitatẽ nõ habeant ex natura ſua; Sicut peccatum Adami ejuſdem ſpeciei erat cum noſtro, & actus, quibus conſervaturus erat gratiam ſibi & poſteris, nec differebant niſi per rationem capitis. Cur ergo non poſſet contingere idem in ſatisfactione? Ad Confirmationem Reſpondeo: principium ſatisfactionis eſſe gratiam; Et nihilominus ea ſuppoſita, purum hominem offerre poſſe opera à ſe elicita, quæ eſſent æqualis valoris cum offenſa, in quo ſalvaretur ratio juſtitiæ, non obſtante principio gratuito, ut ſæpe diximus in decurſu Quæſtionis.

Objicies *ſecundo*: Peccatum contra Deum eſt malitiæ infinitæ, ſatisfactio vero puri hominis ſemper eſt finita: quia gravitas injuriæ creſcit ex perſona offenſa, ſatisfactio ex perſona offerente, ergo numquam inveniri poſſet æqualitas juſtitiæ. Reſpondeo: Hoc argumento (quod jam dixi calculatorium eſſe) probari eſſe impoſſibilem ſatisfactionẽ pro peccato etiam per paſſionem Chriſti, quæ eſt bonum finitum, etiam acceptam ſecundum totam rationem meriti in ea: Quæ ſunt verba Scoti 4. diſtint. 15. q. 1. num. 6. in fine, Et idem docet 3. diſt. 19. num. 7. Quod intellige iuxta dicta ſuperius à num. 27. Dico ergo, malitiam peccati tantum objective & intentionaliter eſſe infinitam, quam infinitatẽ etiam habet actus charitatis; Et licet in noſtro caſu deficeret operibus puri hominis congruitas perſonæ divinæ, haberent tamen per acceptationem id quod eſt formale in ſatisfactione ex juſtitia.

Dices: Malitiam peccati ut eſt averſiva à Deo, eſſe formaliter infinitam; quia quantum eſt ex ſe eſt deſtructiva ipſius eſſe Divini. Reſpondeo: Quæcumque privatio ponatur in actu peccati, non eſſe infinitam, quia eidem actui poterat ineſſe forma oppoſita poſitiva quæ infinita eſſe non poteſt. Quod dicitur communiter, peccatum eſſe deſtructionem Dei, verum eſt non quoad vim actionis ſed quoad affectum implicitum peccantis, qui cum tollat à Deo rationem ultimi finis, implicite vult, Deum non eſſe; Sed hoc tantum arguit in malitia infinitatem extrinſecam.

Et ut clarius conſtet falſitas hujus infinitatis in peccato etiam in ratione offenſæ aſſertæ à pluribus ex Thomiſtis ſic obiter & ex occaſione probabo. Certum eſt in ſententia communiori Theologorum Permiſſionem peccati poſſe eſſe effectum prædeſtinationis, ergo peccatum non eſt infinitum in ratione malitiæ aut offenſæ. Probatur conſequentia. Ideo vellet Deus (& non dedeceret eum) permiſſionem peccati ut medium ad gloriam, quia ſunt majora bona, quæ peccaturo accreſcunt ex permiſſione in lapſum, quam fuit malum peccatum in quod lapſus eſt; ſed ſi hoc eſſet ſimpliciter infinitum in ratione malitiæ aut offenſæ, à nullo bono quantumvis excellentiſſimæ virtutis acquiſito ex occaſione lapſus poteſt excedi, ergo nunquam peccatum fuit ſimpliciter infinitum. Et Confirmatur etiam quoad rationem offenſæ præciſe. Fiat paritas inter pecatum in ratione offenſæ & actum bonum eliciendum poſt reparationen à lapſu in ratione obſequij, verbi gratia in permiſſione actus odij Dei (ſi talis eſt poſſibilis) & actu charitatis ferventiori quàm fuit odiũ; ſi peccatum eſt infinitum in ratione offenſæ, numquam excedi poſſet ab actu charitatis in ratione obſequij, quantumvis ferventius eſſet; ergo clare conſtat ſimilem infinitatem participare ab objecto tam peccatum, quàm actus charitatis, videlicet extrinſecam & intentionalem.

Vrgebis. Quod ſaltem in æſtimatione prudenti plus ponderat offenſa peccati, quam obſequium charitatis. Sed Contra: ſi Petrus offendat Deum actu offenſivo ut duo (hoc enim ſic poteſt taxari, ſi non ſit infinitum) & Paulus offerat pro illo actum charitatis obſequioſum ut quatuor, prudens æſtimatio, non judicabit non ſatisfeciſſe ſuppoſito pacto & acceptatione: Et ponitur exemplum in illo qui coram Principe nõ diſcooperuit caput, ſi pro eo offeratur obſequium oſculandi pedes. Quod ſi Reſpondeas, actum charitatis aliàs eſſe debitum. Contra: Actus charitatis non eſt debitus in determinata intenſione: quia præceptum tantum eſt de dilectione ſupra omnia appretiative non intenſive; tunc ſic, tam actus dilectionis quàm

offenſæ eſt ſuper omnia appretiative (Quod quidem attenditur penes hoc quod affective velit Deum non eſſe, vel Deum eſſe: ſicut dixit Auguſtinus, quod vellet Deo dare eſſe Dei, caſu quod non eſſet Deus) intenſive vero poſſunt ſe æquare vel excedere, dum offenſa non eſt infinita, ergo poſſet homo purus ſuppoſita acceptatione & pacto ſatisfacere pro peccatis aliorum.

Inſtabis: Peccatum deſtruere bonitatem in uno ſubiecto, ergo implicite deſtruit illam in univerſo ordine naturæ intellectualis, ergo & in natura Divina. Reſpondeo: Mirum eſſe: hoc argumentum à Theologo, niſi ſit ad aggerandam congeriem argumentorum, apponi: Quia aperte falſum eſt illud principium: Quid quid deſtruit formam in aliquo, deſtruit in toto genere: alias deſtruens vitam in equo, deſtrueret in toto gradu naturæ animalis, imo deſtruens rectitudinem in ſe per peccatum veniale, deſtruerèt etiam rectitudinem Dei; Quare ſimpliciter neganda eſt conſquentia.

Objicies *tertio*. Auctoritatem D. Leonis ſerm. 1. de Nativitate ſi non eſſet verus Deus, non afferret remedium. Baſilij ſuper Pſalm. 26. Nullus qui non eſſet Deus poterat condignum afferre pretium. Et alia dicta Sanctorum Patrum in eamdem ſententiam, quæ adducit Vazquez ubi ſupra. Reſpondeo: omnia hujuſmodi teſtimonia tantum oſtendere majorem congruitatem & convenientiam; non vero probare abſolutam & omnimodam neceſſitatem, ſed ſolum de lege ordinaria ſuppoſito decreto Redemptionis per paſſionem Chriſti Domini, quod fuit medium convenientiſſimum.

Objicies *quarto*. Si pura creatura poſſet ſatisfacere pro peccatis hominum, ſequeretur illa conſequentia, quam ut abſurdam damnat Paulus ad Galatas 2. *Ergo gratis Chriſtus mortuus eſt*. Patet. Nec enim opus erat Filij Dei morte ad Redemptionem, quam purus homo præſtare potuiſſet. Reſpondeo. Si *gratis* idem ſit, quod abſque neceſſitate non damnare Apoſtolum illam propoſitionem: nam Chriſtus Dominus ex charitate nimia & non coactus paſſus eſt: cum poſſet aliâ viâ generi humano provideri; Si autem *gratis* ſignificet fruſtra vel abſque fructu, quo ſenſu agebat Apoſtolus contra Galatas exiſtimantes abſque meritis poſſe homines ſalvos fieri per opera legis, hoc ex noſtra concluſione non ſequitur. Dicimus enim Chriſtum meruiſſe nobis omnia, & convenientiſſimo modo factam Redemptionem per mortem ejus.

Objicies *Quinto*. Pro peccato non poteſt condigne ſatisfacere niſi qui reddat Deo tantum bonum, quantum eſt illud, pro quo peccatum committi non debuit; hoc autem ſuperat omne bonum creatum: quia peccatum pro nullo bono creato committi poteſt, bonum autem increatum nulla creatura poteſt exhibere, ergo &c. Reſpondeo. Aſſumptum propriè & in rigore eſſe falſum: ut in terminis docet Scotus 3. diſt. 20. num 8. Nec enim eſt neceſſe ad ſatisfactionem offerre Deo bonum, quod intrinſece ſit majus quam omne illud pro quo peccatum committi non debuit: aliàs nec Verbum Incarnatũ ſatisfacere poſſet: cum nec minimum peccatum committere liceat propter ipſam etiam Incarnationem. Sufficit ergo offerre Deo majus bonum, quàm fuit malum culpæ aut ſaltem æquale, id eſt actum amoris ejuſdem intentionis, quam habuit odium vel malitia; qui actus ſufficienter eſſet ſatisfactorius ſuppoſita acceptatione; atque ita ſicut homo non debuit peccare pro amore creaturæ ut objecti diligibilis, ita ſatisfacit attingendo intenſius per actũ aliquid majus quàm eſt ipſa creatura.

37 Decima octava concluſio: *Satisfactio illius hominis iuſti tam pro ſuis quàm alienis peccatis eſſet ſecundum rigoroſam & perfectam iuſtitiam*. Patet ex principijs Scoti: Nam à puro homine cum ſumma gratia & ſummo conatu procedunt actiones ita perfectæ ſicut illæ quas habuit Chriſtus Dominus, quæ accedente acceptatione haberent condignitatem; Et tantum deficeret eis congruitas perſonæ quæ non eſt formale ſatifactionis, ergo &c. Vide Doctorem 3. diſt. 19. num. 7.

Objicies *primo*: In illo caſu plus obligati eſſemus illi homini quàm Deo. Reſpondet Scotus diſt. 20. n. 9. negando ſequelam: quidquid enim homo ille haberet, eſſet à Deo; Imo multo plus obligati ſumus Chriſto domino, quam eſſemus puro illi homini: quia propter nos homo eſt factus

&

& obtulit actiones satisfactorias ob personæ circunstantiam congruentiores.

Objicies *secundo*: Actiones puri hominis non habere congruitatem ut acceptentur pro infinitis, ergo non possunt esse satisfactoriæ formaliter, ne detur ratio formalis absque congruitate vel fundamento. Respondeo ex Scoto loco immediate citato, concludere de lege ordinaria: Nihil enim Deus de facto acceptat, nisi suppositâ congruitate; cum tamen acceptatio sit actus liber etiam ut cadit supra actum congruum acceptabilem, posset Deus aliter instituere de potentia obsoluta.

Ex his sequitur *primo*: Ad reparationem nostram non fuisse simpliciter necessarium, mediatorem esse Deum: nam de potentia absoluta potuit esse creatura; Nec esse hominē, quia potuit esse Angelus: ut docet Scotus dicta dist. 20. num. 9. Convenientius tamen fuit esse hominem qui repararet: quia homo fuerat, qui destruxit; Et esse Deum, tum ob congruentiam satisfactionis propter personam; tum ad ostensionem Divinorum attributorum & perfectionem Vniversi: de quo agunt Theologi initio tractatus de Incarnatione, ubi disputant de convenientia ipsius

Sequitur *secundo*: Nec ad justitiam fuisse simpliciter necessariam reparationem hominum per satisfactionem ex Scoto 4. dist. 14. quæst 1. per totam præcipue num. 27. Si enim Deus libere & gratis remitteret homini peccatum, homo nulla afficeretur iniuriâ, sed maximo beneficio; Nec injuria fieret diabolo, qui nullum jus in hominem acquisivit, sed est executor Divinæ justitiæ, & peccator non est reus pœnæ Diabolo sed Deo; Nec tandem Deo fieret: nemo enim patitur iniuriam volens ex 3. Ethicor. cap. 9. Cujus difficultatis examinatio spectat ad Tractatum de Pœnitentia.

QUÆSTIO XVI.

Quid sit Peccatum. Et Qualiter à lege dependeat?

PLURES acceptiones hujus nominis *Peccati* sicut & *Mali* & *Vitij* adducuntur ab auctoribus. Quæ quia, licet scitu dignæ, non tamen disputatione indigentes, videri possunt apud ipsos, & nostrum Philip. Fabr. in additionibus ad 4. Tractat. de Pœnitentia disp. 1. à num. 2. & disp. 3. num. 23.

1 In duplici sensu explicari potest prior pars Quæstionis. Primus est: Quid sit peccatum? sive Quæ sit definitio Peccati. *Secundus*: In quo ratio malitiæ seu Peccati consistat? An in positivo, an in privatione aliqua, sive rectitudinis debitæ in esse, sive gratiæ, sive alterius formæ? De hoc est celebris controversia inter Scholasticos. Circa primum plurimæ definitiones excogitatæ sunt à Sacris Doctoribus, Nonnullas commemorat S. Thomas. 1. 2. quæst. 71. art. 6. Sed plures valde congerunt Scholastici 2. dist. 21. ubi Sanctus Bonaventura colligit usque ad viginti. Inter omnes autem celebris est definitio Augustini l. 22. contra Faustum cap. 27. Quam bene explicat Scotus 2. dist. 35. *Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei* & ab omnibus Theologis admittitur ut clara & exacta. Et merito quia peccatum, cum sit nomen concretum, duo dicit, unum pro materiali, quod ponitur quasi loco generis nempe *dictum*, *factum vel concupitum*, & aliud pro formali scilicet *contra legem Dei*, ubi advertit Scotus ibi. num. 11. *dictum* vel *factum* esse materiale remotum, *concupitum* vero materiale proximum. Cujus ratio est: quia concupitum dicit actum interiorem voluntatis, in quo fundatur proxime imputabilitas; at vero dictum vel factum dicunt actus exteriores, qui imperative oriuntur à voluntate.

Sed pro ulteriori declaratione definitionis. Notandum, ut etiam peccatū omissionis amplectatur, sic debere explicari: *Factum vel non factum, concupitum vel non concupitum &c.* Verbi gratia. Non diligere Deum, quando instat præceptum. Item ly *contra legem* debere intelligi vel formaliter & explicite, vel virtualiter & implicite: Vnde licet comedere carnes die veneris non sit contra legem Dei explicite & formaliter, est tamen implicite & virtualiter, quatenus Deus præcipit, ut Prælatis obediamus ad Hebræos 13. *Obedite Præpositis vestris & subiacete eis.*

Dices *primo*: Peccatum veniale

non

non eſt contra legem Dei, ſed præter legem Dei, ergo huic non convenit præfata definitio. Reſpondeo: licet non ſit contra finem legis nempe Charitatem, eſſe tamen levem legis trangreſſionem. Vel dic melius, eſſe quidem, non tamen legem, cujus obſervantia neceſſaria ſit ad conſervationem charitatis & conſequutionem vitæ æternæ. Vnde nego conſequentiam; Sed De hoc dicam ex profeſſo Quæſtione 19. à num. 3.

Dices *ſecundo*: Peccata quæ ſunt prohibita quia mala: ut odium Dei & mentiri, ſunt peccata ante quamcumque legem, ergo non convenit eis hæc definitio. Reſpondeo: Solutionem hujus aſſignandam eſſe in poſteriori parte Quæſtionis.

Dices *tertio* Per ly *contra legem Dei*, quod diximus apponi pro formali in peccato ſignificari quid poſitivum: contraria enim ſunt entia poſitiva, cujus oppoſitũ videtur cõmuniter receptum in via Scoti: Propter hæc explicandus venit ſecundus ſenſus Quæſtionis (interim Reſpondeo: Privationem & habitum aliquando vocari contraria ab Ariſtotele 5. Metaph. cap. 10.)

Pro cujus enodatione notandum. Quod, quia in quolibet peccato ſaltem mortali ſive commiſſionis ſive omiſſionis intervenit *primo* actus ipſe ſive formalis ſive interpretativus, & hic quidem liber, qui dicitur peccatum. *Secundo* privatio vel negatio rectitudinis virtuoſæ. *Tertio* deformitas ad legem quà prohibetur, & ad dictamen rationis quod proponit, non debere elici, & ad naturam rationalem cui indecens eſt elicere ipſum, *Quarto* privatio gratię ſanctificantis ac conſequenter amicitiæ cum Deo. *Quinto* diminutio habitus virtutis, ſi præceſſit, ideò magnopere ingenia Doctorum vexantur, ac occaſionem merito habuerunt ad varios dicendi modos, quos vide apud noſtrum Felix tom. 1. Tentativæ tractat. de Bonitate & Malitia cap. 2. difficult. 5. & apud Oviedo in 12. tractat. 4. controverſia 5. Eſt autem nodus difficultatis. In quo formalis ratio, ſeu formale peccati ſeu peccatum pro formali conſiſtat. Pro cujus ſolutione.

Formalis ratio Peccati conſiſtit in carentia rectitudinis debitæ.

2 SIt noſtra Concluſio: *Formalis ratio peccati conſiſtit in carentia rectitudinis debitæ ineſſe actui.* Pro ejus explicatione Adverte: Quod ſicut bonitas ſiue rectitudo moralis actus ex Scoto quodlibet. 18. num. 3. conſiſtit in aggregato ex pluribus, quæ recta ratio judicat in actu ſuo debere ſibi convenire; Sic malitia moralis ſeu peccatum pro formali conſiſtit in ratione illi oppoſita, quæ non videtur eſſe alia quam carentia ſeu privatio ejus bonitatis: Bonitas autem actus deficit ob defectum cujuſlibet ex his, quibus aggregatur: *quia malum ex quocumque defectu*, igitur malitia moralis ſeu peccatum in carentia cujuslibet ex requiſitis ad bonitatem conſiſtit. Et ut expreſſius & clarius loquar: Conſiſtit in carentia conformitatis cum regula, lege vel præcepto inſinuato ſeu propoſito à dictamine rationis. Vbi Adverte, dictamen rationis aliquando ſumi tamquam ſi ſortiatur vicem legis naturalis, de quo in poſteriori parte Quæſtionis; aliquando vero deſervire ſolum ut conditionem: quia niſi proponatur & cognoſcatur lex, non obligat, nec operari contra ipſam eſt peccatum.

Concluſionem noſtram tenet expreſſe Scotus 2. diſt. 37. num. 3. Sequuntur communiter diſcipuli. Et ex extraneis habet Magiſter Lorca Becanus Monteſinos & alij. Habet etiam expreſſe Sanct. Thomas 1. 2. q. 18. art. 1. Vbi dicit: *Quod actus humanus eſt malus in quantum deficit ei aliquid de plenitudine eſſendi.* Et Quæſt. 71. art. 6. *Actus humanus eſt peccatum, quatenus caret debita commenſuratione*: Probatur *primo* auctoritatibus Sanctor. Patrum, vide apud Lorcam diſp. 25. & Vaſquez diſp. 95. cap. 4. Nec valet Reſponſio noſtri Poncij dicentis: Patres pro majori parte dum agunt de peccato, agere contra Manichæos, qui putabant peccatum eſſe aliquam ſubſtantiam vel naturam, & non accidens naturæ deficientis videlicet voluntatis. Quod colligit ex Auguſtino lib. 2. de moribus Manichæorum. Non inquam valet: Quia ſaltem tempore divi Dionyſij non erat orta hæc hæreſis & tamen cap. 4. de Divinis nominibus dicit: *Peccatum non eſſe aliquid*

quid exiſtens vel inexiſtens ideſt nec ſubſtantiam nec accidens, *ſed eſſe privationem boni.* Item Damaſcenus 2. de Fide cap. 4. *Peccatum nihil aliud eſt quam privatio & abſentia boni, ſicut tenebræ ſunt orbitas lucis.* Nec etiam confirmat ſuam reſponſionem Poncius ibidem dicens: Patres loqui de peccato ſine adjunctione ly *formaliter* aut æquivalentis termini; ſed peccatum ut ſic & abſolute dictum non ſolum dicit privationem ſed etiam actum poſitivum, ergo Patres non excludunt à peccato rationem actus poſitivi. Sed hæc animadverſio meo judicio potius favet noſtræ expoſitioni: quia ſi Patres non ignorantes, utrumque in peccato contineri, docent, ipſum eſſe privationem, utpote principale ſignificatum, indicantes ſcilicet formale, noſtram aſſertionem inſinuant. Nec exigitur expreſſio termini *formaliter* apud Sanctos Patres: aliàs nunquã uti poſſemus ſententiis Sanctorũ Patrum ad probandas veritates Theologicas: Hic enim terminus & alij ſimiles ſolum adducuntur & inventi ſunt à Theologis Scholaſticis: Videatur Suarez diſp. 11. Metaph. ſect. 1. num. 3. qui pro hoc aſſerto citat Baſilium, Ambroſium, Fulgentium & alios.

3 Probatur *primo* Concluſio: Vel datur ratio univoca peccati ad peccatum commiſſionis & omiſſionis vel non datur? Si primum, ergo cum formalis ratio malitiæ in omiſſione ſit carentia, ita in commiſſione. Si ſecundum, ergo vel conveniunt æquivocè, & hoc non: aliàs unum ex eis non eſſet peccatum niſi in ſolo nomine; vel analogicè; Et ſi hoc: Præter quam quod probabile eſt non dari analoga media inter vnivoca & æquivoca; Arguo ſic: Ideo Petrus & Paulus non conveniunt analogicè in ratione hominis, quia eaſdem ſpecie proprietates ortas in Petro ratione rationalis videmus oriri in Paulo ratione ejuſdem rationalis; Sed eaſdem proprietates quas invenimus in peccato commiſſionis ratione malitiæ videmus in peccato omiſſionis: non enim unum minus quam aliud privat beatitudine, avertit à Deo &c. Ergo æquales effectus habent ratione malitiæ. Nec audiendus eſt noſter Felix ſupra num. 23. arguens contra Cornejum & hoc aſſumptum probans ex eo quod ſequeretur, Deum non minus offendi, & legem violari peccato omiſſionis quàm cõmiſſionis, & ſic ita offendi Deum omiſſione dilectionis quàm odio ſui: quia diverſum eſt præceptum dilectionis Dei à præcepto non odio habendi ipſum, nam unum eſt affirmativum, alterum negativum. Et abſolute loquendo gravior eſt aliquando violatio præcepti affirmativi, quàm negativi; & è contra. De quo habes aliqua ſupra quæſtione 12. num. 41.

Probatur *ſecundo* & à priori concluſio: Intellectâ carentia rectitudinis debitæ & ſecluſo quocumque alio, intelligitur peccatũ eſſe, ergo in hujuſmodi carentia conſiſtit formaliter; antecedens probatur. Ideo intellecto animali & rationali intelligitur homo, quia animal & rationale ſunt radix & origo omnium proprietatum, quæ tribuuntur homini; ſed carentia rectitudinis debitæ eſt origo omnium proprietatum quæ tribuuntur peccato, ergo illa carentia intellectâ, intelligitur peccatum, probatur minor: ideo peccatum eſt offenſa Dei, avertit à Deo, privat gratiâ & his ſimilia, quia actus debebat eſſe conformis legi obliganti, & non eſt, ergo à carentia illius rectitudinis debitæ ratione legis oriuntur in peccato omnes proprietates.

Dices: Ergo violatio legis conſtituit peccatum. Reſpondeo diſtinguendo conſequens: violatio legis activa, nego, paſſiva, concedo: Violare enim legem vel ſumi poteſt pro ordine quem dicit actus ad legem, & hoc modo ultra violationem legis exigitur debitum in creatura; vel ſumitur violatio legis paſſivè pro carentia reſultante in actu ex debito, quo quis tenetur legem obſervare. Et hoc eſt quod conſtituit formaliter peccatum. Unde intelliges, quid ſit poſitivum illud, quo privat peccatum: Eſt enim debitum obſervandi legem. Et ſic peccatum eſt quoddam concretum dicens pro formali & in recto carentiam debiti ad quod tenetur voluntas (Et hæc, ſi vis, poteſt appellari violatio paſſiva) & in obliquo ſeu pro materiali violationem activam legis.

4 Objicies primo cum noſtro Pōcio in utroque ſuo Curſu Philoſophico & Theologico, cujus ſententia eſt: (nec memini Scoti) Formale peccati conſiſtere in ipſo actu libero entitative ſumpto tendente in objectum prohibitum cognitum ut tale. Quam ſententiam in re tenet Oviedo ſupra puncto 7. licet in verbis videatur poſtea aliquid addere. Arguit ſic: Actus bonus non habet eſſe bonus per ſe primo ab aliquo ſequēte entitatem; quod ſupponit ex antecedentibus, ergo neque malus habet per ſe primo eſſe talis ab aliquo ſequente entitatem ſuam. Et Confirmat *primo*: quia ſi actus bonus haberet eſſe talis formaliter ab aliquo ſequente, maxime à reſpectu conformitatis ad naturam vel legē vel rationē; ſed ſi hoc eſſet, actus malus deberet habere eſſe talis à reſpectu difformitatis, atque adeo non eſſet talis à privatione ullâ ſequuta. Confirmat *ſecundo*: nam quemadmodum ſequitur ad actum malum privatio conformitatis, ſic ad bonum privatio difformitatis, ergo ſi ab illa privatione ſequente actus malus habet eſſe talis, idem dicendum eſt de actu bono; aut ſi hic, non obſtante quod ſequatur ad ipſum talis privatio, non habet eſſe talis ab illa, idem dicendum eſt de actu malo. Quod & ulterius vrgeri poteſt ex eo quod bonitas & malitia ſunt differentiæ actus humani, ergo ſicut bonum conſtituitur per conformitatem cum lege, ſic etiam malus per difformitatem. Reſpondeo negando antecedens & conſequentiam. Ad primam Confirmationem concedo majorem & nego minorem, cujus rei diſparitas exigitur in ſecunda confirmatione; Quam ſic aſſigno: In utroque actu reperitur relatio per quam primo conſtituitur in eſſe moris & privatio ad ipſam ſequuta, quare ergo ſicut in vno; non in altero? &c. Dico, quod actum bonum aſſignamus conſtitutum formaliter per illud, quod melius eſt in ipſo ſcilicet rationem poſitivam, quæ eſt relatio conformitatis, ad quam tamquam propria paſſio ſequitur privatio formæ contrariæ nimirum diſconformitatis; actum vero malum aſſignamus conſtitutum formaliter per illud quod pejus eſt in ipſo, videlicet privationem, unde licet fundamentaliter ſit malus à relatione diſconformitatis, nondum intelligitur plene & formaliter malus uſque dum reſultet privatio cōformitatis cum regula, quod eſt pejus in ipſo. Ad ultimum diſtinguo antecedens: ſunt differentiæ eſſentiales conſtituentes vnum per ſe, nego, differentiæ accidentales conſtituentes unum per accidens, concedo: Non enim ſe habet actus vitalis liber ad bonitatem & malitiam tamquam genus ad ſpecies, ſed tamquam ſubjectum ad accidentia: Vt in ſimili dicemus Quæſt. 17 à num. 1. de ratione habitus in communi ad rationē virtutis & vitij Et ita ſicut cōtradictoria in entibus per accidens ſolum exigunt idem ſubjectum, non tamen idem connotatum; Ita compatibile eſt, bonitatem & malitiam eſſe contradictoria, & non conſtitui formaliter ad eumdem terminum. Et ex hoc patet ad ſecundum argumentum ibi adductum à Poncio, imo & ad tertium: Quia Deus nec fundamentum proximum ad quod ſequitur privatio rectitudinis poteſt cauſare, nempe relationem diſconformitatis. De quo ex profeſſo diſputavimus ſupra quæſtione 13. num. 33.

5 Objicies *ſecundo* cum eodem Poncio & aliis: Illa privatio vel ſubjectatur in potentia, vel in actu; Neutrum dici poteſt, ergo; Non *primum*: quia falſum eſt potentiam, quando peccat, habere privationem rectitudinis, quæ deberet ineſſe ipſi, magis quàm quando agit indifferenter: non enim deberet habere rectitudinem tunc, niſi quatenus deberet elicere actum bonum ex ſuppoſitione, quod vllum eliceret; Sed ſi hoc deberet facere, non poſſet elicere actum indifferentem abſque peccato, & ſic non erit indifferens, ergo: Nec etiam *ſecundum*: quia actus odij Dei Verbi gratia incapax eſt, & repugnat ſibi habere rectitudinem, ergo non habet privationem ejus: nam privatio eſt carentia formæ in ſubjecto apto habere illam, ergo &c. Reſpondeo concedendo majorem quoad primam partem, de quo aliquid attingam inferius circa mentem Scoti. Ad argumentum quoad ſecundam partem Reſpondetur communiter & Reſpondet Felix vbi ſupra: Quod licet odio Dei & aliis actibus intrinſece malis repugnet ſecundum

ratio

rationem ſpecificam habere rectitudinem, habent tamen aptitudinem ſecundum rationem genericam: Ad modum quo Talpa, cui ſolum ſecundum rationem genericam animalis competit habere viſum, dicitur cæca ſeu privata viſu.

Contra hanc ſolutionem inſurgunt Cornelius & alij: Quia nullus Philoſophus unquam dixit: aquæ deberi calorem, etſi ſecundum rationem genericam corporis conveniat univoce cum igne, cui debetur calor, ergo licet ſecundum rationem genericam actus vitalis odium Dei conveniat cum actu capaci rectitudinis, non ſufficit hoc ut dicatur, deberi rectitudinem ipſi odio Dei. Reſpondetur ex principijs certis in Metaphyſica: Individuo, verbi gratia Petro aliqua prædicata deberi ratione generis: verbi gratia eſſe ſenſibile ratione animalis, alia ratione differentiæ ſpecificæ: verbi gratia eſſe riſibile ratione rationalis, alia denique ratione differentiæ individualis: verbi gratia habere talem complexionem. Ex hoc hæc differentia ſtatuitur, quod prædicato debita ratione generis debentur alijs ſpeciebus contentis ſub eodem genere. Vnde cum calor non ſit debitus igni ſecundum quod eſt corpus naturale, in quo convenit cum aqua, ſed ratione differentiæ ſpecificæ, ſecundum quam differt ab ea, mirum non eſt, non deberi aquæ; Cum vero rectitudo ſit prædicatum debitum actui vitali ratione Vitalitatis & libertatis; in qua conveniunt univoce odium & amor Dei, hinc eſt dici privatum rectitudine.

Sed contra hoc inſtabis: Non poteſt deberi individuo aliquod prædicatum ratione generis, quod repugnat ſibi ratione differentiæ individualis vel ſpecificæ: Per regulam quod convenit ſuperiori, convenit inferiori, ergo quia odio Dei ſecundum rationem ſpecificam & individualem repugnat rectitudo, nullatenus poteſt deberi ſecundum rationem genericam. Reſpondetur diſtinguendo antecedens: In prædicatis identificatis cum genere, concedo; in illis quæ diſtinguuntur, nego: In peccatis naturæ habetur inſtantia: Tam homo eſt monſtrum habens ſex digitos, ac homo habens exigentiam debitam: Nunc rogo: Monſtro ut monſtro repugnat non habere illud, quo monſtrum eſt ratione differentiæ individualis, & tamen ratione ſpecificæ hominis ex exigentia animalis rationalis debetur illi non habere niſi quinque digitos, ergo cum rectitudo ſit prædicatum diſtinctum realiter à vitalitate & libertate (alioquin ſi identificarentur nullus actus vitalis liber poſſet eſſe malus) poterit ex exigentia rationis genericæ deberi odio Dei verbi gratia rectitudo, licet repugnet ratione differentiæ individualis: Sic dici poteſt, rectitudinem non repugnare, imo deberi odio Dei ſpecificative ſumpto, licet reduplicative repugnet: ſicut monſtro ſpecificative debetur rectitudo naturæ, cui reduplicative ut monſtrum eſt, repugnat. Et per hoc patet ad exemplum de cattulo ante nonum diem, quod adducit etiam ibidem Poncius: ſpecificative enim debetur illi viſus, licet reduplicative ſecundum tempus, quod etiam differentiam individualem ingreditur, ſibi repugnet.

Vrgebis: Ergo ſi ſolum ſecundum rationem genericam debetur rectitudo, quam non habet odium Dei, non erit peccatum ſpecifice & individualiter: cum ſolum ſit peccatum, quatenus illi debetur rectitudo, quam non habet. Reſpondetur negando ſuppoſitum & conſequentiam: ſcilicet peccatum ſecundum illam rationem ſecundum quam debetur rectitudo, ſolum eſſe peccatum: nam aliquando ſunt prædicata, quæ licet conveniant toti ratione partis, tamen de toto dicuntur: Verbi gratia totus homo eſt cæcus, licet ſecundum partem conveniat non eſſe videntem.

Has & alias plures difficultates patitur hæc ſolutio & modus reſpondendi ad præfatum argumentum; Nec minoris momenti eſt, illa quam ibi attingit etiam Poncius de actu indifferenti in individuo, qui in via Scoti communiter admittitur: Hic enim videtur neceſſario eſſe malus juxta prædictam doctrinam; Sed poteſt dici, quòd nec iſta obeſt: quia debet ſupponi obligatio de præſtanda rectitudine, quæ non eſt in caſu actus indifferentis. Propterea aliâ viâ nobis incedendum eſt & reſpondendum ad argumentum.

Ad quod ut clarius procedamus, Notandum est: Malitiam opponi bonitati tripliciter, negative, privative & contrariè, & hoc ratione connotati, non formalis significati, in quantum scilicet actus humanus dicitur *primo* malus negative ob nudam carentiam rectitudinis: ut Talpa dicitur cœca ob solam negationem visus in subjecto nullam connotantem aptitudinem ad visum negatum. *Secundo* dicitur malus privative, in quantum negatio rectitudinis connotat proxime aptitudinem ad negatam rectitudinem: ut homo dicitur privativè cæcus ob negationem visus connotantem in subjecto aptitudinem ad illum. *Tertio* dicitur malus contrariè, in quantum carentia rectitudinis præter ineptitudinem connotatam ad negatam rectitudinem, ultra connotat positivam rationem illi repugnantem: ut Brutum dicitur irrationale contrariè ob positivam differentiam rationalitati incompossibilem.

Præfata doctrina desumpta est ex Scoto è pluribus locis, & declaratur ab alia simili 3. dist. 1. q. 1. & dist. 7. q. 2. de incommunicabilitate personæ oppositâ communicabilitati naturæ. Vbi notat Scotus, tripliciter dici incommunicabile, *primo* actualiter negative, in quantum actu non cõmunicatur. *Secundo* aptitudinaliter privative, in quantum nec aptum est communicari. *Tertio* potentialiter contrarie, in quantum sibi ulterius repugnat communicari. Hinc ponit differentiam inter Divinam & creatam personam & dicit: illam includere triplicem negationem communicationis actualis, aptitudinalis & potentialis; istam vero duplicem tantum scilicet communicationis actualis & aptitudinalis. Assumit Scotus differentiam à priori ex materiali non ex formali significato utriusque quod est mere negativum scilicet negatio communicabilitatis: in quantum videlicet hæc negatio in una persona scilicet Divina cõnotat rationem positivam contrariè oppositam communitati naturæ; in alia vero scilicet creata nequaquam.

Sic in nostro casu discurrimus cum eodem: Malum contrarie differt à malo privative vel negative tantum ratione materialis, non formalis significati: utriusque enim est sola carentia rectitudinis; In illo autem connotatur positiva ratio opposita rectitudini contrarie; in isto vero nequaquam. Malum contrarie est malum ex objecto: ut est odium Dei, mendacium &c. malum privative est malum ex sola circumstantia: ut actus furti, fornicationis &c. Hic dicitur privative malus, quatenus privatur rectitudine sibi convenienti ratione objecti; ille malus contrarie, quatenus carentia rectitudinis formaliter significata, in subjecto proximo connotat positivam rationem rectitudini repugnantem, qualis est tendentia positiva vel conversio actus ad objectum disconveniens ultimate.

Hinc excluditur Vasquez disp. 95. qui cum pluribus aliis censet: Scotum quodlibet. 18 art. 1. docuisse malitiam esse positivam relationem dissonantiæ rectæ rationi: nam Scotus semper posuit malitiam in nuda carentia rectitudinis: Quod cõstat ex 2. dist. 37. num. 9. ubi docet, conversionem actus humani ad objectum vel circumstantiam esse materialiter tantum malum, quatenus est illi incompossibilis conversio ad oppositum objectum virtutis cum circumstantiis à recta ratione dictatis. Ex hoc iudicat, differentiam inter actum malum negative, privative & contrarie totam desumi à ratione connotati, non formalis significati, ita ut negatio bonitatis in primo sit simplex in genere connotans nudum subjectum, in secundo subjectum ipsum ad recipiendam bonitatem, in tertio denique rationem repugnantem bonitati. Neque ex hoc sequitur: hanc rationem positivam repugnantiæ spectare ad formale peccati commissionis: nam sicut in 3. præsertim dist. 1. q. 1. num. 10. ponit Scotus conceptum personæ mere negativum, quamvis in persona divina connotet positivam rationem repugnantiæ ad communicari, non sic in persona creata; Sic dicimus formale significatum malitiæ esse negativum, quamvis in actibus intrinsece malis connotet positivam rationem repugnantiæ ad habendam rectitudinem.

6 Iam Respondeo ad argumentum ex doctrina Scoti desumpta ex 4 dist. 26. q. 1. n. 4. ubi primũ distinguit actus moraliter bonos in bonos ex objecto (ut est tantum amare Deum, quatenus solus Deus objective est ultimum bonum necessario amandum) & in bonos

ex

ex circumſtantia: ut ſunt omnes actus humani circa objectum creatum. Secundo per oppoſitũ declarat actus moraliter malos in malum ex objecto (ut eſt odium Dei ex ſe malum, cujus objectum illi repugnat) & in malum ex circunſtantia, cui ex objecto non repugnat eſſe bonum. Hanc eandem doctrinam tenet loco in 2. citato, ubi actus noſtræ voluntatis diſtinguit in actus capaces rectitudinis & incapaces rectitudinis, de prioribus ait, hominem peccare, cum illis rectitudinem non tribuit, de poſterioribus vero quia ab illis non ſe præcavet: Verba ſunt Scoti, *Voluntas peccat, quando actui ſuo non dat rectitudinem proportionalem, ſi eſt capax rectitudinis, vel magis quia non ſe præcavet ab illo, ſi non eſt rectitudinis capax.* Reſpondeo igitur in odio Dei & aliis actibus intrinſece & ex objecto malis carentiam rectitudinis non habere rationem privationis: quippe connotat rationem, cui repugnat habere rectitudinem, & ſic talis carentia habet rationem negationis; in aliis vero actibus ex circunſtantia & non ex objecto malis, carentia habet rationem privationis. Propterea in concluſione apoſui *in carentia rectitudinis*, ut utrumque actum amplectar.

Dices *primo*: Scotus in 4. citato vocat odium Dei de ſe malum quatenus objectum ex ſe illi actui repugnat; deinde ſi ei repugnat poſitiva rectitudo, ex ſe poſitive eſt malus. Reſpondeo negando aſſumptum: quia Scotus vocat odium Dei de ſe malum materialiter ob formalem repugnãtiam ad conformitatem cum lege; Neque ex hoc ſequitur, illam poſitivam rationem repugnantiæ eſſe formaliter malam: quia negatio conſtitutiva alicujus in eſſe poteſt alicui diverſo modo ratione connotati convenire ſcilicet actualiter, aptitudinaliter & potentialiter: ut declaravimus cum Scoto de conſtitutivo perſonæ merè negativo. Unde ſolum ſequitur, carentiam rectitudinis in actibus malis ex ſola circunſtantia eſſe actualem & aptitudinalem tantum ſine repugnantia, qualis eſt negatio dependentiæ actualis & aptitudinalis in perſona creata; In actibus vero malis ex objecto ut odium Dei, infidelitas, blaſphemia, &c. negationem illam eſſe etiam potentialem connotantem in ſubjecto poſitivam rationem repugnantiæ.

Dices *ſecundo*: Actus non humanus etiam dicit repugnantiam ad habere rectitudinem: ſiquidem eſt incapax illius, ergo eſt malus moraliter, quod nullus dixit. Reſpondeo, quòd non dicit eamdem repugnantiam, quia non cum contradictorie oppoſito, qualiter odium Dei cum ſuſpenſione ſui, cui debita eſt rectitudo: ſicut lux dicit repugnantiam ad habere affectiones proprias & debitas tenebris, quæ ſunt carentia & negatio lucis. Unde cum ſuſpenſio actus non humani non ſit capax rectitudinis moralis, neque etiã ipſe actus non humanus dicitur moraliter malus, quia nedum ſuo contradictorio debita eſt rectitudo.

7 Inquires *primo*: *Utrum carentia peccaminoſa debitæ rectitudinis inſit immediate actui ſecundo, an vero voluntati?* Quòd non inſit voluntati judico omnino certum juxta Scotum: dicit enim in 2. ſupra num. 6. *Peccatum eſt corruptio rectitudinis in actu ſecundo* & alibi ſæpe hoc repetit. Pro quo adverte, quod ſi attendatur formaliter ipſa carentia ut forma denominãs concretum quod eſt peccatum, immediate eſt in actu ſecundo; Si vero conſideretur ut conſtituit aliud concretum diſtinctum, quod voco peccatorem, immediate eſt in voluntate: Qualiter ſolet dici in libb. de Anima, vitalitatem eſſe immediate in actu ſecundo, ſi conſideretur ut conſtituit exercitium vitæ; Si vero conſideretur ut conſtituit radicem vitæ; immediate eſſe in potentia vitali. Et ex hoc concordabis litteras oppoſitas Scoti, quas nimis prolixe inculcat Monte-Piloſus diſp. 127. articulo ultimo.

8 Inquires ſecundo: *Cui actui ineſſe debeat rectitudo cujus carentia dicitur peccatum, an ipſi actui peccaminoſo, an vero ſui oppoſito?* Noſter Herrera tom. 2. diſp. 29. q. 2. & Cavellus in quodam ſcholio ad diſt. 37. citatam juxta ſententiam aliàs ipſis veram, quod idem actus non poſſit tranſire de bono in malum, abſolute cenſent, debuiſſe rectitudinem ineſſe actui oppoſito, qui elici debuit. Sed ego cum diſtinctione Reſpondeo: nam ſi actus non ſint intrinſece mali, ſed ſolum ex circumſtantia, ut homicidium, furtum & hujuſmodi, ipſiſmet debuerat ineſſe rectitudo.

ctitudo. Quod constat ex authoritate Scoti supra num. 6. adductâ : *Peccatum est corruptio rectitudinis in actu secundo* : Item ibidem n. 3. explicans, *Quid nominis peccati ?* dicit : *Peccatum esse (sive contra legem Divinam sive humanam) quia peccans potuit concordare legi superioris agentis & discordare; iste actus qui est in potestate discordantis & per hoc voluntarius, non est formaliter peccatum, quia si ille esset concors regulæ superiori, non esset peccatum, ergo in illo actu præcisa ratio peccati est privatio illius concordiæ.* Ubi expende illa verba : *si ille* nempe actus *esset concors, &c. non esset peccatum.* Si vero actus sint intrinsecè seu ex objecto mali atque adeo rectitudinis incapaces, ut odium Dei, blasphemia, mendacium, in istis rectitudo debita est actibus sibi contradictorie oppositis, quales sunt negationes seu suspensiones eorum scilicet odij, mendacij, blasphemiæ, non actus contrarius amoris, laudis, & veracitatis : nam odium Dei & alij prædicti sunt contra præcepta negativa, quæ per negationem actuum prohibitorum adimplentur. Quare falsum est generaliter & absolute dicere : quod peccatum formaliter sit carentia rectitudinis debitæ actui oppositio, qui elici debuit.

Dices cum Gabriele & aliis antiquioribus contra solutionem prioris Quæsiti : Actus peccaminosi non sunt capaces rectitudinis moralis, ergo rectitudo quâ carent, debita est voluntati. Respondeo distinguendo antecedens non sunt capaces in sensu composito, concedo; in sensu diviso, nego : Qualiter materia prima sub vna forma dicitur privata reliquarum, quatenus apta est illas recipere, saltem in sensu diviso.

Instabis : Actus odij Dei secundum specificam rationem non est capax rectitudinis, ergo saltem in isto & in aliis intrinsecè malis ratio formalis peccati erit carentia rectitudinis debitæ tantum voluntati, non actui suo. Respondeo juxta prædicta : rectitudinem debitam inesse prædictis actibus à voluntate secundum legem, dandam esse actibus oppositis contradictorie; scilicet actuali eorum suspensioni, non sibi. Unde salvatur semper, rectitudinem deberi actui secundo, vel qui dicitur, vel qui elici debuit : nimirum negationi actus secundi, quæ licet sit pura omissio, vere est actus secundus voluntatis liberæ quoad exercitium.

Dices *secundo* cum nostro Herrera contra solutionem secundi Quæsiti: Nulli actui peccati ut talis est, convenire potest ulla rectitudo, ergo non debetur ipsi, sed opposito qui elici debuit : Quod patet in cæco, cujus visus privatio est carentia visionis debitæ potentiæ ad videndum, qualis est potentia visiva in vidente; non vero potentia visiva determinata ad non videndum. Respondeo: antecedens esse verum in sensu composito, ut dixi, non in sensu diviso. Quod & tenet etiam in exemplo, ut patet in cæco illuminato à Salvatore : in eo enim erat capacitas simul cum potentia naturali ad videndum. Ideo ex Scoto visus illi restitutus fuit formę supernaturalis secundum modum non secundum substantiam.

Instabis. Mendacium formaliter est carentia veritatis dicendæ, furtum retentio rei alienæ; sed rectitudo negata in his actibus non est apta illis convenire, ergo in eis peccatum est carentia rectitudinis debitæ actibus oppositis. Respondeo : de mendacio jam diximus; de furto & alijs hujusmodi falsum esse assumptum : quia ex objecto potest esse bonus : si enim est malus ex sola circunstantia, quia terminatus ad rem non suam, posset esse bonus ex mutata circunstantia, si illamet res esset sibi aliquo modo debita.

9 Objicies *tertio* principaliter contra nostram conclusionem : Si peccatum sit carentia rectitudinis, sit hæc præcepti, quod purâ omissione adimpletur, verbi gratia *Non mentiaris*, ut hoc præceptum adimpleam, sufficit, me nullum actum positivum mendacij elicere, urgente occasione; Tunc sic, eliciam actum positivum mendacij, talis actus est peccatum, quia opponitur puræ omissioni, quâ adimpletur lex non mentiendi, ergo vel datur carentia carentiæ, vel peccatum non consistit in carentia. Respondet Felix ubi supra num. 30. nullum esse inconveniens, imo probat & exemplis & ratione à priori debere dari carentiam negationis. Videatur, quia meo judicio sufficienter satisfacit argumento. Ego aliter Respondeo:

supra

ſupra omiſſionem actus prohibiti *Non mentiaris* & ſic de reliquis hujuſmodi relationem conformitatis cum præcepto & lege: hæc enim omiſſio vere eſt bona moraliter, ſicut, eliciendo actum conformem regulæ, iſte actus eſt formaliter bonus per relationem conformitatis cum lege: ſic ſuſpendendo vel omittendo actum prohibitum conformiter ad legem, talis omiſſio eſt bona moraliter per relationem conformitatis cum lege. Hujus igitur relationis, quæ quid poſitivum eſt, eſt carentia ratio formalis peccati commiſſionis. Idem proportionali modo de omiſſione peccaminoſa contra præceptum affirmativum verbi gratia *Honora Parentes*: nam in iſta phyſice ſumpta reſultat relatio diſconformitatis cum lege per quam primo conſtituitur in genere mali moralis, & ad eam ſequitur privatio relationis conformitatis cum lege, per quam conſtituitur formaliter mala ut ſupra diximus ad Poncium. Et hoc judico ab omnibus noſtræ ſententiæ aſſertoribus neceſſario fatendum: nam propterea peccatum dicitur carentia rectitudinis debitæ in eſſe actui vel *formali* vel *interpretativo*: Unde hoc neceſſe eſt concedere & aſſerere juxta verba concluſionis ab omnibus ita appoſitæ. Ecce quo modo in peccato tam omiſſionis quam commiſſionis formalis ratio ejus ſemper eſt carentia alicujus poſitivi videlicet relationis conformitatis cum regula debitæ ineſſe ſibi vel ſuo contradictorio juxta ſuperius dicta. Nec abſurdum reputes, fundari relationem, quæ quid poſitivum eſt, ſupra carentiam ſeu omiſſionem actus, quæ eſt negativum: quia licet poſitivum majoris entitatis quam ipſa carentia eſt, qualis eſt entitas poſitiva abſoluta non poſſit fundari ſupra carentiam vel omiſſionem actus, bene tamen poſitivum minoris entitatis quàm ipſa carentia, qualis eſt entitas relativa, quod perſpicue conſtabit ſi diligenter attendas, quid relatio ſit? Et conſtat etiam cum duæ privationes ſimiles ſint: Et Scotus 2. diſt. 1. q. 5. parum ante num. 17. dicit relationem habere modicam entitatem.

Objicies *quarto*. Privationes diſtinguuntur ſecundum formas poſitivas, cujus ſunt carentiæ, ergo ſi peccatum conſiſtit in carentia, ſequitur, non poſſe dari plura vitia ſpecie diſtincta oppoſita eidem virtuti, quod negant omnes Philoſophi & Theologi. Probatur aſſumptum, quia rectitudo debita, eſt virtus cui opponitur peccatum; ſed tam prodigalitas quàm avaritia quæ ſunt peccata ſpecie diſtincta, privant eadem liberalitate, ergo non erunt ſpecie diſtincta. Reſpondeo, argumentum hoc eſſe etiam contra Vaſquez, qui in eo ponit totam vim: nam ipſe ſæpe fatetur, peccatum omiſſionis conſiſtere in privatione rectitudinis debitæ. Ex quo ſic argumentor: Ad virtutem fortitudinis ſpectat fugere pericula & aggredi, quando oportet, ergo non fugere & non aggredi non ſunt diſtincta, quod ſi hoc neget, nullius momenti eſt argumentum. Igitur tam ad hanc inſtantiam quam ad objectionem, Reſpondeo, quod liberalitas cui opponitur avaritia eſt diſtincta ſpecies à liberalitate, cui opponitur prodigalitas; Et ſimiliter Fortitudo ad aggredienda pericula & ad fugiendum: nam diſtinctionem ſpecificam habituum cognoſcimus ex diſtinctione ſpecifica rerum, ad quas inclinant. Quam doctrinam colligo ex Scoto 3. diſt. 36. num. 24. Et de hoc diximus ſupra Quæſtione 12. num. 39. Sed demus eãdem eſſe in ſpecie virtutem, adhuc nego, peccata non diſtingui: nam ſecundum Ariſtotelem 5. Phyſicor. text. 21. ut notat Scotus in 4. diſt 43. q. 1. num. 8. in fine: motus circularis & rectus ad eumdem numero terminum differunt ſpecie ex diverſo modo attingendi terminum, ergo ſtat bene ad eãdem ſpecie & numero virtutem diverſas privationes, quæ diverſo modo privant perfectione virtutis, eſſe diverſa in ſpecie peccata: Quare ut bene notat Oviedus tractat. 6. de Peccatis, controverſia 2. puncto 6. n. 103. Contra eamdem virtutem poſſunt eſſe peccata ſpecie diverſa propter diverſum modum lædendi eam.

Circumſcriptâ omni lege nullum eſſet Peccatum.

QUantum ad deciſionem poſterioris partis quæſtionis. Notandum eſt, legem communiter dividi in naturalem, æternam, Divinam & humanam. Lex æterna ſic definitur à D. Thoma 1. 2. q. 39. art. 1. *Eſt ratio Divinæ Sapientiæ, quâ res omnes in ſuos fines dirigit, actiones & motus earum diſpo-*

diſponens & ordinans. Lex naturalis eſt, *Quæ à dictamine rectæ rationis præfigitur in rebus agendis & fugiendis.* Lex divina eſt, *Quoddam præceptum quod ad homines tulit Deus, tamquam hujus legis auctor.* Quæ dividitur in legem ſcriptam, quam dedit Moyſi in diſpoſitione Angelorum, & in legem Gratiæ, quam per ſemetipſum dedit 1. ad Hebræos 2. *Noviſſime loquutus eſt nobis in Filio.* Lex Humana eſt, *Præceptum alicujus poteſtatem habentis.* Et hæc vel eſt Eccleſiaſtica vel Civilis, illa eſt penes Pontificem, hæc penes Principem ſæcularem.

Et ſuppono: omne peccatum de facto eſſe contra aliquam legem vel prohibentem vel præcipientem. Quod facile inductione probari poteſt: nam omnia peccata aut ſunt contra legem humanam & conſequenter contra Divinam, à qua omnis humana poteſtas ferendi leges derivatur; aut ſunt contra legem Dei poſitivam, aut contra legem Dei naturalem. Ubi per *legem* non intelligas aliquid per modum judicantis quid ſit malum & peccatum; ſed legem proprie dictam, quæ eſt actus quidem in legiſlatore, qui formaliter eſt voluntatis ſecundum Scotum, licet ſecundum D. Thomam ſit intellectus. De quo tractat. de legibus.

10 Sit ſecunda Concluſio: *Ita eſt de intrinſeca ratione peccati eſſe contra aliquam legem, ut quacumque ſeclusâ nullum eſſet Peccatum.* Hæc ſententia communior eſt quàm oppoſita. Tenet Scotus 2. diſt. 37. n. 6. ubi explicans auctoritatem Auguſtini lib. 1. de duabus animabus: *Peccatum eſt voluntas conſequendi, vel retinendi, quod iuſtitia vetat, & à quo liberum eſt abſtinere,* dicit Scotus: *Hoc eſt dictum breviter: Peccatum eſt velle vetitum, ita quod ipſa voluntas eſt ibi materialis, & pro tanto totum imputatur voluntati, quia totum eſt in poteſtate eius, vetitum autem vel prohibitum eſt ibi formale.* Tenent in re & quoad veritatem concluſionis ut ex dicendis conſtabit, Monte Piloſus & omnes alij etiam ex Thomiſtis, quos pro contraria ſententia citat noſter Felix cap. 1. diff. 2. Faber in additionib. ad 4. tractat. de Pœnitentia diſp. 1. cap. 6. licet aliâ viâ eam defendat. Tenent expreſſe Lorca, Salas & plures alij, quos hic citat diſp. 2. ſect. 4. num. 35. Probatur *primo* Concluſio ex Apoſtolo ad Romanos 4. *lex iram operatur: Vbi enim non eſt lex, nec prævaricatio,* ergo ex Apoſtolo nullâ exiſtente lege, nullum eſſet peccatum.

Dices *primo*: Apoſtolum ſolum velle, quod ſecluſâ omni lege non ſit peccatum: nam peccatum quid diſtinctum eſt à prævaricatione & ſuperius ad illam. Unde Gloſſa in hunc locũ: *Apoſtolus non ait: Vbi nõ eſt lex, non eſt iniquitas, ſed non eſt prævaricatio: omnis enim legem præteriens eſt iniquus, ſed non è contra; quia legem non receperunt, iniqui dici poſſunt, prævaricatores autem dici non poſſunt.* Cui expoſitioni videtur conſonum illud ejuſdem Apoſtoli ad Roman. 5. *Vſque ad legem peccatum erat in mundo, ſed non imputabatur, cum lex non eſſet.* Sed contra hanc expoſitionem exſtant verba Pſalmi 118. *Prævaricatores reputavi omnes peccatores terræ.* Quod falſum eſſet, ſi omne peccatum non eſſet prævaricatio. Quod & expreſſe fatentur D. Ambroſius ſerm. 16. in hunc locum, Auguſtinus concione 25. in Pſalm. 118. & epiſtola 89. q. 3. & lib. 16. de civitate Dei cap. 27. deinde ex hac explicatione ſequitur: rationem quâ utitur Apoſtolus eſſe inefficacem. Quod ſic oſtendo: quod intendit Apoſtolus eſt, probare, legem ſcriptam Moyſis iram hoc eſt punitionem & vindictam operari, quod ut faciat, reddit cauſam ſcilicet quod *ubi non eſt lex, nec etiam erit prævaricatio*: hoc eſt, non erit aliquid excitans Deum ad iram & vindictam ſumendam; Tunc ſic, ſi abſque alicujus legis prævaricatione poſſet reperiri peccatum, jam ſine tranſgreſſione legis daretur aliquid dignum irâ, & provocans Deum ad ſuplicium, ergo ratio Apoſtoli ad probandum, legem operari iram inefficax eſt. Conſequentia cum minori patet, & minor probatur: quia ad peccatum intrinſece & neceſſario ſequitur reatus pœnæ: juxta illud ad Romanos 2. *Tribulatio & anguſtia in animam omnis operantis malum.* Cum igitur ſecluſâ prohibitione per legem, non ſequatur reatus pœnæ, ut conſtat ex ratione Apoſtoli, conſequens eſt, ut nec etiam reperiatur peccatum.

Nec obſtant verba Gloſſæ: quia intelligenda ſunt juxta ſubjectam materiam: nempe quod Gentes non

erant

erant prævaricatores legis ſcriptæ ſicut Iudæi, nec per illam legem judicandi; bene tamen erant prævaricatores legis naturalis; Nec etiam quidquam obeſt teſtimoniũ ad Romanos 9. quia, ut interpretantur Ambroſius & Origenes intelligitur de imputatione ab hujuſmodi facienda, vel quantum ad culpam: quia ante legem ſcriptam adeo erat lex naturalis abolita, ut à pauciſſimis cognoſcerentur peccata; vel quantum ad pœnam, ſive quia non erat lex imperans pœnam temporalem pro culpa, ſive quia raro puniebat Deus illas hujuſmodi pœnâ: ut fecit in diluvio, Sodomis, & Ægipto.

Ideo Dices *ſecundo* cum Vaſquez l. 12. diſp. 97. cap. 4. num. 12. Apoſtolum non loqui univerſaliter in omni materia, ſed in illa dumtaxat, quæ ideo erat mala, quia lege veteri prohibita, & quæ ante legem mala non erat. Et huic expoſitioni favet noſter Lyra in hunc locum dicens. Verba Apoſtoli eſſe vera de his, quæ erant indifferentia ante legem: quia talia non ſunt mala niſi quia prohibita, cujuſmodi ſunt cæremonialia; De aliis vero quæ prohibita erant per legem, eo quod ſecundum ſe erant mala, non ſunt intelligenda verba Apoſtoli abſolute ſed ſecundum quid, quia non erat tam gravis prævaricatio eorum ante legem ſicut poſt legem, propter majorem cognitionem peccati, quæ eſt effectus legis: juxta illud ad Romanos 4. *Per legem cognitio peccati, Et peccatum non cognoſcebam, niſi lex diceret &c.* Conſtat autem majorem cognitionem aggravare peccatum ex illo Lucæ 12. *Servus qui cognovit voluntatem Domini ſui & non fecit, vapulabit multis &c.*

Sed contra hanc interpretationem facit communis Sanctorum Patrum conſenſus, qui licet in illis prioribus verbis *lex iram operatur*, admittant ſermonem eſſe de ſola lege Moſayca; poſteriora tamen, *Vbi non eſt lex, nec prævaricatio*, dicunt, univerſaliter intelligi de omni lege: ut explicant Hieronymus, Auguſtinus & Anſelmus. Quod & hac ratione convinci poteſt: nam illa poſterior propoſitio: *Vbi non eſt lex: nec prævaricatio* aſſumitur ab Apoſtolo ut medium univerſalius ad probandam priorẽ prohibitionem ſcilicet *legem jam operari*, ergo poſterior propoſitio nequit intelligi de ſola lege Moſayca, de qua prior intelligitur. Cõſequentia eſt evidens & antecedẽs: quia ſi nomine legis in poſteriori propoſitione non intelligitur lex ut abſtrahit & comprehendit omnes particulares leges, ſed præciſe & determinate ut ſignificat legem Moſaycam, ſenſu s Apoſtoli eſſet ridiculus & indignus tanto Doctore, quia ſenſus eſſet: ubi non eſt lex Moyſis, nec eſt prævaricatio legis Moſaycæ. Et Confirmatur multis auctoritatibus ſanctorum Patrum quas adducunt recentiores, vide apud ipſos. Nobis ſufficiat Auguſtinus lib. 2. de Peccator. merit. & remiſ. cap. 16 in initio: *Nam nec peccatum erit, ſi non divinitus iubeatur, ut non ſit.* Et lib. de libero arbitrio cap. 3 & ſeqq. cum Evodius diceret *aliqua eſſe vetita quia mala*; Probat Auguſtinus, *nihil eſſe malum, niſi quia prohibitum lege æterna.*

11 Probatur jam ratione concluſio: Peccatum formaliter & eſſentialiter eſt malum morale ſeu in genere moris; ſed malum morale conſiſtit formaliter in deviatione à regulis morum, ergo & peccatum. Conſequentia cum majori patet. Probatur minor: malum artificiale conſiſtit in deviatione à regulis artis, ergo & malum morale à regulis morum; Tunc ſic, ſed regulæ morum ſunt leges & præcepta ſive juris divini aut naturalis ſive juris humani, ergo de eſſentia peccati eſt quod ſit contra legem aliquam.

Dices cum Vaſquez ſupra: malitiam moralem non conſiſtere in contrarietate cum natura rationali, ut rationalis eſt antecedenter ad actuale dictamen rationis, quod vel eſt ipſa lex naturalis vel promulgatio illius. Sed contra, quia antecedenter ad dictamen rationis non poteſt actus eſſe peccatum, ergo &c. probatur antecedens antecedenter ad tale dictamen non poteſt actus eſſe humanus & liber: nam ut talis ſit, neceſſarium eſt, procedere ex voluntate cum deliberatione, in qua dictamen rationis includitur, ergo &c.

Reſpondebis: ex hoc ſolum convinci: dictamen rationis & legem eſſe conditionẽ præciſe requiſitã, ut actus ſit humanus & liber, ac etiã ut ſit malus & peccaminoſus; Ejus tamen malitiam non conſiſtere formaliter in diſſonantia cum illo dictamine & lege, ſed in

sola dissonantia cum natura rationali. Sed contra quia æsus carnium die veneris est dissonus ad dictamen rationis & ad legem prius naturâ, quàm sit dissonus ad naturam rationalem; sed eo quod non conformis est præcise ad dictamen, est malum morale & peccatum formaliter, ergo ejus malitia & ratio peccati sumitur in ordine ad dictamen & non ad naturam, atque adeo dictamen & lex non est pura conditio, sed id in ordine ad quod sumitur malitia moralis. Consequētia est evidens: nam effectus formalis non potest præcedere formam, minor etiam patet, quia implicat intelligi aliquem actum humanum esse contrarium dictamini rationis & non esse malum, major vero probatur: nam ratio propter quam æsus carnium est disconveniens naturæ rationali, est quia dissonat dictamini rationis, ergo prius & immediatius contrariatur ipsi, quàm naturæ.

Respondebis: totum hoc esse verum de æsu carnium & aliis actionibus ideo malis & peccatis quia prohibitis; non vero de aliis verbi gratia mendacio, blasphemia, de quibus procedit difficultas ideo prohibitis, quia malis: seclusâ enim sive per impossibile sive per nostram considerationem dissonātiâ, quam habent cum dictamine & lege, adhuc sunt dissona naturæ rationali ut sic, quæ secundum se & antecedenter ad quodcumque dictamen inclinatur ad dicendum verum, &c.

Sed contra: Quia qui officiose mentitur, judicans per dictamen conscientiæ erroneæ licitum esse ita mentiri, non facit aliquid disconveniens naturæ rationali, ut rationalis est, ergo tota ratio disconvenientię mendacij ad naturam rationalem oritur adæquate ex dictamine rationis, consequentia patet & antecedens probatur: quia stante tali dictamine erroneo, illud mendacium non est peccatum, ergo qui ita mentitur, nihil facit disconveniens naturę rationali ut sic: siquidem solum peccatum est illi dissentaneum. Et Confirmatur *primo*: quia si tunc non diceret mendacium, peccaret, ut suppono: quia peccatum est facere etiam contra conscientiam erroneam, ergo in casu faceret aliquid naturę disconveniens, ergo adęquata ratio, quare peccatum est contra naturam rationalem, est quia contrariatur dictamini rationis. Confirmatur *secundo*: Quia ad minus falsa est hęc solutio saltem de peccatis quę sunt cōtra virtutes supernaturales, ad quas in sententia adversariorum natura rationalis secundum se nō est propēsa naturaliter & inclinata.

Antequam proponam argumenta contra nostram sententiam, non possum nō mirari, nostrum Felix tract. de peccatis cap. 1. diff. 2. qui & pro se citat Curielem & alios; eo quod Scotus 3. dist. 37. num. 6. dixerit: Deum non posse dispensare in præceptis primæ tabulæ, quæ sunt amare Deum, non habere Deos alienos & non mentiri, asseruisse secundum Scotum, aliqua esse peccata intrinsece mala, quacumque prohibitione seclusâ. Ad quod posset interim Responderi, antequam de hoc ex professo disputemus inter Respondendum ad argumenta: Hoc consequens nullatenus sequi ex asserto Scoti: nam quando materia legis communis est legislatori, indispensabilis est à tali legislatore, & tamen materia prohibita à tali lege positiva non erit mala secluśa lege, ergo cum materia triplicis præcepti primæ tabulæ æquāliter comprehendat Deum & creaturas, *Non posse dispensare Deum* non tollit, actus illos esse peccata solum quia prohibitos. Hanc doctrinam desūpsi ex nostro Mōte Piloso disp. 127. art. 2. in fine. Et habet fundamentum in Scoto loco nuper citato, ubi docet: illam legem posse dispensari, quę pendet ab aliqua circunstātia, ex qua actus non observans legem fit bonus, ergo si in aliqua lege nulla circumstantia faciat bonum actum dissonum legi, tunc talis lex non posset dispensari. Quod si dicas: ergo Deus subjectus est alicui legi. Respondeo distinguendo legi datæ à se ipso, concedo, datæ à superiori, nego. Instabis: lex imponitur à superiori; sed Deus non habet superius, ergo. Respondeó distinguendo majorem, lex positiva concedo. Lex coæterna legislatori, nego: nam licet omnis lex positiva respiciat inferiorem, & sic exigat rigorosam obedientiam; lex tamen comprehendens legislatorem, non inducit obedientiam in illo, sed conformitatem.

12 Objicies *primo* contra conclusionem: illud communiter receptum tam à Sanctis Patribus quàm Theologis Scholasticis: Aliqua esse mala quia prohibita, ut æsus carnium, alia vero prohibita quia mala, ut odium Dei,

Furtum,

Furtum, homicidium & adulterium, ergo ſaltem in iſtis malitia antecedit prohibitionem. Reſpondeo cum D. Thoma; quod ly *prohibita quia mala* debet intelligi de prohibitione per legem poſitivam ſuperadditam legi naturali & æternæ, non vero de prohibitione facta per ipſam legem æternam aut naturalem: quia ante prohibitionem iſtarum nullum eſt peccatum aut malum morale.

Sed dices: Odium Dei & mendacium ſunt mala moralia & peccata etiã ante prohibitionem legis æternæ, ergo ideo ſunt prohibita per legem æternam quia mala, probatur antecedens, quia prius ratione quam Deus prohiberet odium Dei & mendacium, judicavit illa digna tali prohibitione, ergo judicavit eſſe mala moraliter & peccaminoſa: aliàs judicium Dei eſſet falſum. Reſpondeo negando antecedens. Ad probationem conceſſo antecedenti nego conſequentiam; Nec ex hoc ſequitur, Deum falſo judicaſſe: quia pro illo ſigno antecedenti ad prohibitionem non judicavit illa eſſe mala & peccata, ſed præciſe judicavit eſſe digna ut prohiberentur.

Quod ſi Inſtes: hæc dignitas prohibitionis nihil aliud eſſe poteſt quàm malitia moralis, ergo ſi judicavit eſſe digna prohibitione, judicavit eſſe mala moraliter. Reſpondeo negando antecedens: quia antecedenter ad prohibitionem ſolum ſunt mala & peccata philoſophice ſeu in genere naturæ, non vero Theologice ſeu in genere moris (Habes hos terminos *Philoſophice & Theologice* apud Scotum quod. lib. 18. num. 17. & D. Thomam q. 71. art. 6 ad *Quintum*) Illa enim dignitas prohibitionis conſiſtit in oppoſitione & contrarietate quam odium Dei & mendacium habente cum divinis attributis: nam mendacium opponitur divinæ veracitati & odium Dei cum reſpiciat objectum ſub aliqua ratione mali, opponitur Bonitati divinæ, cui omnis ratio mali repugnat; hujuſmodi autem oppoſitio & contrarietas ad attributa divina reperiri poteſt ſine malitia morali. Et eſt inſtantia manifeſta in errore ſpeculativo invincibili; qui nec eſt moraliter malus nec peccatum cum ſit inculpabilis, & tamen eſt contrarius divinæ veritati: Eodem igitur modo mendacium & odiũ Dei antecedenter ad prohibitionem per legem æternam judicãtur cõtraria veritati & bonitati divinæ, & tamen non ideo judicantur peccata aut mala moraliter.

Vrgebis adhuc: Si pro illo priori ſigno nec ſunt nec judicantur mala moraliter, ergo in ſigno ſequenti poteſt Deus velle illa, quod eſt abſurdũ. Probatur ſequela, quia Deus poteſt velle quidquid non eſt peccatum: nam ſicut inter actu exiſtentia nihil odit niſi malum morale: iuxta illud *Nihil odiſti eorum quæ feciſti*, ita ſimiliter inter poſſibila. Reſpondeo negando ſequelam ad probationem nego: Poſſe Deum amare aut velle quidquid non eſt peccatum: nam ſatis eſt quod contrarietur divinis attributis, ut ab eo amari non poſſit: cuius ratio eſt, quod cum voluntas Dei ſit neceſſario determinata ad amandum ſua attributa, conſequenter etiam eſt connaturaliter determinata ad non amandum, quidquid eis directe contrariatur, quamvis peccatum non ſit. Et hinc eſt quod non poſſit Deus velle falſitatem ut falſitas eſt, quamvis ſit ſine culpa, eo ſolum quod contrariatur divinæ veritati, quæ eſt unum ex divinis attributis. Ad illud ſapientiæ dico: debere intelligi de rebus factis à Deo, quatenus à Deo facta ſunt, non vero ſecundum rationem quâ à Deo non ſunt facta, qualis eſt falſitas ſub ratione falſitatis.

Dices ulterius: ergo ſaltem potuit Deus in poſteriori ſigno non prohibere mendacium & odium Dei, ſed habere ſe mere negativè circa ea, neq; approbando neq; reprobãdo. Probatur, quia lex eſt actus liber legiſlatoris. Reſpõdeo diſtinguẽdo conſequens ſi intelligatur de prohibitione per legẽ divinã poſitivã in tẽpore hominibus tradendã, concedo, quia hæc libere cõdita fuit à Deo & volũtarie tradita Moyſi inter præcepta decalogi; ſi intelligatur de prohibitione facienda per legem æternam, nego: quia ut dixi, divina voluntas eſt neceſſario determinata ad volendum, quod odium Dei & mendacium & alia hujuſmodi ſint mala moraliter & digna ſupplicio.

Quod ſi demũ Inſtes: hunc actum Dei, qui eſt lex æterna, & eſſe circa creaturas ad extra, & eſſe circa bonum quoddam particulare creatum, ergo non poteſt eſſe neceſſarius, ſed debet eſſe liber, ac per conſequens potuit

non esse. Probatur consequentia, quia omnis actus Dei circa creaturas ad extra est liber. Respondeo negando consequentiam ad probationem dico, duobus modis posse intelligi, actum Divinæ voluntatis requiri ad legem æternam, quâ Deus prohibuit mendacium verbi gratia, uno modo sic ut talis actus terminetur ad existentiam mendacij in rerum natura, & hujusmodi actus non est requisitus ad legem, quin potius Deus nec vult mala fieri, nec vult non fieri, sed respectu eorum solum se habet permissivè; Alio modo sic ut actus Dei sit volitio quâ velit mendacium esse malum & peccatum, sive existat sive non existat, & iste actus requiritur necessario ad legem prohibitivam; Et dico: quòd non omnis actus Dei qui terminatur erga creaturas est liber; sed ille qui terminatur ad earum futuritionem & existentiam. Quod totum constat ex sententia probabili tractatu de voluntate Dei dicente, Deum necessario quoad specificationem (Et in mea etiam quoad exercitium) amare creaturas possibiles. Ubi sicut necessitas hujus amoris ex duplici capite oritur, & ex infinita rectitudine potentiæ Divinæ & ex bonitate possibilium, quæ necessaria est & non dependens ab aliquo actu voluntatis Divinæ, ex quo possit dici quod quia ipsas amet, sint bonæ, sicut futuræ; Sic necessitas hujus actus odij Dei in lege æterna circa mendacium oritur & ex infinita bonitate potentiæ suæ & ex contrarietate quam dicit mendacium & alia hujusmodi cum suis attributis, & quam habent ex se & ex suis essentiis, nec dependent in hoc ab aliquo actu libero voluntatis Divinæ. Propterea voluntas Divina quæ infinitè recta est & determinata ad amandum sua attributa, est etiam determinata ad odio habendum & displicendum sibi in quolibet ipsis contrario.

Objicies *secundo*: Actus qui sunt contra præcepta decalogi non possunt licite fieri etiam de potentia Dei absoluta: quia ita sunt intrinsece mali, ut nulla dispensatione possint honestari, ergo malitia istorum actuum non pendet ex sola prohibitione legis, sed provenit ex principiis intrinsecis ipsorum; Patet consequentia: quia cum Deus possit dispensare in omnibus suis legibus posset auferre malitiam ab hujusmodi actibus, & consequenter possent licite fieri. Respondeo juxta dicta concesso antecedenti. (Si sermo sit de præceptis primæ tabulæ: nam de præceptis secundæ aliter sensit Scotus, de quo videndus dist. 37. in 3. citata per totam, & ex professo disputabimus inferius tota Quæstione 20.) Et distinguo consequens non pendet essentialiter malitia moralis ipsorum à lege positiva, quâ præcepta decalogi in tabulis lapideis scripta data fuerunt populo Iudaico, concedo consequentiam; sed tamen pendet à lege æterna & naturali, quæ inclusa est etiam in lege positiva, & quæ (ut dictum est,) non est libera nec dispensabilis. Ratio autem quare in lege æternâ semel necessario datâ dispensari nequeat, est: quia dispensare in ea nihil aliud esset, quam concedere facultatem faciendi aliquid licite, quod omnibus pensatis & attentis circumstantiis illicitum & turpe esset illud facere; hoc autem præterquam quod repugnat divinæ bonitati, esset etiam involuere naturas rerum & apertam etiam repugnantiam. Quod si quis dicat: Potentia Dei absoluta soluit quascumque leges Respondeo ex Scoto 1. dist. 44. debere intelligi de legibus libere à voluntate impositis. Sic Monte Pilosus supra num. 9.

13 Objicies *tertio*. Si per impossibile non esset lex æterna; Imo etiamsi non esset Deus & maneret homo & mentiretur, mendacium esset malum morale & peccatum, ergo ejus malitia non consistit in disconformitate ad legem. Probatur antecedens *primo*: quia mendacium naturâ suâ est dissonum naturæ rationali ut rationalis est. *Secundo* quia posita prohibitione per legem æternam est dissonum secundum se vt patet, ergo etim erat dissonum secundum se ante talem prohibitionem, patet consequentia: quia Deus non potest immutare naturas rerum, ergo si mendacium secundum se non esset dissonum naturæ rationali, non posset per Dei voluntatem & ordinationem fieri secundum se dissonum. Respondent aliqui, in eo casu mendacium fore & non fore peccatum: quia ex impossibili sequitur quodlibet; sed hæc solutio displicet: quia ex impossibili quod non involuit contradictionem in adjecto seu in terminis non sequitur quodlibet, sed

alterum

alterum determinatum : Verbi gratia ex ſuppoſitione quod Deus non ſit, non ſequitur quod mundus ſit & mundus non ſit, ſed alterum determinate nempe quod mundus non ſit, ſic ſimiliter ex hoc impoſſibili quòd Deus aut lex non ſit, non ſequitur peccatum eſſe & non eſſe, ſed alterum tantum ſcilicet peccatum non eſſe.

Alij reſpondent. Mendacium in eo caſu fore malum & peccatum : quia licet tunc non eſſet contra legem æternam, eſſet tamen contra dictamen rationis creaturæ rationalis, quod in eo caſu haberet rationem legis naturalis creatæ. Sed neque hæc ſolutio placet, ſi intelligatur in caſu quo Deus aut ejus lex æterna non eſſet neque in ſe ſe ipſa neque in aliqua ſui participatione. Et ratio eſt, quia deficiente lege æterna in ſe ipſa aut in aliqua ſui participatione, non poteſt ratio naturalis humana habere vim legis & regulæ dictantis quid ſit vel non ſit agendum, ergo per ordinem ad ſolam rationem humanam non poſſet ſumi aliqua ratio malitiæ. Conſequentia patet, & antecedens probatur, quia ratio naturalis humana eſſentialiter eſt ſecunda regula ſubordinata primæ regulæ, quæ eſt ipſa lex æterna, ergo ſicut deficiente prima cauſa in quolibet genere deficit neceſſario cauſa ſecunda in eodem genere (Et hoc certum eſt in via Scoti negantis effectum liberum à cauſa ſecunda, caſu quo deficeret libertas in prima) ita ſimiliter deficiente prima regula ſimpliciter, quæ eſt lex æterna, deficeret etiam neceſſario ratio ſecundæ regulæ. Unde quamvis admittamus hoc impoſſibile, quod nullo exiſtente rationis dictamine in Deo, eſſet dictamen rationis in creatura rationali, adhuc hoc dictamen rationis creatæ non haberet rationem regulæ & legis naturalis. Ex quo rejicitur noſter Monte Piloſus diſp. 127. art. 2. num. 7. ubi contrarium ſupponens, dicit mendacium fore malum morale, quia contra intellectum creatum regulantem. Nec valet ſi dicas : In hoc caſu habiturum rationem primæ regulæ : quia eſt implicatio in adjecto : ſiquidem eo ipſo quod eſt aliquid extra Deum, qui eſt prima regula & prima cauſa, implicat quod ſit prima regula & prima cauſa : Propter hoc refutavi in curſu Philoſophico Arriagam dicentem : dari poſſe divinitus creaturam independentem à Deo, à qua omnes aliæ dependerent : hoc enim implicat propter realem identitatem repertam inter relationem dependentiæ à Deo & entitatem abſolutam creaturæ.

Reſpondeo ergo : In caſu poſito, ſi nulla eſſet lex nec divina nec humana, mendacium non fore malum morale nec peccatum, eſſet tamen malum naturale : ad modum quo monſtrum dicitur peccatum naturæ. Et ex hoc patet ad utramque probationem antecedentis, eſſet enim antecedenter ad prohibitionem per legem æternam ſecundum ſe diſſonum naturæ rationali, non quidem diſſonantia in genere moris : quia hæc ſupponit legem & dictamen rationis quod ſit regula, ſed diſſonantia in genere naturæ, propter quam judicavit Deus, mendacium eſſe dignum, ut prohiberetur homini. Pro cujus exactiori intelligentia : Adverte, quod ſicut homo ut homo eſt, & diſtinguitur à Bruto poteſt perfici ſuis operationibus in duplici genere ſcilicet naturæ moris. Poteſt etiam eiſdem male affici in eodem duplici genere : nam intellectus humanus verbi gratia qui bene ſe habet in genere naturæ, quando attingit veritatem, & male in eodem genere, quando incidit in errorem. Eodem modo bene ſe habet in genere moris, quando ex electione & imperio voluntatis aſſentitur vero, & male, quando aſſentitur falſo. Ex hoc jam manifeſte conſtat veritas noſtræ ſolutionis. Vel poſſet dici, quod ſicut in caſu facto, quod non eſſet Deus, eſſet dictamen rationis creatæ, hoc etiam haberet rationem regulæ, ſed regulæ diverſæ rationis, ac non eſt. Propterea licet tunc eſſet peccatum, non tamen ejuſdem rationis, ac nunc eſt : nam variaretur privatio rectitudinis debitæ ex variatione legum prohibentium : cum jus ponendi leges eſſet tunc diverſum. Quod ſi dicas : Mentiri eſſet tunc privatum eadem rectitudine : nam ſicut nunc eſt contra mentem ire, ita tunc foret, ergo eſſet ejuſdem rationis. Reſpondeo diſtinguendo antecedens privaretur eadem rectitudine philoſophica, concedo ; morali ſeu in genere moris, nego : Hoc enim ſumitur per ordinem ad legem, quæ cum diverſa ſit, diverſum etiam ordinem conſtituit ; Hic autem ordo ad legem

eſt quaſi genus peccati. Unde ſicut in Phyſica ſolet dici : Quod ſi Deus in caſu ficto faceret rationale cum alio genere infimo , quod non foret animal , homo conſtitutus ex illo genere & rationali , eſſet alterius ſpeciei , & non eſſet ſpecies infima : Sic poteſt dici in noſtro caſu ; In opinione vero Arriagæ eſſet ejuſdem rationis : quia quod legiſlator eſſet Deus vel Angelus vel homo materialiter ſe habet. Sed nota : quòd in omni ſolutione prædicta ſemper adeſt lex , ut adſit peccatum.

14. Objicies *quarto* cum noſtro Felix, ubi ſupra n. 4. ſcientia ſimplicis intelligentiæ præſupponitur in Deo ordine rationis ſeu naturæ ad voluntatem & legem æternam ut patet ; ſed mendacium ut malum morale & peccatum præſupponitur ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ , ergo etiam præſupponitur ad voluntatem & legem æternam. Conſequentia eſt evidens , minor probatur , quia mendacium ut malum morale & ut peccatum eſt cognitum à Deo per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ , ergo ut ſic præſupponitur ad illam: patet iſta conſequentia : quia ſcientia ſimplicis intelligentiæ non eſt cauſa ſui objecti , ſed potius præſupponit illud , atque adeo mendacium non ideo eſt malum etiam in eſſe poſſibili , quia cognoſcitur eſſe malum , ſed potius è converſo ideo cognoſcit eſſe malum quia eſt malum. Reſpondeo ; quod cum lex æterna ſit per ſe requiſita ad malitiam peccati , implicat quòd cognoſcatur à Deo malitia peccati etiam noſtro modo intelligendi prius ratione , quàm cognoſcatur ipſa lex æterna , ſaltem eo genere cognitionis , quo malitia cognoſcitur ; Ac proinde ſi malitia moralis mendacij cognoſcitur à Deo ut actu exiſtens per ſcientiam viſionis , opus eſt ſimul cognoſcatur ut actu exiſtens ipſa lex , cui talis malitia contrariatur. Et ſi malitia cognoſcitur ſub ratione poſſibilis per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ , prius ordine rationis quam lex æterna intelligatur actu exiſtens , neceſſarium eſt ut per eamdem ſcientiam ſimplicis intelligentiæ cognoſcatur ipſa lex æterna ut poſſibilis. Unde ad argumentum in forma conceſsâ majori intellectâ de lege æternâ ut actu exiſtente , diſtinguo conſequens , ſi intelligatur de lege æterna ut actu exiſtente , concedo : nam ad hoc ut malitia moralis ſit præciſe poſſibilis , non requiritur quod lex prohibitiva ſit actu exiſtens , ſed ſatis eſt quod ſit eodem modo poſſibilis , ſi intelligatur de lege æterna conſideratà ut poſſibili , nego : quia ſine poſſibilitate legis prohibitivæ nequit intelligi poſſibilitas peccati , ſicut nec peccati exiſtentia ſine exiſtentia legis.

Et contra ipſum Felix ad hominem ſic argumentor : Hic auctor ubi ſupra difficult. 3. num 2. ſupponit : ſic philoſophari debere de peccato ſicut de merito ſeu de actú procedente à gratia, ergo ſicut actus bonus non eſt formaliter talis & meritorius, uſquedum reſpiciat voluntatem Dei acceptantem (nec virtuoſus niſi reſpiciat dictamen prudentiæ tanquam regulam); ſic actus malus non erit talis formaliter & demeritorius , uſquedum reſpiciat legem prohibentem , ergo cum Deus agnoſceret actus amoris & odij ſui verbi gratia ante omnem actum ſuæ voluntatis , ſolum cognoſceret illos oppoſitos unum bonum & alterum malum in genere philoſophico ſeu naturæ; non in genere moris & Theologice.

Dices : Ergo hæc cauſalis eſt vera: Si nulla eſſet lex , nullum eſſet malum morale neque peccatum. Aliqui Theologi forte ſcrupulosè hoc cenſurant; ſed ego cenſeo ſine formidine juxta dicta , concedendam eſſe ſequelam : De qua audi magiſtrum Curielem 1. 2. q. 71. art. 6. dubio 2. §. 3. in fine, ubi hæc habet verba. [Neque concedendum eſt , quod tunc odium Dei averteret à Deo moraliter: quia ſolum averteret naturaliter , ſicut falſitas à primâ veritate , neque careret rectitudine debitâ : quia nulla eſſet lex ratione cujus eſſet ei debita , neque eſſet injuria Dei : quia licet eſſet contrarium divinæ voluntati , non eſſet contrarium ipſi ut legi.]

Omne Peccatum eſt contra naturam , & rationem, & contra Deum, & offenſam ejus.

15. TErtia concluſio : *Omne peccatum eſt contra naturam , contra Deum, & contra rationem.* Eſt communis. Auctores & loca Scoti vide apud Felix ſupra cap. 1. diff. 3. & 4. Et probatur: Diſſonum rationi eſt contra naturam

turam intellectualem ; Peccatum eſt diſſonum rationi , ergo contra naturam. Probatur minor. Peccatum impedit naturam ut conſequatur finem proprium ; ſed quod impedit poſſeſſionem finis naturæ , eſt objectum diſſonum rationi, ergo tale eſt peccatum. Major eſt certa, & minor probatur, impedimentum quo ars non poteſt attingere finem ab ea intentum eſt contra regulas artis , contra artem & contra artificem, ergo impedimentum morale quale eſt peccatum , quo natura impeditur , quominus conſequatur ſuum finem, erit contra Deum artificem naturæ,contra rationem quæ eſt regula , & contra ipſam naturam. Probatur antecedens : nam impedimentum quo ars non poteſt attingere finem ſuum,violentat artem: ſicut enim quod impedit lapidem , ne attingat centrum , quia violentat , eſt contra naturam lapidis, ita in noſtro caſu. Ex quo probat Scotus 3. diſt. 33. n.4.& 5. tam appetitui ſenſitivo quam voluntati eſſe naturale obedire rationi.

Dices · Goneſ.8 dicitur : *Senſus & cogitatio hominis prona ſunt ad malum.* Et Sap 2. *Naturalis eſt malitia eorum.* Et de fide eſt , fomitem ad peccatum inclinare naturam, ergo potius malum quam bonum eſt objectum conſonum naturæ noſtræ. Reſpondeo, in agentibus liberis per accidens poſſe contingere, fieri violentum appetitui elicito, quod per ſe eſt conſonum appetitui naturali.Hoc videtur doceri à Scoto 2. diſt.6. q. 2. num.8. (quod & tangit 3. diſt.15.num.14.) ubi affectionem noſtram diſtinguit (agendo de libertate Angelorum) in affectionem commodi & affectionem juſtitiæ. Et deducit ex illo ad Rom.8. *Qui enim ſecundum carnem ſunt , quæ carnis ſunt ſapiunt, qui vero ſecundum Spiritum , quæ ſunt Spiritus ſentiunt.* Bene verum eſt: peccata eſſe conſona , conformia & naturalia appetitui elicito per accidens ex affectione commodi , non autem per ſe ex affectione juſtitiæ , nam hoc pacto ſunt diſſona.

Urgebis : Noſtra voluntas, quia libera, indifferens eſt ad bonum & malum, ergo ſicut materia prima quia indifferens ad hanc vel illam formam nec per ſe nec per accidens violentatur , nec eſt contra ejus inclinationem hæc vel illa forma , ita liberum arbitrium ; Et conſequenter non potius contra naturam erit malum quàm bonum. Reſpondeo aſſignando diſparitatem : nam materia prima incapax eſt habituum inclinantium eam ; Et ſic non poteſt reddi adhuc per accidens inclinata potius in hoc quam in illud; at cum voluntas ſit capax habituum poteſt per accidens inclinari in illud quod eſt violentum & diſſonum ſibi. Hoc pacto aiebat Paulus ad Rom. 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ & captivantem me in lege peccati :* Ponderaly *captivantem* : Captivitas enim eſt diſſona naturæ. Sic intellige Trident. ſeſſ.5. canon.5. dicens noſtram naturam inclinare ad peccatum ex fomite: non enim intelligitur inclinari per ſe, ſed per accidens. Vel poſſet dici inclinari in peccatum pro materiali ſcilicet in delectabile. Quod & verum eſt de appetitu non ſolum poſt peccatum originale , ſed etiam in pura natura, ut notat Scotus 2. diſt.29. num.3. Sed ex hoc non ſequitur , quin ſimpliciter & per ſe ſit contra naturam : quia contra præcipuam potentiam hominis ſcilicet rationem.

16. Qualiter autem peccatum quod eſt contra Deum ſit offenſa ? Poteſt duobus modis explicari. *Primo* An peccatum eò formaliter quò eſt contra rationem,ſit contra Deum. *Secundo* : An de intrinſeca ratione peccati ſit eſſe contra Deum & offenſa ejus ? Circa primum reſpondeo negative & deducitur ex Scoto 4. diſt.14. q.3. num. 2. ubi diſtinguit duplicem regulam contra quam eſt peccatum , alteram exiſtentem in ratione , alteram in Deo, ergo cum relationes habentes terminos diſtinctos realiter diſtinguantur, eſſe peccatum contra Deum & contra rationem erit per diſtinctos realiter reſpectus , ergo nec eò formaliter quo eſt contra rationem, eſt contra Deum. Bene verum eſt , quod omne quod eſt contra rationem eſt contra Deum (Et in hoc reſpondetur ad *ſecundum*) ſaltem implicite & virtualiter : nam juxta ſuperius dicta de ſubordinatione rationis noſtræ in ratione regulæ à lege æterna exiſtente in Deo. Impoſſibile eſt operari contra rationem,quæ de facto eſt , quin ſimul ſaltem implicite & virtualiter ſit etiam operatio contra legem æternam , atque adeo ſit offenſa Dei legiſlatoris. Nec poteſt hoc negari ab auctoribus, qui nobiſcum con-

veniunt

veniunt in asserendo, nullum fore peccatum circumscriptâ omni lege: quia cum peccatum formaliter sit carentia rectitudinis debitæ secundum legem seu secundum quod à lege præscribitur, licet proxime & immediate sumatur ratio ejus in ordine ad rectitudinem regulabilem, quia privat, mediate tamen sumitur in ordine ad ipsum legislatorem, in ordine ad quem sumitur etiam immediate ratio offensæ; Reperiri autem rationem offensæ in omni peccato supponitur à Scoto 4. dist. 15. q. 1. num. 4. Quod esse de fide ait Oviedo tract. 6. de peccatis controvers. 2. puncto 7. Cum frequenter in Sacra Scriptura dicatur: peccatum esse contra Deum: ut Exodi 16. Levitici 14. Numeror. 14. Ieremiæ 50. & alibi sæpe. Et ratio est manifesta: quia violans legem quâ obligatur quis, offendit & injuriat legislatorem, ergo quia omne peccatum supponit violationem legis divinæ vel immediate à Deo procedentis vel mediis suis ministris, omne peccatum erit offensa & injuria Dei.

Dices: Qui invincibiliter ignorat, Deum esse legislatorem, vere & proprie potest peccare contra dictamen suæ rationis: Sed tunc non offendit, ergo non est de ratione intrinseca peccati quòd sit offensa Dei; consequentia est certa, major probatur: Quia bene stat, quod aliquis sciat furtum esse contra rectam rationem, & quod invincibiliter ignoret, Deum offendi illo actu, vel quia ignorat Deum esse, vel quia ignorat legem, quâ Deus prohibuit illud, ut contigisse Philosophis asserit D. Thomas quæst. 71. art. 6. ad *Quintum*. Minor etiam probatur, quia de ratione offensæ est, quod sit voluntarium; sed in isto casu peccatum non est voluntarium, ut est contra Deum aut ejus legem, quia ignorantia invincibilis tollit voluntarium circa ipsum, ergo in isto casu non habet illud peccatum rationem offensæ respectu Dei. Et confirmatur, quia de ratione offensæ est quod cognoscatur persona quæ offenditur: sicut de ratione homicidij formaliter sumpti est, quod cognoscatur occisum esse hominem, unde qui occidit hominem invincibiliter putans esse feram, non est homicida, ut est certum & docuit Aristoteles 3. Ethicor. cap. 1. Respondeo prænotando: Aliquem habere ignorantiam invincibilem Dei aut legis divinæ posse intelligi duobus modis: *primo* ignorantiâ oppositâ cognitioni formali & expressæ, qua Deus aut ejus lex cognoscantur explicite in se ipsis. Et hac ratione admittimus dari posse ignorantiam invincibilem Dei etiã ut auctoris naturæ. *Secundo modo* ignorantiâ oppositâ cognitioni tantum implicitæ & virtuali, quâ scilicet cognoscitur formaliter & expresse lex creata ut subordinata superiori, non determinando, an talis superior sit Deus vel quivis alius. Et hac ratione non potest dari ignorantia invincibilis Dei in eo qui cognoscit dictamen rationis humanæ habere vim legis naturalis obligantis. Et ratio hujus est, quia cum quis non possit invincibiliter ignorare, imo potius evidenter cognoscat, non habere esse à se sed illud accepisse ab alio, ideo non potest ignorare invincibiliter, quod dictamen suæ rationis non sit prima regula & prima lex, & ita cognoscendo illam, necessario debet eam cognoscere ut subordinatam alteri, à quo eam accepit, ac proinde implicite cognoscit Deum ut Superiorem, cui re verâ subordinatur, & consequenter peccando contra dictamen suum, peccat virtualiter & implicite contra Deum.

Quod si dicas: Ex hoc solum sequi, quod cognoscat se accepisse naturam ab alio homine, non tamen à Deo, quem esse invincibiliter ignorat. Contra quia qui faceret contra naturam acceptam, consequenter facit contra causas ejus per se, licet eas formaliter & expresse ignoret, & tantum in confuso cognoscat; hoc ipso quod cognoscat naturam suam non à se sed ab alio esse. Et hinc est quod peccat peccato impietatis expositus, qui parentes suos maledicit, quamvis eos distincte non cognoscat, sed in confuso. Cum igitur peccator evidenter cognoscat se ab alio naturam accepisse, quicumque ille sit, quantum est ex se peccans contra suam naturam, peccat similiter contra eum, qui illi naturam dedit, & consequenter contra omnes à quibus naturam accepit, quamvis eos formaliter & expresse non cognoscat: Sicut quando quis formaliter & ex-

presse

preſſe vult occidere hominem primo ſibi occurrentem quicumque ille ſit, non excuſatur à ſacrilegio aut parricidio, ſi occiſus ſit ſacerdos aut pater: quia in animo ſuo neminem ſibi occurrentem erupit, etiamſi in particulari ignorarit eſſe ſacerdotem aut patrem. Eodem modo faciens contra ſuam naturam, facit ſimiliter contra omnes cauſas per ſe ſuæ naturæ. Hoc ſuppoſito reſpondeo ad argumentum in forma negando minorem. Ad probationem dico, quod licet in illo caſu peccatum non ſit voluntarium, ut eſt contra Deum expreſſe & formaliter cognitum ſub ratione Dei, eſt tamen voluntarium ut eſt contra Deum cognitum virtualiter & implicite ſub ratione communi ſuperioris, quod ſatis eſt ut peccatum tale ſit in re, & ut ab iſto committitur, offenſa Dei. Et ex hoc patet ad confirmationem.

17. Quod ſi inquiras: *In quo conſiſtat ratio offenſæ in peccato?* Circa hoc ſingulariter opinatus eſt P. Lugo de Incarnat. diſp. 5. ſect. 5. aſſerens rationem offenſæ in peccato conſiſtere in hoc, quod quis peccet ſciens & advertens ſuum peccatum Deo diſplicere. Hanc vocat formalem offenſam, ipſam vero malitiam peccati appellat offenſam materialem. Quod idem eſt ac dicere rationem offenſæ in peccato dicere in recto illam advertentiam, in obliquo vero ſive de connotato rationem formalem malitiæ. Pro ſe curat adducere Bellarm. Suar. Leſſium Conink, Zumel. Curiel. & ex antiquis Alenſem, D. Thom. & Bonavent. Sed contra ipſum ait Oviedo ubi ſupra n. 111. [Hos omnes auctores in caſum pro ſua ſententia congeſſit Lugo quorum nec unus eam defendit idque late demonſtrat. Verùm quia non potui invenire nec in Scoto nec in noſtris aliquid de conſtitutivo offenſæ, dicam pro modico captu meo, quid ſentiam.

Dico igitur: Peccatum conſtitui in ratione offenſæ contra Deum, per hoc quod eſt, peccatum reſpicere Deum, cui peccatum diſplicet, & qui poteſt exigere rationem; cur hoc feciſti? Ita Oviedo ſupra, licet aliqua obſcuritate hoc explicet. Aſſertionem hanc ſic intelligo. Ut aliquis offendat aliquem, re vera in offenſo requiritur diſplicentia operis offendentis ex regula Iuris 27. in 6. *Scienti & conſentienti nulla fit injuria neque dolus.* Quo ſenſu dixit Diana 1. p. tr. 7. reſol. 37. Quod ſi Virgo ſponte conſentiat in ſua defloratione, non fit illi injuria, nec talis fornicatio eſt ſtuprum. Et ita dum non diſplicet, peccatum illi, contra quem fit, non habet rationem offenſæ. Hæc autē diſplicentia poteſt eſſe formalis vel virtualis & ſufficit interpretativa, v. gr. Furatur mihi Petrus millia regalia, etiāſi per actum formalem vel virtualem non diſpliceat mihi, ſufficit diſplicere interpretative, non dando occaſionem, ut judicetur me conſentire in furto. Quare in caſu poſito de Virgine, ſi illa nō conſentiat vel formaliter vel virtualiter vel interpretative dando ſcilicet occaſionem violationi, re verâ cōmittetur ſtuprum: Nec ſufficit diſplicere mihi malum ut ſit offenſa contra me: nam homicidium vel furtum, quod nullatenus me tangit, mihi diſplicet, & tamen non eſt offenſa contra me. Ultra hoc igitur exigitur, ut offenſus habeat jus (licet non puniendi) ſaltem exigendi: cur hoc feciſti? Et cum Deus infinitis titulis habeat hoc jus. Eſt enim Dominus, Pater, Superior, Benefactor, Creator, Legiſlator, & aliàs diſpliceat ei omne peccatum, erit offenſa Dei. Itaq; ratio offenſæ duo dicit, in recto jus exigendi & diſplicentiam in offenſo, & in obliquo ipſam malitiam. Quod ſi dicas: ergo eſſe offenſæ eſt denominatio extrinſeca derivata à jure & diſplicentia offenſi. Cōcedo conſequentiā. Sed quid inde?

Nunc contrà Lugo oſtendo: Quod etiamſi offendens ignoret illum quem offendit, adhuc eſt offenſa: Quod expreſſit Leſſius lib. 13. de perfectionibus divinis, c. 26. n. 185. Ut Deus honoretur, ſufficit, quod ex auxilio ſupernaturali eliciatur actus meritorius. Ponamus caſum: datur infans vel puer baptizatus qui nunquā amiſit gratiā, tamen quia creatus in ſilvis ignorat invincibiliter Deum, det eleemoſynā in honorem ſui creatoris, talis eleemoſyna eſt honor Dei etiam ſi expliciter non cognoſcatur, ergo è contra non correſpondere auxilio erit offenſa Dei, licet offenſus ignoretur. Et confirmatur: In eo tantum caſu ignorantia excuſat rationem offenſæ, cum quis nullatenus ſcit actionem illā eſſe peccaminoſam: nam ſi ſciret, nullatenus faceret, in quo caſu ignorantia quæ excuſat offenſam, excuſat etiam peccatum, ergo in caſu quo quis ignorat Deum, & ſufficienter ex dictamine rationis *Quod tibi non vis, alteri*

alterine feceris sciret furtum vel homicidium esse peccatum, illa committendo non peccaret. Quod est absurdum & à nemine debet admitti. Bene verum est, eò majorem esse offensam, quò plus offendens fit de majestate personæ offensæ.

Quo pacto peccatum sit inobedientia, ingratitudo, violatio amicitiæ, irreligio, nocumentum spirituale animæ; & qualiter habeat rationem injustitiæ contra Deum?

CArdinalis Lugo. De Incarnat. disput. 5. num. 97. de pœnit. disp. 16. sect. 5. §. 2. Puente Hurtado disp. 173. de charitate sect. 6 subsect. 3. num. 47. quia censent omne peccatum esse lege prohibitum, ponunt in omni peccato specialem malitiam inobedientiæ. Abulensis quæst. 141. & 142. in cap. 18. Matth. Ricardus 4. dist. 22. artic. 11. quia peccatum est contra Deum, à quo tot beneficia accipimus, asserunt omne peccatum esse ingratitudinem. Ægidius Conink disp. 32. de Fide, dubio 5. num. 34. & 43. asserit omne peccatum esse violationem amicitiæ, cum Deum agnoscamus amore amici nos prosequi. Item quia omne peccatum tollit reverentiam debitam Deo, videtur omne peccatum esse irreligionem. Lessius lib. 4. de Iustitia & jure, cap. 4. dub. 8. n. 63. omne peccatum ponit superbiam cum peccans nolit freno legis sistere. Lorca 22. disp. 56. num. 9. & Oviedo tract. 6. de peccatis controvers. 2. punct. 3. & 4. ubi latè super omnibus his rationibus disputat, insinuant omne peccatum habere specialem malitiam ex nocumento quod adducit animæ: siquidem illam ferit & quasi occidit omne peccatum mortale.

18. Verùm si in quolibet peccato omnes illæ circunstantiæ mutarent speciem malitiæ, nulla confessio esset valida, cum nullus explicat omnes illas circumstantias nec in numero nec in speciali. Quare cum Suarez disputat. 13. de Pœnitentia, sect. 3. num. 6. Alvarez & aliis voco has malitias rationes transcendentes, non vero constituentes nova peccata. Pro quo notandum, quod quis potest dupliciter peccare, verbi gratia in hoc actu volo furari, *primo* si formaliter aut virtualiter dicat, volo furari ut frangam legem Dei, tunc malitia inobedientiæ cum furto mutat speciem, & non est ratio transcendens, similitet si formaliter aut virtualiter dicat: volo furari ut operer contra Deum meum benefactorem, erit ibi speciale peccatum ingratitudinis. Rursus si dicat: volo furari, ut sim inimicus Dei, erit violatio amicitiæ; Præterea si asserat volo furari, quia nolo me subjicere legi, erit superbia; Tandem si fiat furtum animo nocendi animam propriam, erit nocumentum, &c. *Secundo* possunt illæ circumstantiæ reperiri in furto, quin ulla ex assignatis voluntatibus nec formalis nec virtualis detur, in quo casu non sunt malitiæ speciales distinctæ specie vel numero.

Hoc assertum quod est Conclusio fundatur in quadam doctrina communi quam adducit Diana 1. p. tract. 7. resolutione 48. ubi inquirit: Utrum qui delectatur morosè in uxorata, quin attendat statum, sed solum mulierem, teneatur in confessione dicere, delectationem habuisse morosam de uxorata? Et cum Bonacina, Vasquez, Filliucio & aliis quàm plurimis respondet negativè: quia in tali casu non delectatur de conjugata ut conjugata aut de illo objecto quatenus injuriosum est alteri, sed quatenus est delectabile, ergo similiter in nostro casu cum quis non peccat ex expressâ vel virtuali voluntate, nulla ex assignatis circumstantiis inducit novam speciem malitiæ seu novum peccatum in confessione aperiendum.

Ratio quâ hoc probatur sit, qua impugno Oviedo quatenus ait supra puncto 4. Quod quoties quis prudenter credit se esse in gratia & peccat mortaliter, in illo nocumento animæ esse specialem malitiam contra charitatem. Argumentor sic: Ideo per te est specialis malitia, quia cum majoris pretij sit vita animæ quàm vita corporis, sicut qui se occidit, peccat contra charitatem, potius peccabit, qui occidit animam suam auferendo ab illa gratiam, quæ est ejus vita (quod antecedens falsum judico); Sed non est peccatū novum contra charitatē se occidere, si id nō faciat voluntate formali vel virtuali se occidendi: nam licet ego sciam, quod comedendo hunc cibum, moriturus sum, tamen licet comedam inadvertenter & moriar, non sequitur quod mors mea sit peccatum speciale distinctum à gula: quia in me non fuit

formalis

formalis aut virtualis voluntas me occidendi, ergo occaſio animæ per peccatum mortale, dum non ſit expreſſa vel implicita voluntate, non habebit ſpecialem malitiam.

Urgentius arguo ſic: Quamvis ſciam me accubantem ſic vel aliter, eſſe occaſionem polluendi vel in vigilia vel in ſomno, dum non eſt periculum conſenſus, non teneor mutare ſitum, nec pollutio ſequuta eſt peccatum, ut cum Sanchez Leſſio & aliis reſolvit Diana ſupra: quia tunc nec formaliter nec virtualiter eſt volita pollutio & ſic non inducit malitiam, ergo dum non me occido voluntate formali vel virtuali me occidendi, non inducitur nova ſpecies malitiæ. Et confirmatur: Religioſus non obediens Prælato præcipienti ſub obedientia, non peccat duplici peccato altero contra obedientiam, altero contra religionem, ut bene Diana ſupra tract. 7. reſolut. 16. niſi quia nec formaliter nec virtualiter vult contraire religioni, contraeundo obedientiæ, ergo dum non eſt expreſſa vel virtualis voluntas, nulla ex circunſtantiis aſſignatis inducet novum peccatum ſeu novam malitiam in quolibet peccato neceſſario in confeſſione aperiendam.

Dices: Licet indirecte ſequatur ex ordine, vel omiſſione aliquod peccatum, ſufficit ut imputetur: verbi gratia licet indirecte ſequatur mors, quia nolo hodie comedere, ſi nolo, mihi imputatur mors, ergo potius imputabitur, ut ſit virtualiter volitum, quod directe ſequitur; Sed ex peccato mortali directe ſequitur mors animæ, ergo hoc ſufficit ut in quolibet peccato inducatur nova ſpecies malitiæ ex nocumento illato animæ. Reſpondeo diſtinguendo antecedens ſi ſequatur indirecte vel etiam directe ex fine operantis, cõcedo. Si ſequatur ex fine operis, nego. Eodem modo diſtinguo conſequens, erit virtualiter volitum ſi ſequatur ex fine operis, nego. Si ſequatur ex fine operantis, concedo. Cujus ratio eſt, quia cum liberum ſeu volitum ſolum attendatur quoad finem operantis, quòd operans eſt ſolum liberum, non erit actio volita ex fine operis. Cum autem in noſtro caſu tale nocumentum non ſequatur ex fine operantis, ideo nocumentum nec formaliter nec virtualiter eſt volitum: Adduco inſtãtiam. Vado ad venandum, & videns aliquid moveri quod reconditur ſub aliqua planta, occido illud judicans eſſe feram vel aliud brutum, cum re vera occiderim hominem, quin in me fuerit voluntas aliquando occidendi hominem, talis occiſio non eſt volita à me nec formaliter nec virtualiter: quia licet directe ſequatur ex fine operis, non tamen ex fine operantis. Sic in noſtro caſu: vide quæ diximus ſupra quæſtione 12. num. 48. Et ex hoc intelliges omnia aſſignata in titulo eſſe rationes tranſcendentales in peccato, non tamen ſpeciales malitias: Sunt enim circumſtantiæ generales in omni peccato, quæ niſi directè intendantur, non dant ſpeciem malitiæ.

Circa ultimam circumſtantiam appoſitam in titulo, *Qualiter peccatum habeat rationem injuſtitiæ contra Deum?* Abſtrahimus pro nunc à quæſtione illa ſatis controverſa: Utrum inter Deum & homines detur ratio vera virtutis juſtitiæ, de quo aliqua diximus ſupra quæſtione præcedenti, numero 11. & dicemus in ſequenti loquendo de virtutibus moralibus in Deo: Illud certum debet eſſe apud omnes. Eſſe inter Deum & homines quamdam juſtitiam, quæ appellari poteſt legalis largo modo vel poteſtativa, quæ conſiſtit in hoc, quod in creatura ſit titulus ſervitutis ad Deum, & in Deo correſpondeat titulus dominij, quo titulo creaturæ teneantur obedire Deo, & Deus poſſit ponere legem creaturæ, cujus tranſgreſſionem poſſit punire, & rationem exigere, cur hoc feciſti? Qualiter inter mancipium & Dominum, maritum & uxorem, religioſum & Prælatum intervenit juſtitia legalis & poteſtativa: Eſt ergo in peccato ratio injuſtitiæ contra Deum, quæ eſt propria & rigoroſa injuria & injuſtitia legalis oppoſita virtuti religionis. Quod ſic probatur ex illo Pſalm. 31. *Delictum meum cognitum tibi feci & injuſtitiam meam non abſcondi*; Et ratione etiam ſic: Iuſtitia juxta ſuum commune ſignificatum, ut præſcindit à commutativa, legali & omni ſpecie juſtitiæ definitur quòd ſit voluntas ſervandi jus alienum, injuſtitia vero legendi jus alienum. Tunc ſic: Mancipium furans Domino mille regalia committit injuſtitiam contra Dominum, quia lædit jus alienum, retinendo rem alienam invito Do-

mino, ergo cum creatura offendit Deum, lædendo saltem in affectu jus divinum, committit injustitiam contra Dominum.

Confirmatur *primo*: Qui obedit Deo, facit justitiam servando jus divinum illæsum, ergo qui non obedit committit injustitiã, lædendo. Ideo Scotus ut supra 2. dist. 37. n. 6. ex ipso diximus, vocat peccatũ carentiam *justitiæ debitæ*. Confirmatur *secundo*: Quia Deus est verus Dominus creaturarum suarum, ergo habet jus, ut eo invito, ijs non utamur, & consequenter quoties quis ijs ita utitur, committit injustiam & facit injuriam Deo; sed quoties peccamus, utimur creaturis, eo modo quo Deus non vult absolute, ut ijs utamur, ergo quoties peccamus, facimus injuriam Deo.

Dices *primo*: Per peccatum nullum damnum patitur Deus, ergo per peccatum non fit illi injuria. Respondeo: negando antecedens nam est damnum illi, quod quis utatur creaturis ipsius aliter quàm ipse vult; Et si hoc nõ sit dãnum, sane non requiritur ad aliquem injuriâ afficiendum, quod inferatur damnum: quis enim dubitet, quin si rem propriam Petri vellet quis retinere contra ipsius voluntatem, etiam si nihil inde pateretur detrimenti aliud, quàm quod fieret contra ipsius voluntatem, adhuc fieret ipsi injuria. Quòd si Respondeas esse disparem rationem: quia respectu Petri illa detentio est injuriosa, vel quia causat in ipso displicentiam, vel quia si ipse esset tam patiens, ut non causaret, ex naturâ suâ est apta causare; at uti creaturis contra voluntatem Dei, non causat displicentiam in ipso, nec potest causare. Contra: quia ex natura sua apta sunt peccata causare in Deo displicentiam, si ipse esset capax displicentiæ; quod autem non sit, oritur ex infinita ejus perfectione, quæ non impedit, quin sit ipsi injuria illud, quod merito causare posset, si esset capax. Deinde certum est quod displiceant ipsi peccata.

Dices *secundo*. Nihil fit Deo invito, ergo nunquam fit ipsi injuria, quæ esse nequit, nisi quando fit aliquid Domino invito. Et Confirmatur, quia quando aliquis Dominus permittit, aliquẽ uti ipsius bonis, non fit injuria ipsi, cum ille ijs utitur, ergo quando quidem Deus permittat creaturæ uti bonis ipsius, ille usus non est ipsi injuriosus. Respondeo distinguendo antecedens eo invito quantum ad hoc quod nihil fiat, nisi eo permittente, posset si vellet impedire, concedo; quantum ad hoc quod ipse non habeat voluntatem prohibitivam aliquorum quæ fiunt, nego antecedens, & nego consequentiam cujus probationem etiam distinguo: non fit injuria nisi fiat aliquid invito Domino, ita ut non permittat, cum posset impedire, nego, ita ut nõ habeat volitionem, prohibitivam cõcedo. Similiter distinguo antecedens cõfirmationis, quando ita permittit ut nõ habeat volitionẽ prohibitivam, transeat; quando permittit, ita ut habeat talem volitionem, nego antecedens. Et certe si Dominus creatus prohiberet alicui, ne utatur re sua & ipse tamen uteretur, faceret injuriam ipsi, licet Dominus utpote viribus fortior posset id impedire, & nollet; verum quidem est, quod ex permissione posset quandoque colligi, non esse ullo modo invitum Dominum, juxta illud qui tacet consentire videtur; sed hoc non fit unquam quando significat voluntatem suam esse ne quis re sua utatur. Sicut Deus significat passim in Scriptura se nolle ut ab ullo peccatum committatur.

20 Inquires *Quomodo se habeat aversio à Deo in quolibet peccato?* Respondeo omittendo confusionem aliorum: Et supponendo in omni peccato reperiri aversionem à Deo: quod qualiter contingat facile intelligitur, ex eo quod peccatum est aversio à Deo, quatenus cõnotat offensã removentem à summâ bonitate, quod de facto habet omne peccatum: averti enim proprie, est seperari unum ab alio, & ita eò quod quis aliquem offendit, re vera separatur ab offenso. Quæ aversio stat dupliciter, vel graviter, quia soluit amicitiam & hoc est proprium peccati mortalis vel originalis, quæ expellunt gratiam: vinculum amicitiæ; vel potest avertere dispositive, quatenus disponit ad solvendam amicitiam, qualiter peccatum veniale avertit de quo Scotus 1. dist. 17. q. 7. in reportatis in fine quæstionis ait: per accidens impedire augmentũ charitatis. Et hinc est quod conversio ad creaturam stat in hoc quod qui se avertit à Deo, plus afficiatur creaturæ

quàm

quàm Deo : vnde Curiel q.82. art. 3. dubio 3. omnem averſionem à Deo appellat virtualem converſionem ad creaturam. *Quid autem dicendum ſit de averſione à Deo ut ultimo fine, utrũ ſit intrinſeca Peccato?* Reſpondeo negative : quia licet omne peccatum eò quod ſit offenſa contra Deum legiſlatorem ſaltem implicite & virtualiter juxta ſuperius dicta & in hoc ſenſu ſit etiam ei intrinſeca averſio à Deo legiſlatore ; non tamen à Deo ultimo fine ſive naturali ſive ſupernaturali : Bene enim ſtat, condere aliquem leges & præcepta, abſque eo quod obſervatores legum ordinet ad ſe tamquam ad finem, ergo cum ordinare creaturam rationalem ad fruendum Deo ultimo fine, ſit ex pacto & liberalitate ipſius Dei, averſio ab illo ut tali non erit intrinſeca peccato, quod ex ſua ratione intrinſeca ſolum habet eſſe offenſam Dei legiſlatoris, & in hoc ſenſu averſio ab ipſo, non tamen ut ab ultimo fine. Et iuxta hanc doctrinam exponendus eſt Scotus 2. diſt. 37. num. 8. adductus à Felix tractat. de Peccatis difficult. 3. num. 3. Excipe odium Dei, quod eſt averſio formali ſâ Deo.

QUÆSTIO XVII.

Qualiter ſe habeant virtutes inter ſe ; Et quibus in ſubiectis reperiantur?

NOTANDUM : nomen *Virtutis* à viribus derivari ; Et in univerſum ſignificare præſtantiam quamdam & excellentiam potentiæ : ut docet D. Thomas 1.2.q.55. art.1. ex Ariſtotele 1. de Cælo text. 116. quâ ratione quælibet facultas operativa ſive innata, ſive naturæ ſupperaddita *virtus* dicitur. Hinc vim intelligendi aut ſentiendi virtutem intellectivam & viſivam, verbi gratia, appellamus. Et etiam dicere ſolemus herbis & gemmis ineſſe peculiares virtutes. Sed Theologi multo ſtrictius accipiunt virtutem, pro facultate ſcilicet naturæ rationali ſuperaddita in ordine ad operationes rectas & bonas : nam cum virtus ad perfectiſſimam potentiam exprimendam uſurpetur, & hæ facultates compleant activitatem potentiarum ad præſtantiſſimos effectus, jure hoc nomen dignitatis & perfectionis illis attribuitur.

Sub iſta ratione virtus in communi ut comprehendit intellectivas & appetitivas optime explicatur difinitione Ariſtotelis 2. Ethicor. 5. aliàs 6 *Virtus eſt habitus qui habentem perficit & opus eius bonum reddit* : Sic Scotus 1. diſt. 17. q. 3. num. 1. & num. 15. ubi illam admittit ſicut & cæteri Theologi communiter, quamvis non omnes eà utantur tamquam præcipua ; ſed nulla aut brevior aut dilucidior tradi poteſt ; ut autem ſe extendit ad appetitivas ſic definienda eſt ex eodem Ariſtotele ibidem. *Virtus eſt habitus electivus in medietate conſiſtens quoad nos determinatâ ratione & ut utique Sapiens derterminabit.* Hanc eſſe quidditativam dicit Scotus 3. diſt. 36. num. 5. Et reliquis omnibus antepoñit Monte piloſus diſp. 110. art. ultimo, & omnes Doctores ut legitimam recipiunt. Sed quia in his definitionibus videtur poni habitum tamquam genus ſeu partem eſſentialem omnis virtutis libuit ante diviſionem ejus dicedere hãc controverſiã, ut exactius intelligantur, quæ dicemus de comparatione virtutum inter ſe.

Num Virtus includat eſſentialiter rationem habitus.

AD hoc Suppono cum omnibus Theologis ex Ariſtotele in Prædicamen. & Scoto 1. diſt. 17. q. 2. n. 4. & n. 12. Et quodlibet. 18. num. 7. virtutem realiter eſſe habitum, imo rationem habitus neceſſario præexigi ad rationem virtutis : quod patet quia virtus de facto realiter perficit habentem in ordine ad operationes rectas, & hoc in eſſe quieto & permanenti ; ſed hujuſmodi facultas includit proprie rationem habitus, ergo virtus habitum ſupponit à quo proveniat operatio, quæ habeat rectitudinem ; ſed cum non omne quod alteri ſupponitur, ſit illi eſſentiale, merito inquirimus. An habitus includatur in virtute ut genus in ſpecie, vel ratio ſuperior in inferiori ; An vero ſit omnino extra rationem ejus?

1 *Concluſio eſt negativa.* Quam expreſſe docet Scotus locis citatis, & ubicumque de hac re loquitur. Sequuntur omnes ejus diſcipuli. Montepiloſus 2.

Parte diſp. 110. art. 1. & 2. Angeſt. in Moral. cap. 6. §. penultimo concluſ. 2. Et cap. 14. §. 1. concluſ. 5. Major 3. diſt. 36. in fine. Aureolus diſt. 23. concluſ. 8. Eſt contra Thomiſtas aſſerentes, habitum eſſe genus ad virtutem, & virtutem eſſentialiter eſſe qualitatem. Id docent communiter ad dictum art. 1. Ibi Salmanticenſes diſp. 1. dubio 1. Noſtram ſententiam probabilem iudicat Vaſquez diſp. 84. cap. 2. fateturque non poſſe efficaci ratione improbari. Et Salas qui eam ex parte ſequitur tractat. 11. diſp. 1. ſect. 2. num. 35. & 36. Item Averſa 1. 2. q. 71. ſect 1. pro noſtra ſententia interpretatur S. Thomam. Probatur *primo* Concluſio ex Ariſtotele 7. Phyſicor. text. 17. & 20. docente *Virtutem omnem & malitiam ad aliquid eſſe*, ergo formale virtutis pertinet ad genus aliquod relationis, nec poteſt eſſentialiter includere qualitatem aut habitum.

Dices *primo*: Philoſophum loqui de virtutibus corporis tantum, quas ibi nominat apponens exempla in ſanitate & pulchritudine. Reſpondeo: hanc explicationem expreſſe eſſe contra textum: nam ibi ex profeſſo comparat Ariſtoteles virtutes corporeas cum ſpiritualibus, & de utriſque docet eſſe formaliter relativas: quia conſiſtunt in quadam convenientia & proportione. Et ipſum exemplum de ſanitate nobiſcum facit: ſi enim ſanitas, licet requirat qualitates, non eſt tamen qualitas eſſentialiter, ſed relatio, eo quod formaliter non dicit talem gradum caloris vel ſiccitatis, ſed convenientiam ad ſubjectum; ſimiliter habitus conſtituetur in eſſe virtutis per relationem aliquam omnino accidentalem naturæ habitus ſecundum Philoſophum.

Dices *ſecundo*: Ariſtotelem eſſe intelligendum de relatione ſecundum dici, quam poſſunt includere entia eſſentialiter abſoluta. Sed contra. Relatio in qua conſiſtit ſanitas realiter diſtinguitur à qualitatibus fundamentaliter ipſam ſanitatem integrantibus: nam idemmet gradus caloris mutato ſubjecto vel alia qualitate poteſt afferre ægritudinem, ergo ſignum eſt ſanitatem conſiſtere in relatione accidentali convenientiæ, & Philoſophum loqui de veris relationibus realibus & ſecundum eſſe. Adde ibi diſputare, an ad virtutem ſit verus motus alterationis, & negative reſpondet; quia virtus non eſt qualitas ſed relatio. Quod præter rem diceretur, ſi relatio illa eſſet ſecundum dici: hæc enim ut realiter eſt quid abſolutum, ita etiam realiter poteſt terminare motum.

Probatur *ſecundo* Concluſio: Idem habitus immutatus manens in genere qualitatis poteſt tranſire & de facto tranſit à vitio in virtutem & è contra, ergo habitus non eſt ratio aliqua eſſentialis, quam virtus includit, ſed ſubjectum vel fundamentum, cui accedunt rationes virtutis & vitij. Conſequentia eſt evidens, & antecedens probatur multis exemplis, ſed hoc unum ſufficiat: ſi quis habens dictamen erroneum, quo judicet hic & nunc eſſe abſtinendum eliciat actus abſtinentiæ, acquirit habitum vitioſum, & poſtea accedente recta ratione vel mutata lege, ille idem habitus inclinans ad abſtinendum erit virtuoſus & moraliter bonus abſque aliqua mutatione in eſſe habitus, variato tantum judicio intellectus, ergo &c. Idem argumentum fit, ſi prius acquiratur habitus virtutis, & poſtea adſit dictamen erroneum: mutabitur enim virtus in vitium, abſque variatione habitus in eſſe abſoluto.

2 Reſpondet Caietanus & alij. In prædicto caſu, acquirendum eſſe alium habitum inclinantem ad actus bonos ſecundum dictamen rectum. Sed contra, ſuppono; ſtante dictamine erroneo aliquem acquiſiiſſe intenſiſſimum habitum abſtinentiæ, hic ſtatim ut habet dictamen rectum, eſt facilis & habilis in eodem gradu ad actus bonos circa idem objectum; ſed hæc facilitas intenſiſſima non poteſt provenire ab habitu de novo acquiſito: nam poteſt advenire dictamen rectum, etiamſi operans nullum actum exerceat circa materiam abſtinentiæ, ergo omnino dicendum eſt, habitum præexiſtentem concurrere ad actus bonos & malos, mutato dictamine. Nec Reſpondet difficultati Caietanus dicens, eum qui acquiſivit habitum vitioſum abſtinentiæ, facilius acquiſiturum habitum virtuoſum. Nam quamvis facile acquirat, non poteſt ſtatim in primo actu acquirere intenſiſſimum. Nec etiam ſatisfaciunt Salmanticenſes ſupra num. 19. dicentes: talem facilitatem non provenire ab aliquo habitu,

qui

qui fuit virtuoſus per ſe: hoc eſt per aliquem ejus influxum in talem actũ, ſed per accidens quatenus per exercitium priorum ablata fuere aliqua impedimenta, quæ ab eliciendo actum in materiâ virtuoſa poterant retardare Sed contra: quia ſi hoc eſſet verum, nulla ratio eſſet ad probandum, habitus acquiſitos eſſe entitates poſitivas, cujus contrarium conſtat ex Philoſopho pluries, & tradunt communiter Theologi Scholaſtici tractatu de habitibus: poſſet enim quis dicere habitum & facilitatem provenientem ex plurium actuum frequentatione ſolum conſiſtere in ablatione impedimentorum, ergo facilitas quam quis experiretur, adveniente recto dictamine, eſſet à vero influxu habitus, qui fuit vitioſus.

Dices: habitum præexiſtentem, qui erat virtuoſus, non inclinare ad actum abſolute ſcilicet ad abſtinendum præciſe, ſed ad actum conſideratum cum omnibus circumſtantiis debitis verbi gratia ad abſtinendum quando, ubi, quantum & quomodo oportet, ergo variato dictamine hujuſmodi circumſtantias præſcribente, non poteſt habitus ille inclinare ad actus cum aliis circumſtantiis elicitos. Reſpondeo, antecedens eſſe verum modo inferius explicando; ſed illi habitui accidentaliter conveniebat inclinare ad actus cum circumſtantiis debitis ſecundum rectam rationem, & poterat hæc conformitas ab illo ſeparari. Quod adverſarij renuentes nunquam explicant, unde proveniat illa facilitas ad actus vitioſos; ſi habitus erat bonus, vel ad bonos, ſi habitus erat malus.

3 Reſpondet Vaſquez ſupra n. 10. variato dictamine à recto in erroneum culpabile, retardari voluntatem, nec proſequi objectum virtutis prompte & delectabiliter: quia ut error culpabilis ſit, neceſſe eſt aliquam oriri dubitationem de parte minus tuta, quæ dubitatio promptitudinem voluntatis impedit. Cum autem in hujus auctoris ſententia, habitus acquiſitus non concurrat ad ſubſtantiam actus, ſed ad modum facilitatis præcisè, ſi actus non elicitur facile, nullatenus influet habitus in illum. Quare nunquam verificabitur aſſumptum Scoti: poſſe eumdem habitum concurrere ad actus bonos & ad malos. Sed contra: nam præterquam quod illa opinio de concurſu habitus ad facilitatem & non ad ſubſtantiam actus ſingularis eſt & à pluribus refutata tractatu de habitibus, non enervat vim argumenti facti: vel enim eſſentia virtutis non manet mutato præciſe dictamine, quod eſt intentum, vel ſi manet, eam tribuet facilitatem, quam antea. Item ſi quis cum ignorantia affectata operaretur circa materiam abſtinentiæ & acquirat habitum vitioſum, non retardabitur ab operando per rectum dictamen ſuperveniens. Et denique quid dicit Vaſquez de habitibus indifferẽtibus, quos diſt. 52. aperte concedit? certe hujuſmodi habitus accedentibus circumſtantiis debitis à recta ratione dictatis influent in actum bonum, eritque in eis bonitas extrinſeca & accidentalis; Atque adeo virtus formaliter ſumpta non includet rationem habitus.

Dices cum Lorca diſp. 13. circa finem: habitum indifferentem nunquam fieri bonum aut malum: quia licet actus indifferens in quem habitus indifferens inclinat, poſſit fieri bonus ex circumſtantiis, ſed bonitatem illam non recipit à ſuo habitu ſed ab alio habitu vel principio à quo illi apponitur circumſtantia conferens bonitatem vel malitiam. Sed contra quia in hoc ipſo inſinuat noſtram ſententiam: nam habens habitum indifferentem facile eliciet actus bonos vel malos in eadem materia juxta directionem rationis de novo advenientem, ergo ab extrinſeco talis habitus cõſtituetur in genere virtutis aut vitij.

Reſpondet Salas ſupra num. 22. habitum illum acquiſitum per actus abſtinentiæ cum dictamine erroneo eſſe bonum & inclinare ad actus bonos: quia objectum ejus tam materiale quã formale eſt bonum ſcilicet cibus moderatus; per accidens autem ſe habet, tales actus elici conformes judicio erroneo, & ideo vitiantur ratione alicujus circumſtantiæ, generant vero habitum eſſentialiter bonum. Sed contra: Bonitas virtutis complectitur tam objectum quàm circumſtantias debitas actibus, ut omnes fatentur, ergo habitus præciſe inclinans in objectum à circumſtantiis abſtractum, nequit eſſe proprie bonus, ſed ad ſummum non malus, quouſque regulatus per dictamen rationis habeat perfectam bonitatem.

tatem. Quare semper verum erit, habitum generatum ex actibus circa objectum bonum, sed cum judicio erroneo, posse esse bonum & malum, nulla in eo factâ mutatione in esse qualitatis aut habitus.

4 Probatur *tertio* conclusio: Cuicumque actui humano accedit esse virtuosum, ita ut bonitas in actibus non sit eorum substantia, nec differentia aliqua essentialis contrahens rationem communem actus, ut omnes concedunt, teste Lorca ubi supra, ergo eodem modo sentiendum est de habitibus, qui sunt principia actuum, & habent eamdem bonitatem vel malitiam moralem. Nec video quo modo idem Lorca huic paritati occurrat dicens: habitum posse habere pro specificativo aliquod accidens subjecti, ut ars figuram, mathematica mensurabilitatem quantitatis: nam hujusmodi specificativum extrinsecum etiam possunt habere actus, & tamen nullus actus est essentialiter bonus, ut asserebant Nominales; sed bonitas & malitia accidũt cuicumque actui humano secundum substantiam considerato. Nihil ergo refert ad præsentem difficultatem: An objecta habituum sint accidentia necne: Utcumque enim de hac re statuatur, solvenda est paritas facta, cur specificativum virtutis non specificet actum secundum ullam differentialem, & tamen dicatur specificare habitum?

Quando vero ait Vasquez: Habitum inclinare posse ad omnia quæ extrinseca sunt actui, ex infra dicẽdis impugnabitur, ubi constabit, ad actum formaliter ut virtuosus est, nullam posse esse inclinationem habitualem. Nec tandem satisfacit Curiel ad dictum articulum in fine dubij dicens: Virtuosum in actu pertinere ad genus moris, & ideo supponere entitatem naturalem, ut forma artificialis naturalem supponit; at vero virtuosum in habitu pertinere ad ordinem naturæ, ideoque, esse ipsam substantiam habitus: Hujus enim petit rationem argumentum Scoti: cur moralitas habitus sit ejus natura & ratio intrinseca, cum actui sit omnino extrinseca? Et licet dicat cum aliis moralitatem tantum esse formaliter in actibus, in habitibus solum causaliter, non solvit difficultatem: quia esse morale actus nequit causari ab habitu, ut qualitas est, de quo inferius dicemus.

Respondent Salmanticenses ubi supra num. 37 disparem esse rationem de actu & habitu: nam actus non correspondet habitui acquisito secundum totum quod est in ipso actu, sed præcisè secundum bonitatem, entitas vero correspondet potentiæ, & ideo totus habitus debet à bonitate actus specificari, & nihil ejus ab entitate; cumque species sumpta à bonitate morali necessario sit species virtutis, fit, nullam aliam in tali habitu reperiri, nec proinde distingui in eo forma virtutis ab assentia & substantia habitus. Sed contra: quia ex communiori sententia, & est omnino certum in via Scoti: Totum quod est in actu correspondet indivisibiliter potentiæ & totum indivisibiliter habitui: cum utrumque concurrat unico & indivisibili influxu in substantiam actus & in quemlibet modum ejus, ergo falso supponit & contra communem sententiam & solum ad effugiendam difficultatem, potẽtiam concurrere ad substantiã actus, habitum vero ad bonitatem. Deinde si actus secundum quod bonus est, non correspondet potentiæ, sed solum habitui, ergo potentia non est digna laude vel vituperio in sua operatione, quod non est dicendum.

5 Objicies *primo* plures auctoritates Aristotelis, *prima* est ex 2. Ethicor. cap. 5. *Si ergo virtutes, neque affectus sunt, neque facultates, habitus necessario sunt*, ergo habitus facit genus respectu virtutis. *Secunda* ex 2. Ethicor. cap. 3. ubi dicit: *Opinionem & conjecturam non esse virtutes intellectivas: quia illis contingit aliquando dici falsum; Virtus autem intellectiva est principium veri judicij*, ergo sentit habitum indifferentem ad veritatem & falsitatem (& eadem ratio est de bonitate & malitia in habitibus voluntatis) non esse virtutem, sed dari aliquos habitus essentialiter veros & bonos. *Tertia* ex Prædicament. Et 5. Metaphysicæ cap. de oppositis ubi ex professo res collocat in suis generibus, & virtutem ponit in categoria qualitatis, docetque virtutem & vitium opponi contrarie, quæ oppositio proprie non invenitur nisi inter qualitates. Respondeo: Has & similes auctoritates tam Philosophi quàm D. Augustini explicandas esse de virtute pro materiali seu de connotato, ut docet Scotus

quodli

quodlibet, ſupra. Nec obſtat quod inſtant contrarij: ſequi ex hoc, nullibi explicuiſſe Philoſophum genus proprium virtutis: contrarium enim patet ex loco adducto ex 7. Phyſicor. ubi relationem aſſignavit ut prædicatum genericum ad virtutem & vitium; Sed ut ait Scotus 2. diſt. 1. quæſt. 5. num. 16. in fine relatio ob modicam entitatem non innoteſcit niſi per fundamenta. Ad *primam* ergo auctoritatem dico; illa verba: *Quid igitur ſit virtus genere, &c.* tantum docere genus virtutis pro materiali, ſive ſubjectum virtutis neceſſario eſſe habitum. *Secunda* probat noſtram opinionem: quia eſſentia virtutis conſiſtit formaliter in conformitate ad ſuam regulam, quæ conformitas facit habitum intellectualem eſſe verum, & eâ ablatâ, habitus pro materiali non erit virtus; nec curo modo: an idem habitus pro materiali poſſit eſſe verus & falſus: nam utcumque hoc ſe habeat, certe veritas aut bonitas non eſt qualitas, ſed relatio conformitatis. Ad *Tertiam* dico: cum virtus & vitium ſint entia per accidens: ut ex inferius dicendis conſtabit: aliqua dici de ipſis ſecundum eſſe relativum, aliqua ratione fundamenti, aliqua ratione utriuſque, cujuſmodi eſt illud de oppoſitione contratia: opponuntur enim poſitive per reſpectus, & quia hæc oppoſitio eſt inter qualitates, vocatur contraria, etiam à Scoto quodlibet. 18. nõ quia ipſę qualitates repugnent, ſed quia ſunt fundamenta reſpectuum repugnantium.

Objicies *ſecundo* virtutes intellectuales ut Prudentiam, item virtutes Thologicas eſſe eſſentialiter habitus, ergo idem dicendum eſt de virtute in univerſum, antecedẽs probatur quoad priorem partem: quia virtutes ſpeculativæ ut ſcientia, intellectus, Sapientia & habitus practici ut ars intrinſece ſunt principia judicis veri, & tota eorum eſſentia tam generica quam ſpecifica & individualis pertinet ad prædicamentum qualitatis & collocatur in prima ejus ſpecie, quæ eſt *Habitus*; ergo idem dicendum eſt de quibuſlibet virtutibus intellectualibus; quoad poſteriorem vero partem multo id videtur efficacius ſuaderi: quia habitus infuſus nequit præſcindere ab eſſentia virtutis, ita ut ſit principium actus tam boni quàm mali, ergo eſſentialiter conſtituuntur ſub genere habitus tamquam ſpecies illius per ſe, & cum reſpectus virtutis ſit univocus infuſis & acquiſitis, etiam virtutes acquiſitæ includent eſſentialiter rationem habitus. Reſpondeo negando utramque partem antecedentis. Ad probationem prioris cum Montepiloſo ſupra num. 7. & 10. probabiliſſimum judico, non ſolum prudentiam, ſed ſcientiam & artem pro formali eſſe reſpectum conformitatis ad ſcibile & artificiale. Quæ doctrina conformis eſt illis, quæ Scotus late diſputat de actibus cognoſcẽdi quodlibet 13. Sed licet in dubium revocari poſſit: An formale ſignificatum hujus nominis *ſcientia* vel *prudentia* ſit quid relativum, illud pro indubitato recipiendum eſt, includere neceſſario relationem realem vel rationis ad objectum ſecundum ipſius objecti entitatem, lege Doctorem ibidem toto art. 2. & melius erit cum ipſo circa finem quæſtionis juxta doctrinam Ariſtotelis de *Qualitate* in fine, ponere ſcientiam in duobus generibus, ita ut ſit unum per accidens: quod de virtute docet 3. diſt. 36. num. 5. Unde patet cur auctores ſcientiam vel virtutem modo qualitatem, modo relationem appellaverint, vel ſaltem nominibus reſpectum ſignificantibus ſint uſi. Ad probationem poſterioris partis etiam dicendum eſt, formalitatem virtutis infuſæ eſſe reſpectum conformitatis ad ſuam regulam, ut inferius explicabimus; cum autem objicitur, habitum infuſum non eſſe indifferentem ad virtutem & vitium verum eſt; ſed ex hoc tantum ſequitur, habitum infuſum pro materiali ſumptum non poſſe fundare niſi relationem rectitudinis, no ntamen eſſe quid abſolutum ut virtus eſt: Poſſent enim ſpes & Charitas, quæ habent fidem pro regula, ex Scoto 3. diſt. 26. num. 15. & 16. de potentia abſoluta infundi ſine fide; & tunc non eſſent realiter virtutes, quia deficeret eis reſpectus conformitatis ad fidem per quam regulantur.

Objicies *tertiò*: Sunt aliqui actus undequaque boni: quales ſunt omnes qui fiunt cum debitis circumſtantiis & præcedente judicio recto, ergo hujuſmodi actus producunt habitum inclinantem ad actus bonos, ergo talis habitus non accidentaliter ſed intrinſecè & eſſentialiter bonus exiſtimabi-

tur. Reſpondeo negando utramque conſequentiam: Ratio eſt: tum quia ipſi actus ut diximus accidentaliter habent bonitatem; tum quia ut docet Scotus ubi ſupra 1. diſt. 17. q. 2. n. 4. Habitus non efficit actum niſi ut qualitas quædam, non vero per reſpectum aliquem conformitatis, qui non eſt forma activa, ut notum eſt.

Quid igitur additur habitui, ut conſtituatur in eſſe virtutis?

ET intelligatur de virtute in univerſum, ut eſt communis ad intellectiuam & appetitivam, acquiſitam & infuſam. Pro quo Notandum eſt *primo*: In omni habitu qui eſt virtus, reperiri duplicem reſpectum, alium convenientiæ ad ſubjectum cujus eſt perfectio; alium ad objectum proprium in quod inclinat. De primo reſpectu nulla eſt difficultas: omnes enim illum concedunt, ut docet Curiel dicto art. 1. concluſione 2. qui etiam concluſione 3. recte ſtatuit, hujuſmodi reſpectum non pertinere ad eſſentiam virtutis. Et hoc vult Scotus quodlibet. 18. num 3. ubi diſtinguit duplicem denominationem bonitatis in actu, aliam ſecundum quam ipſe actus dicitur bonus ſeu cõveniens homini, aliam quâ actus in ſe dicitur bonus, quia habet quidquid recta ratio dictat debere ineſſe actui. In bonitate ergo illo priori modo ſumpta non conſiſtit eſſentia virtutis. Et ratio eſt, quia virtus ideo dicitur congruere naturæ rationali, quia eſt talis ſecundum ſuam eſſentiam, ergo aliunde ſumendum eſt ejus formale conſtitutivum, quàm ex comparatione ad ſubjectum. Item quia hic reſpectus eſt communis habitibus ſpeculatiuis, imo & vitioſis pro materiali acceptis: omnis enim forma convenit ſuo ſuſceptivo ſecundum perfectionem quam ei tribuit. Alterum reſpectum ad objectum, licet nullus neget, diverſimode tamen quiſque explicat juxta ſua principia: ut ſtatim dicemus.

Notandum *ſecundo*: Præter hos duos reſpectus omnibus virtutibus communes reperiri in virtutibus appetitiuis aliam relationem cõformitatis ad ſuam regulam, quæ in virtutibus moralibus eſt prudentia ex Scoto 1. diſt. 17. citata. In Theologicis autem Fides ex eodem 3. diſt. 26. n. 15. ubi ait: virtutes Theologicas habere pro regula primam regulã humanorum actuũ, quæ eſt prima veritas. Unde manifeſte colligitur, fidem, cujus objectum formale eſt prima veritas, eſſe regulam ſpei & charitatis. Et quidem virtutes morales non poſſe eſſe ſine prudentia, atque adeo dicere relationem ſubordinationis ad illam, omnes Theologi fatentur cum D. Thoma quæſt. 58. art. 4. in corpore.

6 Sit ergo prima Concluſio: *Reſpectus ad proprium objectum pertinet ad eſſentiam cuiuſcumque virtutis ut virtus eſt. Et in virtutibus intellectualibus eſt ultimum conſtitutivum in ratione virtutis.* De hac concluſione meo judicio non eſt diſſidium, niſi in eo quod Thomiſtæ hujuſmodi reſpectus commenſurationis habituum ad objecta reducunt ad genus qualitatis; Scotus vero, ut vidimus ſuprà, docet eſſe veras & proprias relationes, nec contrahere formas intra genus qualitatis aut habitus. Prior pars concluſionis colligitur ex Doctore toto quodlibet. 13. Et in ſpeciali de virtutibus moralibus dicta diſt. 17. q. 2. in 1. n. 2. ubi inter relationes concurrentes ad conſtituendam bonitatem moralem actus numerat *debitam proportionem ad obiectum*; & inferius n. 4. docet: ſimiliter loquendum de bonitate habitus. Probatur *primo* ex doctrina ſuperius tradita nam cum virtus non ſit eſſentialiter qualitas ſed relatio, aliquem terminum reſpicere debet; hîc autem eſt objectum, ad quod omnis habitus proprie dictus refertur, ergo &c: *Secundo*: objectum eſt menſura habitus; ſed omne menſuratũ refertur ad menſuram relatione tertij generis, ergo & habitus, qui eſt virtus, dicit hujuſmodi relationem; Tunc ſic: Hujuſmodi relatio, licet accidat habitui, non accidit naturæ virtutis, cui intrinſecè convenit proportionari ſuo objecto, ut ait Doctor, ergo pertinet ad ejus eſſentiam.

Poſterior pars concluſionis probatur: quia virtutes intellectivæ, cum ſint regulæ appetitivarum, non referuntur ad alias, quibus ſint ſubordinatę vel à quibus dirigantur, ergo præciſe per ordinẽ ad objectum intelliguntur ultimo cõſtitutæ, in eſſe eſſẽtiali virtutis. Accipimus autẽ hîc objectũ non nudè conſideratum, ſed ut comprehendit finem & circumſtantias: nam per ralationes ad hæc omnia conſtitui actum in eſſe

boni

boni moraliter docet Scotus quodlibet. 18. num. 6. & deinceps, quod uniformiter debet applicari habitui.

7 Secunda concluſio: *Virtutes appetitivæ conſtituuntur eſſentialiter in ratione virtutis per reſpectum conformitatis ad ſuam regulam, ita ut virtus ſupra rationem habitus, ut eſt forma de genere qualitatis, non addat niſi conformitatem ad rationem rectam.* Ita Scotus loco ſupra in 1. citato agens de virtutibus moralibus. Et eodem modo philoſophandum eſt proportionaliter de infuſis; Nec putandus eſt excludere relationem ad objectum quam in antecedenti concluſione cum ipſo ſtatuimus: nam cum dicit: nihil addere virtutem ſupra habitum de genere qualitatis niſi hunc reſpectum ad ſuam regulam, intelligit nihil addere pertinens ad rationem ſpecificam virtutis appetitivæ: nam ordo ad objectum omnibus habitibus eſt communis. Nomine rationis intelligit ſeu ſignificat prudentiam, ut ſtatim explicat, ſed uſus eſt hoc vocabulo, ut loqueretur uniformiter de actu & habitu virtuoſo: nam actus virtuoſus conſtituitur formaliter in ratione talis per ordinem ad dictamen actuale rationis, quando operans non habet habitum prudentiæ. Quod Doctor tradit ibidem 12. Senſus ergo concluſionis eſt: habitum, ut ſit virtus moralis exigere habitum prudentiæ conjunctum & coëxiſtentem in eodem ſuppoſito, & in relatione ad prudentiam conſiſtere eſſentiam virtutis moralis. Fundamentum concluſionis ſic explicatæ eſt ex Doctore locis citatis, & quæſt. 4. prologi num. 5. quod habitus perficientes voluntatem ſecundum ſe conſiderati nequeunt eſſe principia actuum, quibus annexa ſit rectitudo, niſi rationi conformentur, ergo ablatâ conformitate ad dictamen rationis, aufertur principium actus boni, & conſequenter eſſentia virtutis, ergo per relationem ad dictamen rectum conſtituitur eſſentialiter virtus; hoc vero dictamen habitualiter ſumptum eſſe prudentiam, omnes concedunt: nulla enim eſt alia virtus intellectualis practica, quæ de circumſtantiis ad operationes virtuoſas requiſitis dictare poſſit. Et hoc eſt quod voluit Ariſtoteles 6. Ethicor. cap. 3. docens: *Electionem rectam requirere rationem rectam.* Auguſtinus 15. de Trinitate c. 7. illis verbis: *Intellectus intelligit ſibi & aliis.* Item D. Thomas q. 58. art. 2. in corpore ait. *Habitum moralem habere rationem virtutis, in quantũ rationi conformatur.*

8 Contra hanc concluſionẽ inſurgunt omnes Thomiſtæ cũ quibus objicies *primo*: hinc ſequi virtutẽ formaliter ſumptam non eſſe principiũ activum. Falſitas ſequelæ probatur *primo* ex Ariſtotele 6. Ethicor. c. 5. *virtus eſt quæ habentem perficit & opus ejus bonũ reddit*; ſed nõ reddit bonum paſſive, cũ non ſit ratio recipiendi, ergo active. Et ibidem docet & experientia conſtat, *virtutem moderari paſſiones*; ſed hæc moderatio fieri nequit abſque aliqua actione: aliàs enim tam objectũ appetitus ſenſitivi quàm ipſe appetitus, cũ ſint cauſæ naturales, agerent ſecundũ ultimum ſuæ potentiæ, ſi à cauſa potentius agente nõ impedirentur. Præterea ibidẽ ait: *eum qui non habet juſtitiam poſſe operari juſtiã, ſed non juſte*, ergo ut actio juſte fiat, requiritur virtus tanquam principium efficiens. *Secundo* ratio cauſæ activæ convenit virtutibus intellectualibus ut prudentiæ, ſcientiæ, arti, ergo & moralibus, antecedẽs probatur: quia hi habitus ex ſe abſq; prudentia aut alia virtute ſeu habitu producũt actus bonos in ſuo genere. Reſpondeo: ſequelã eſſe verã & expreſsã Scot. 1. diſt. 17. q. 2. n. 5. & 15. ibi hoc dubiũ reſoluit in terminis quod propoſuerat n. 1. Et ratio eſt cõſpicua: quia cũ habitus nihil poſſit producere, niſi ut eſt quędã qualitas. & ratio formalis virtutis ſit extra genus qualitatis, nulla efficientia poteſt convenire virtuti ut virtus eſt. Ad primam probationem ex auctoritatibus Reſpondeo ex ipſo Philoſopho, virtutem ratione habitus quẽ connotat, perficere habentem & reddere opus ejus bonum, ut ſubordinatur prudentiæ nam ut ſic eſt virtus. Quo etiam modo explicatur tertia auctoritas: nam operari juſta vel juſte formaliter ineſt per dictũ reſpectũ conformitatis, fundamentaliter vero ratione habitus. Et hac explicatione utuntur ipſimet adverſarij: negant enim bonitatem actus proprie cauſari; ſed conſequi ad entitatem abſolutã actus, ut alias relationes. Quod ergo ipſi de effectu aſſerunt, id nos proportionaliter dicemus de principio. Ad illud de moderatione paſſionũ Reſpõdet Doctor: virtutẽ, eatenus hoc præſtare, quatenus inclinat potentiã cũ prudẽtia coexiſten-

te, ut fugiat immoderata delectabilia: eſt ergo in ipſa paſſione & abſolutum actus vel habitus, & relatio difformitatis ad regulam, & utrumque apponitur virtuti; *primum* oppoſitione formali & contraria & in hoc ſenſu tam virtus quàm vitium materialiter connotant principium activum. *Secundum* oppoſitione relationum incompoſſibilium, quæ propter coexiſtentiam vel abſentiam prudentiæ ſequitur vel aufertur ab habitibus vel actibus. Ad ſecundam probationem patet ex dictis: etiam virtutes intellectuales includere relationem, ſecundum quam non ſunt activæ; quod vero non pendeant ab alia virtute, oritur ex natura intellectus, qui eſt regula dirigens voluntatem in operando, nec ab alio dirigitur.

9 Objicies *ſecundo*: Principium exiſtens in intellectu nequit eſſe ſufficiens cauſa, ut voluntas eliciat actum bonum, ergo præciſe per conjunctionem cum prudentia non habet habitus moralis rationem virtutis: antecedens probatur: ut fiat aliquis actus, neceſſaria eſt perfectio in principio proxime eliciente; ſed habitus exiſtens in intellectu non eſt principium proximum eliciens, ergo &c. Confirmatur *primo*: quia cum verâ cognitione intellectus poteſt eſſe defectus in actu voluntatis, ergo hæc connexio inter dictamen rectum & virtutes morales, & ſubordinatio appetitus ad intellectum nõ eſt tanta, ut ex ea pendeat eſſentia virtutis. Confirmatur *ſecundo*: Nam ſi ſola conjunctio cum prudentia faceret habitum virtuoſum, daretur habitus virtutis impeditivus bonæ operationis: ut ſi quis acquireret habitum abſtinentiæ & prudentiæ, & mutaretur lex, jam maneret in illlo virtus inclinans in oppoſitum rectæ operationis. Reſpondeo ex Scoto dicta quæſt. 2. num. 12. Prudentiam reſpectu actus virtuoſi habere ſe ſicut cauſam primam & virtutem moralem ſicut cuſam ſecundam. Quod non intelligendum eſt de concurſu ad eliciendum actum ſecundum ſubſtantiam, ſed de ſubordinatione per modum regulati ad regulam. Dicimus ergo: virtutem moralem eſſe perfectam in eſſe virtutis, licet hæc perfectio conveniat ipſi per conformitatem cum prudentia; & negamus principiũ exiſtens in intellectu nõ ſufficere ut volũtas eliciat actum bonũ: ſufficit enim quia regulat, ut operatio illi conformata ſit bona. Ad *primam* Confirmationem Reſpondeo: voluntatem poſſe deficere à ſua regula recta; unde nihil infertur contra nos; ſed nunquam poteſt recte operari, niſi conformetur rationi rectæ. Ad *Secundam* Reſpondeo: In illo caſu habitum abſtinentiæ amittere conformitatem cum prudentia, quæ dictat, non eſſe operandum contra leges, mutatur ergo de virtute in vitium per mutationem legis. Non igitur ſufficit coexiſtere quomodocumque habitum aliquem prudentiæ: alias in habente prudentiam nullus poſſet eſſe habitus vitioſus; ſed requiritur ut conformetur illi tamquam regulæ. Quod expreſſit Scotus ubi ſupra num. 5. his verbis: *Conjungi igitur prudentiæ attribuit habitui, ut eſt forma de genere qualitatis, eſſe virtutem, quando iſte habitus ex natura ſua natus eſt eſſe conformis prudentiæ*; habitus autem inclinans ad actum prohibitum non eſt natus conformari prudentiæ, & ideo licet ipſi coexiſtat, non inducit rationem virtutis.

Objicies *tertio*; Habitus virtutis ſecundum eſſe abſolutum inclinat ad medium in tali materia, ergo ſecundum ſe abſque conjunctione cum prudentia eſt virtus: antecedens probatur, habitus in potentia indifferenti & non determinata ex natura ſua ad objectum, determinat ipſam ad illud; ſed habitus virtutis eſt in voluntate de ſe indifferenti reſpectu medij in ratione virtutis, ergo inclinat eam ad tale medium, & abſque dependentia ab habitu intellectuali dicendus eſt habitus bonus. Reſpondeo negando antecedens: quia medium virtutis ab ipſa prudentia taxatur, & habitus in eſſe abſoluto tantum inclinat ad abſtinendum præciſe verbi gratia, non ad extremum nec ad medium, ſed utrumvis ei accedere poteſt prout conjuncto vel ſeparato à Prudentia. Ad probationem dico: objectum virtutis poſſe conſiderari dupliciter, primo abſolute, ſecundo ut affectum circumſtantiis, modi, temporis &c. primo modo inclinat habitus ad illud & ſic determinat indifferentiã potentiæ in genere naturæ, ſecundo modo non inclinat proprie, ſed per conjunctionem cum prudentia elicit actum, ad quem

ſequa

ſequatur conformitas, tum ad ipſum objectum ut à ratione propoſitum, tum ad rationem plene dictantem. Quapropter abſque ſubordinatione ad prudentiam non habet rationem formalem virtutis.

Tertia concluſio : *Reſpectus conformitatis conſtituens virtutem moralem habet pro termino prudentiam habituatem.* Eſt contra Bargium, ſed expreſſa Doctoris dicta q. 2. num. 13. *Quando igitur qualitas, quæ nata eſt eſſe conformis prudentiæ, coexiſtit cum ea, tunc non ſolum habet conformitatem aptitudinalem, ſed actualem ad prudentiam, quia ad ſimilia inclinat uterque habitus.* Et inferius : *Sic igitur patet, quod iſta qualitas quæ eſt virtus moralis, per hoc habet completive rationem virtutis moralis, quia coexiſtit prudentiæ.* Probatur *primo* : Ille habitus cui nihil in actu primo deficit, ut ſit principium operationis undequaque bonæ, eſt formaliter virtus ; ſed ex eo præcisè quod habitus appetitivi reſpiciant prudentiam habitualem reſpectu conformitatis, habent quidquid requiritur, ut ſint conſtituti in actu primo potentes ad generationes undequaque bonas, ergo &c. minor probatur, habitibus appetitivis nihil deeſt ut ſint principium rectæ operationis niſi regula, cui in operando conformari debent ; ſed exiſtente prudentia in eodem operante, habent talem regulam proximè expeditam, ut concurrat cum ipſis ad operationem rectam, ergo habent quidquid eſt neceſſarium ad principium actus virtuoſi. *Secundo* : Virtus permanenter eſt in nobis, ut omnes concedunt, & præcipue tradit Scotus quodlibet. 18. num. 15. alioquin juſtus dormiens vel actu non operans nullam haberet virtutem, ergo per reſpectum conformitatis ad habitum prudentiæ, non ad actuale dictamen rationis debet conſtitui formaliter virtus.

Objicies *primo* : Sicut res ſe habet ad eſſe, ita ad operari ; ſed virtus in eſſendo conſtituitur per ſolam conformitatem ad prudentiam habitualem, ergo eadem conformitas ſufficit, ut habitus actualiter operetur cum rectitudine virtutis, conſequens eſt falſum & contra Scotum ubi ſupra, num. 14 in fine, ubi diſerte docet, prudentiam habitualem abſque actu ſuo elicito non ſufficere ad tribuendam bonitatem actui cauſato habitu morali, ergo &c. Reſpondeo : ſemper eſſe uniformiter loquendum de habitu & actu virtutis moralis, ita ut habitus conſtituatur in eſſe virtutis per conformitatem ad habitum prudentiæ, actus per ordinem ad actum ; ut ſecundum hoc ſalvatur proportio in eſſendo & operando : nam quoad utrumque dependet virtus moralis à prudentia ; nihilominus dependentia actualis in operando exigit actualem influxum prudentiæ : ſicut creatura in eſſendo & in operando dependet à Deo ; amplius autem intelligimus per hoc quod dependeat, quando actualiter operatur, ſcilicet concurſum Dei per modum actus ſecundi.

Objicies *ſecundo* : Si Deus conſervaret habitum appetitivum in eſſe virtutis abſque prudentia, & ille efficeret actum conformem actuali dictamini rationis, vere eſſet virtus per ordinem ad illud dictamen actuale, ergo terminus iſtius conformitatis non eſt neceſſario prudentia habitualis. Reſpondeo : Caſum eſſe impoſſibilem etiam de potentia abſoluta : implicat enim relationem conformitatis manere ſublato termino, ſicut album eſſe ſimile, non exiſtente alio albo. Si ergo Deus auferret habitum prudentiæ, maneret virtus tantum materialiter, & per actum conformem recto dictamini adquireretur conformitas virtutis : quia illud rectum dictamen generaret primum gradum prudentiæ, cui habitus ille præexiſtens eſſet conformis.

Quarta concluſio : *Reſpectus iſte conformitatis conſtituens habitum in eſſe virtutis eſt actualis & intrinſecus adveniens.* Prior pars, ſcilicet eſſe actualem, eſt expreſſa Scoti in verbis concluſione præcedenti citatis : Quare cum eadem quæſtione, num. 4. vel 5. vocavit hunc reſpectum habitualem, intellexit reſpectum permanentem & exiſtentem in ipſo habitu ; Et ſicut ipſe habitus eſt actualis entitas, ita & reſpectus ſuper ipſo fundatus. Unde evidenter probatur hæc pars : nam illa eſt relatio actualis quæ conſequatur fundamentum & terminum exiſtentia actu ; ſed hæc relatio conformitatis fundatur in habitu appetitivo nato regulari & actu exiſtente, & terminatur ad prudentiam natam regulare & actu etiam exiſtentem, ergo eſt relatio realis & actualis. Poſterior pars concluſionis : ſcilicet hunc reſpectum eſſe

intrinſecus advenientem meo judicio traditur apertiſſime à Doctore dicta quæſtione 2. num 12. *Iſta qualitas quæ generatur ex iſtis actibus ſecundum ſpeciem naturæ non eſt virtus, ex hoc quod eſt quædam qualitas, ſed ad hoc neceſſario requiritur conformitas ejus ad prudentiam, vel quod eſt expreſſius coexiſtentia cum prudentia in eodem operante*, ergo ex mente Doctoris eo ipſo quod inter habitum regulatum & regulantem ſit coexiſtentia, eſt etiam conformitas. Ratione probatur: Ille eſt reſpectus intrinſecus adveniens qui ſequitur ex natura extremorum abſque aliqua conditione extrinſeca; ſed exiſtente in eodem ſubjecto habitu morali, & prudentiæ abſque alio requiſito, conſurgit relatio habitus moralis ad prudentiam, per quam eſt regulabilis, ergo &c. minor probatur, omne regulabile refertur ad ſuam regulam, eo ipſo quod exiſtat, etiamſi actu non operetur, ut ſcientia ad objectum, ergo hic reſpectus ſequitur ex natura extremorum.

Objicies *primo*: Locum ex dicta quæſtione num. 4. ubi hæc leguntur: *Non dico conjungi in eodem ſubjecto, ſed cum hoc conjungi ſibi ut regulæ & priori, cui iſte habitus ſubordinatur in quantum motivus, & iſta ſubordinatio vel conformatio eſt eſſentialis ratio virtutis.* Hinc colligit Montepiloſus diſputat. 110. art. 4. relationem conformitatis habitus appetitivi ad prudentiam eſſe extrinſecus advenientem: quia expreſſe hic ponuntur duo reſpectus alter coexiſtentiæ, alter conformitatis, prior ille eſt tranſcendentalis, hic vero proprius virtutis pertinens ad tertium genus relativorum; Et de utroque dicitur inferius loco citato: *Iſte reſpectus aptitudinalis ſequitur ex natura extremorum, ſed actualis non*: Quibus verbis aperte docetur, relationem coexiſtentiæ, quæ eſt aptitudinalis conformitatis, eſſe extrinſecus advenientem, ſecus vero conformitatem formalem conſtitutivam virtutis. Reſpondeo: utramque auctoritatem ſumptam eſſe non ex textu Doctoris ſed ex additionibus, quas nullo modo admittimus, ſed ut contrarias doctrinæ Scoti rejicimus: nam ipſe in verbis paulo ante citatis pro eodem ſumit conformitatem habitus appetitivi ad prudentiam & coexiſtentiam utriuſque in eodem ſubjecto; non quod neget duplicem reſpectum (de hoc enim non curo) ſed quia uterque ſequitur neceſſario extrema: nam eo ipſo quòd habitus ſit conformabilis & in eodem operante cum illa exiſtat, refertur ad ipſam relatione conformitatis.

Objicies *ſecundo*: Habitum virtutis eſſe liberum per participationem, quatenus informat voluntatem liberam per eſſentiam, ergo hæc conformitas vel ſubordinatio provenire debet ex imperio voluntatis ſubjicientis habitum appetitivum prudentiæ in agendo. Reſpondeo: voluntatem uti libere habitibus, quare prout concurrunt cum voluntate ad ſuos actus, dicuntur per participationem liberi, ſed non eſt in poteſtate voluntatis, quod habitus referantur ad ſuos terminos relatione convenientiæ, verbi gratia ad objecta propria. Idem dico de hoc reſpectu conformitatis. Quando vero prudentia actu dirigit habitū appetitivum, concedo eſſe in illo relationem extrinſecus advenientem, quæ ad actionem & paſſionem reducitur: nam eſt inter extrema, non eo ipſo quod exiſtunt, ſed ut operantur in actu ſecundo: Hic autem reſpectus non conſtituit eſſentialiter virtutem, ſed eſt accidentalis extremis; ut omnibus habitibus & objectis accidit actu cognoſcere vel cognoſci, & omnibus regulis actualiter regulare.

Objicies *tertio*. Ad hanc relationem conſtitutivam virtutis requiritur, utrumque habitum exiſtere in eodem ſubjecto, ergo hæc relatio conformitatis pendet à conditione extrinſeca ſcilicet à bonitate ſubjecti & non ſequitur præciſe ex natura extremorum, ergo eſt extrinſecus adveniens. Et confirmatur quia ex Scoto 3. diſt. 1. q. 1. num. 14. Unio materiæ & formæ corporis organici & animæ, ſubjecti & accidentis eſt relatio extrinſecus adveniens: quia ſi prædicta extrema exiſterent ſeparata, non referrentur relatione unionis, ergo idem eſt dicendum de reſpectu habitus appetitivi ad prudentiam: ſi enim ab eo ſubjecto ſepararetur, non reſpiceret illam reſpectu conformitatis. Reſpondeo coexiſtentiam prudentiæ in eodem ſubjecto non ſic intelligi à Doctore, quaſi actualis informatio ejuſdem ſubjecti requiratur ad eſſentiam virtutis; quin potius exiſtimo in ejus doctrina, temperantiam, quæ coexiſtit prudentiæ in

Petro,

Petro, ſi divinitus conſervaretur extra ſubjectum, conſtituendam in ratione virtutis per conformitatem ad eandem prudentiam; imo de facto non minus referri quamlibet virtutem appetitivam ad prudentiam exiſtentem in alio, quam in eodem operante. Ad quod affirmandum moveor maximè propterea quod regulabile reſpicit regulam propriam & naturalem, ubicumque exiſtat: patet de ſcientia reſpectu objecti & ſimilibus. Ideoque Scotus uſus eſt illo modo loquendi: quia ſemotâ potentiâ abſolutâ ſemper habitus, qui eſt virtus, reſpicit potentiam in eodem operante coexiſtente. Et hac ratione optime intelligitur quidquid pertinet ad eſſentiam virtutis. Ad confirmationem dico, eſſe diſparem rationem: quia extrema unibilia ibi aſſignata, cum non ſe habeant ut regula & regulatum, nequeunt referri niſi per unitionem ex illis fiat unum compoſitum: Habitus vero appetitivi regulantur per prudentiam, & eam, eo ipſo quod exiſtunt, reſpiciunt ut directivam. Quare hic reſpectus intrinſecus adveniens cenſendus eſt.

Num una virtus poſſit concurrere ad actum oppoſitum alteri virtuti?

SEnſus quæſiti eſt: Utrum poſſit quis male uti virtute tanquam principio? vel utrum habitus virtuoſus poſſit concurrere ad actum malum? Ad quod ſuppono *primo*: Poſſe aliquem male uti virtute ut objecto: verbi gratia ſuperbiendo aut male ſentiendo de eâ, vel eam odio habendo: quare conſulto inquirimus: Utrum quis poſſit male uti virtute, non quomodocumque, ſed tanquam principio? Et ita intelligenda eſt definitio deſumpta ex variis locis Auguſtini & adducta à Magiſtro, & ſentent. 2. diſt. 27. & à D. Thoma q. 55. art. 4. *Virtus eſt bona qualitas mentis quâ recte vivitur, quâ nullus male utitur, quam Deus in nobis ſine nobis operatur.* Quæ quidem convenit proprie & in rigore ſolis virtutibus moralibus: nam illis dicimur recte vivere; licet late ſumpta ad intellectuales poſſit extendi. Reſtringitur etiam ad ſolas virtutes infuſas per ultima verba: illæ enim ſolæ ſunt quas Deus ſine noſtro concurſu phyſico operatur in nobis; Si tamen illa verba prætermittantur, optime quadrabit virtutibus moralibus acquiſitis; ſed propter illa verba: *Quia nullus male utitur*, oportet hoc dubium decidere, ut habitudo contraria, ſi ſit unius virtutis ad aliam explicetur.

13. Suppono *ſecundo*: Impoſſibile eſſe, aliquem male uti virtute tanquam principio, ita ut malitia actus refundatur in formalitatem virtutis: verbi gratia largitur quis eleemoſynam ob inanem gloriam, certum eſt circumſtantiam illam vitioſam inanis gloriæ, quæ eſt in actu, non oriri ab aliquo habitu virtuoſo quatenus tali. In hoc omnes conveniunt. Et ratio eſt: quia nulla potentia vel facultas poteſt operari extra ſuum objectum: ut viſus nequit attingere quod non eſt coloratum; latitudo virtutis eſt bonum conforme rationi; cum ergo illa circumſtantia inanis gloriæ rationi diſſonet, non poteſt tribui habitui virtuoſo, ſed habenti virtutem, operanti tamen per aliud principium.

Dices: Saltem virtutem ut virtutem poſſe concurrere ad ſubſtantiam actus mali, licet ipſi non tribuatur malitia: ſicut concedimus. Deum concurrere ad materiale peccati. Reſpondeo: Hoc argumentum in noſtra doctrina nullius eſſe momenti: quia virtus ut virtus nullam habet activitatem; actus igitur vitioſus pro materiali ſumptus fieri quidem poteſt ab habitu virtutis etiam pro materiali, non tamen ut ſubordinatur ad prudentiam.

Inſtabis: Ergo eodem modo producitur malitia ab habitu virtuoſo, ſicut à vitioſo: quia etiam habitus vitioſus caret activitate, nec influit in malitiam directe, ſed concomitanter. Reſpondeo: Habitui ut eſt qualitas æque accidere influxum in actum vitij vel virtutis, ſicut accidunt ipſæ rationes virtutis & vitij; cum autem relatio conformitatis in actu bono ſupponat habitum operantem conformiter ad rectum dictamen, hinc eſt habitui ut eſt virtus, tribui bonitatem, non vero malitiam, quæ omnino eſt contra dictamen rectum.

14. Ut ergo dilucide præſentem difficultatem expediamus. Obſervandum eſt *primo*: Tripliciter poſſe accipi habitum virtuoſum, *primo* pro materiali, ut eſt quædam qualitas, quæ ſucceſſive poteſt habere reſpectum conformitatis ad prudentiam & ab illo ſeparari. In quo ſenſu certum eſt in noſtra

ſtra ſententia, habitum virtutis poſſe concurrere ad actum vitioſum & alteri virtuti oppoſitum, nec de hoc dubitamus: quippe ſatis oſtenſum eſt initio quæſtionis. *Secundo* ſumi poteſt habitus virtuoſus etiam ut eſt qualitas, ſed actu coexiſtens prudentiæ habens relationem conformitatis ad illam. *Tertio* pro formali, ut per talem relationem concipitur conſtitutus in ratione virtutis. Et in utroque ſenſu procedit dubium.

Obſervandum eſt *ſecundo*: Tribus etiam modis actum dici malum, *primo* ex parte proprij objecti, ut furari. *Secundo* defectu alicujus circumſtantiæ, ſive propriæ actus: ut ſi quis comedat die jejunij ante horam præſcriptam, peccat contra virtutem temperantiæ propter circumſtantiam temporis; ſive omnino extrinſecæ: ut ſi quis jejunet propter inanem gloriam. *Tertio* propter ignorantiam, quæ ſi ſit vincibilis, facit actum formaliter malum, ut æſus carnium in ignorante, feriam ſextam eſſe, abſque ſufficienti inquiſitione; ſi autem ſit invincibilis, efficit actum malum materialiter tantum: ut adoratio hoſtiæ, quæ inculpabiliter putatur eſſe conſecrata, cum non ſit.

15. Quinta concluſio: *Habitus moralis coexiſtens prudentiæ & habens rationem virtutis per conformitatem ad illam poteſt abſque aliqua mutatione concurrere per ſuum eſſe abſolutum ad actum omnino malum, non ſolum ex circumſtantia, ſed etiam ex objecto tam terminativo quam motivo.* Verbi gratia habens virtutem abſtinentiæ eliciat actum abſtinendi omnino vitioſum, ſcilicet ſubtrahendo ſibi quantitatem cibi neceſſariam ad conſervationem vitæ, & hoc faciat tempore & loco indebito, ob finem vanæ gloriæ. Dico talem actum procedere ab habitu manente in eſſe virtutis, influente tamen per ſolam entitatem abſolutam. Concluſio ſic explicata neceſſario ſequitur ex doctrina Scoti ſuperius tradita, & pro ea adduci poſſunt omnes auctores ibidem relati. Probatur *primo* ratione à priori: Eſſe abſolutum habitus eſt alterius generis realiter diſtinctum, & omnino independens tam in eſſendo quàm in operando à relatione conſtitutiva virtutis, ergo poteſt habere effectum ſibi proportionatum & correſpondentem, non minus ac ſi à tali relatione eſſet ſeparatus; & cum nihil obſtet reductioni hujus potentiæ ad actum, ſed adſint omnino requiſita, habebit de facto talem cauſalitatem, & producet actum natum procedere à ſola qualitate: ſicut calidum agit per calorem non vero per ſimilitudinem ad aliud calidum.

Dices *primo*: Calidum licet non agat ut ſimile, tamen agere non poſſe, quin communicet ſimilitudinem quam habet, ergo & habitus virtuoſus habens reſpectum conformitatis ad prudentiam, licet producat per eſſe abſolutum, communicabit actui ſaltem concomitanter eandem relationem; Tunc ſic, ſed habitus operans cum conformitate ad prudentiam non poteſt eſſe principium actus mali, nec actus gaudens tali conformitate poteſt eſſe malus, ergo &c. Reſpondeo negando primam conſequentiam. Unde nihil urget quod ulterius urgebatur. Ratio diſparitatis eſt: quia calor cum agat omnino naturaliter, neceſſario communicat quidquid realiter identificat, modo effectus ſit ejus capax; at vero habitus appetitivi aſſumuntur à potentia libera, in cujus poteſtate eſt operari conformiter & difformiter ad rationem, & ideo poſſunt communicare actui tendentiam in objectum abſque bonitate morali.

Dices *ſecundo*: In caſu concluſionis non adeſſe objectum virtutis abſtinentiæ: quia ut ſupponitur actus eſt ex omni parte malus, objectum vero abſtinentiæ bonum eſt, ergo tam impoſſibile eſt habitum concurrere ad productionem prædicti actus, quàm operari extra latitudinem ſui objecti. Reſpondeo: Objectum abſtinentiæ abſolutè ſumptæ, attactæ ab entitate abſoluta habitus tantum eſſe bonum bonitate naturali. Et hoc procul dubio reperiri reſpectu actus de quo loquimur: verſatur enim circa cibi parvitatem, ſive ſit moderata ſive declinet ad extremum: nam tendere ad objectum cum debita moderatione convenit habitui per ſubordinationem ad prudentiam: ut conſtat ex ſuperius dictis.

Dices *tertio*: Eſſe virtutis moralis comparatur ad habitum ut ſic tanquam gradus inferior ad ſuperiorem intra eamdem lineam; ſed impoſſibile eſt aliquam entitatem influere ſecundum gradum ſuperiorem, quin ſimul influat ſecundum inferiorem, imo & individua

individualem: quia actiones ſint ſuppoſitorum ſeu ſingularium, licet per quamdam attributionẽ quædam actiones deſcribantur gradibus ſuperioribus & non inferioribus, ergo &c. major probatur exemplo virtutum intellectualium: nam ſcientia verbi gratia eſt habitus productivus aſſenſus veri, & hoc per entitatem abſolutam contrahentem rationem habitus & qualitatis, ergo ſimiliter virtus moralis erit productiva actus boni per aliquid abſolutum cõtrahens rationem habitus ut ſic. Reſpondeo negando majorẽ, de cujus falſitate ſatis dictum eſt initio quæſtionis. Ad probationem dico: diſparem eſſe rationem de ſcientia & virtute morali: nam aſſenſum eſſe verum non eſt aliqua relatio in actu, ſed ipſa entitas abſoluta cognitionis repræſentans rem ut eſt in ſe: ut optime docuit Scotus 6. Metaph. q. 3. at vero bonitas moralis actus virtuoſi etiam in opinione adverſariorum eſt accidentalis actui, & in noſtra doctrina conſiſtit in relatione conformitatis ad rectã rationem. Quapropter aſſenſus ut veri poteſt eſſe aliquod principium intra limites qualitatis, nõ tamen actus ut moraliter boni.

16. Probatur *ſecundo* concluſio à poſteriori: Habens virtutem abſtinentiæ & eliciens actum abſtinendi undequaque vitioſum, elicit illum prompte & delectabiliter; ſed hæc promptitudo & delectabilitas à nulla cauſa provenire poteſt niſi à prædicto habitu, ergo vere influit habitus ad eliciendum actum vitioſum. Confirmatur exemplo habitus vitioſi: Si quis enim haberet habitum accedendi ad mulierem non ſuam, & poſtea ducat eam in uxorem, idem habitus immutatus manens inclinaret in actũ vitioſũ, ergo ſimiliter poteſt habitus virtutis inclinare in actũ vitioſũ.

Reſpondent recentiores: Facultatem, quam homo in caſu propoſito experiretur, non orituram ex habitu vitij, ſed ex diſpoſitione relicta in appetitu & imaginativa. Unde apprehenſa ſpecie talis mulieris, ſanguis occurrit ad cor & excitatur amoris affectus. Sed contra: nam vel hæc diſpoſitio eſt ſola amotio alicuius impedimenti, quo ablato imaginatio & appetitus facilius excitãtur, vel eſt qualitas materialis in ipſis potẽtiis ex aſſuetudine generata? Si *primum* aperitur via ad negãdos omnes habitus acquiſitos: nã quamcumque facilitatem quam experiremur, poſſemus ablationi impedimentorũ tribuere. Si *Secundum*: cum eiuſmodi qualitas ſit permanẽs & difficile mobilis, erit utiq; propriiſſime habitus, qui antea accedente conſenſu libero & dictamine pravo, erat principium actus vitioſi, & poſtea, mutato uſu libertatis & dictamine recto præeunte fit principium actuum bonorũ. Cur ergo non idẽ dicemus de habitu exiſtente in volũtate? qui ſi cõformetur prudẽtiæ, actus laudabiles eliciet, ſi autẽ ab ea diſcordet, influet in vitioſas operationes.

17. Ex hac concluſione licet inferre: Poſſe habitum augeri in eſſe qualitatis, quin creſcat in ratione virtutis: nã repetens actus comedendi minus quàm oportet, expeditior erit ad abſtinendũ virtuoſe. Imo addo: poſſe eumdẽ habitum ſimul eſſe virtutẽ & vitium: nã licet reſpectus conſtitutivi virtutis & vitij apponantur, poſſunt tamen eidem convenire reſpectu diverſorũ terminorũ: ſicut unũ albũ poteſt referri ad unũ relatione ſimilitudinis & ad aliud relatione diſſimilitudinis. Qui ergo quantitatem neceſſariam cibi ſibi ſubtraheret propter inanẽ gloriam, acquireret habitũ imprudentiæ ſeu dictaminis pravi inclinantis ad ſimiles actus propter eũdem finẽ: ut conſtat ex Scoto 3. diſt. 36. num. 14. Et per ſubordinationem ad rectum dictamen habituale, virtuoſa diceretur; & eò uſque rationes vitij & virtutis induceret, quoad hi contrarij habitus dictaminum in gradibus remiſſis poſſunt perſeverare, & altero excluſo, ſola virtus vel vitium remaneret.

18. Sexta concluſio: *Habitus ut habet annexã relationem conſtitutivam virtutis, ſive ut operatur cũ ſubordinatione ad prudentiã, non poteſt concurrere ad actũ malũ ex objecto proprio motivo vel terminativo aut ex parte alicujus circumſtantiæ intrinſecæ.* Eſt communis inter recentiores. Tenet eam Curiel. q. 55. dub. 2. § 3. qui & §. 2. optime advertit, falſo oppoſitã tribui Scoto. Salas diſp. 1. ſect. 3. Lorca diſp. 14 & alij plures, quãvis non utantur noſtris principiis, propterea quod rationi conſtitutivæ virtutis tribuunt activitatẽ. Probatur: Habitus ut operatur cum ſubordinatione ad prudentiam, elicit actũ conformẽ rectæ rationi ſecundũ ea quæ expoſcit natura cujuſcũq; virtutis; ſed natura virtutis petit conformitatẽ cũ ratione quoad objectũ motivũ & terminativũ & circũſtãtias omnes intrinſecas, ergo actus in his omnibus procedit conformis: major

est certa cum consequentia, minor etiã patet: quia ut docet Scotus 1. dist. 17. q. 2. num. 3. Bonitas moralis est aggregatio debitæ proportionis ad potentiam, objectum, tempus, finem, locum & modum: cum secundum hæc omnia possit actus rationi conformari. Et in 2. dist. 40. n. 3. Et quodlibet. 18. n. 6. accuratissime docet: non solum proportionem ad efficientem & objectum, sed ad circumstantias concurrere ad constituendam perfectam bonitatem moralem; Tunc sic: sed impossibile est eumdem actum virtuosum elici cum defectu cujuslibet requisiti ad bonitatẽ, ergo &c. Et confirmatur ex definitione virtutis ab omnibus recepta; *Virtus est quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*; sed eo ipso quod operi deficiat objectum conveniens vel circumstantia intrinseca, opus est simpliciter malum: qua juxta vulgare axioma ex D. Dionysio de divinis nominibus, cap. 4. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, ergo &c.

19. Ab hac conclusione nullus Theologus aperte dissentit. Quare licet pro parte negativa referatur Cajetanus q. 55. art. 4. quæst. 57. art. 1. & opusculo 17. de responsionibus responsione 14. Tamen quæcumque dixerit his locis, in sensu sequentis conclusionis intelligi possunt. Sed quidquid sit de hoc, contra conclusionem. Objicies *primo* auctoritatem Aristotelis 2. Ethicor. cap. 4. ubi docet: Hoc esse discrimen inter opera artis & opera virtutis, quòd opera artis non possunt non artificiose fieri, ea vero quæ sunt à virtute posse fieri non secundum virtutem, ergo habitus virtuosus potest concurrere ad actum, cui deficiat aliquod requisitum, ut sit actus virtutis, quod nequit intelligi nisi adsit defectus ex parte objecti aut circumstantiæ intrinsecæ. Respondeo dimissis aliorum explicationibus, non assignari discrimen inter opera artis & opera virtutis, sistendo intra proprios limites istorum habituum: quia intra genus temperantiæ nequit actus elici à virtute non secundum virtutem, sicut neque imago effici à pictore non artificiose. Disparitas ergo inter virtutem & artem consistit in hoc, quod actus virtutis vitiari potest ex fine vel circumstantia extrinseca: ut cum quis elargitur eleemosynam ob inanem gloriam; & sic fieri opus virtutis non secundũ virtutem: opus vero artis quatenus tale, dummodo secundum regulas artis fiat, erit artificiosum, quãvis in genere moris pravus finis ei apponatur.

Dices: Philosophum expresse docere, ea quæ à virtutibus fiunt, quamvis sint justa & temperata, posse fieri non juste & temperate, ergo loquitur de actibus virtuosis intra proprium genus. Respondeo: quæ non fiunt juste & temperate non procedere à justitia & temperantia, ut sunt virtutes. Quare non vocat ea Philosophus *simpliciter* justa & temperata, sed *quodammodo*: ut constat ex textu Græco, teste Curiel art. 3. dub. 3.

20. Objicies *secundo*: Nullam inveniri contradictionem in eo quod quis sumat cibum moderatum quoad quantitatem, & tamen modo indebito aut hora non competenti; sed talis comestio prout temperata provenit à virtute temperantiæ, & tamen patitur defectum in aliqua ex circumstantiis intrinsecis pertinentibus ad eandem virtutem, ergo &c. Et confirmatur quia habitus intellectuales ut ars concurrit ad opus defectuosum in genere artis: nam pictor per artem pingendi efficit imaginem, etsi non omnino conformetur regulis picturæ, ergo eadem est ratio de habitibus moralibus. Respondeo: Hoc argumentum urgere posse eos, qui esse absolutum habitus, ejusque activitatem pertinere putant ad essentiam virtutis, in nostra autem doctrina facillime solvi. Concedimus enim casum propositum, & actum illum vitiosum defectu circumstantiæ intrinsecæ vere produci ab habitu temperantiæ, non tamen secundum rationem virtutis: quia sumptio cibi hora aut modo indebito non conformatur dictamini rationis. Ad confirmationem dicimus, artem non esse simplicem sicut nec scientiam, quare ille defectus operis artificiosi non tollit, quominus opus artis, qua parte habet bonitatẽ, fiat ab alio habitu partiali recto.

Dices: Ergo iam opus virtutis potest vitiari defectu circumstantiæ intrinsecæ. Respondeo: implicationem contineri in his terminis: nam opus non dicitur virtuosũ, nisi eliciatur conformiter ad dictamen rationis quoad omnes circũstantias intrinsecas. Si autẽ velis inferre, habitum temperantiæ influere in rectitudinem partialem & incomplet-

tum

pletam hujus actus, & prout ſic operatur, conformari prudentiæ, verum eſt: Conſtat enim perfecta bonitas moralis ex pluribus conformitatibus ab invicem ſeparabilibus. Cæterum habitus qui non tribuit actui omnes ſimul intra genus talis rectitudinis, non dicitur operari ut virtus.

Objicies *tertio*: Non magis eſſe intrinſecam circumſtantiam quamcumque actus moralis, quam obſcuritatem aſſenſui fidei divinæ, quæ eſt *argumentum non apparentium, &c.* ad Hebræos 11. ſed poteſt credi articulus fidei, ſi proponatur abſque obſcuritate: ergo &c. major videtur certa minor probatur: Quia Philoſophus habet evidentiam hujus propoſitionis *Deus eſt*, & tamen illam credere tenetur, ut Apoſtolus ibidem docet: *Sine fide impoſſibile eſt placere Deo; Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia eſt, &c.* Reſpondeo negando minorem: pertinet enim obſcuritas ad approximationem objecti, ut terminat actum fidei; Quæ ſufficit ad diſtinctionem talis actus ab actu euidenti. De quo Scotus 3. diſtinct. 31. numer. 4. Imo ex hoc amplius roboratur veritas concluſionis: nam ſi fides non poteſt concurrere ad actum non obſcurum, etiamſi obſcuritas non pertineat ad rationem objecti; Similiter virtus non poterit concurrere ad actum malum defectu circumſtantiæ intrinſecæ, quamvis circumſtantia objectum non ſit, ſed modus objecti. Ad probationem minoris Reſpondeo: Philoſophum Chriſtianum non poſſe præbere aſſenſum fidei circa exiſtentiam Dei, ſi de illa habeat evidentem notitiam, de quo ex profeſſo diſputavimus hîc quæſtione 11. à num. 10.

2. Septima concluſio: *Habitus ſecundum rationem formalem virtutis poteſt concurrere ad actum vitioſum defectu circumſtantiæ extrinſecæ vel appoſitione malæ extrinſecæ.* Ut ſi quis occulte jejunaret, ne proderetur ut Catholicus, inſtante præcepto ſe manifeſtandi; vel tribueret eleemoſynam ob finem inanis gloriæ: Hujuſmodi actus procedunt à virtutibus abſtinentiæ & miſericordiæ, quamvis ob circumſtantias extrinſecas vitientur. Hæc concluſio eſt ſatis communis inter antiquos & recentiores. Tenet eam Cajetanus locis ſupra citatis. Almaynus 1. Moral. cap. 12. Okamus & alij quos refert Ripalda de ente ſupernaturali diſp. 50. ſect. 1. & ſequitur tota illa diſputatione præcipue ſect. 6. Probatur *primo* ex doctrina Scoti 3. diſt. 36. num. 9. ubi reſpondens ad argumentum quo Henriquus probabat, nullam virtutem eſſe perfectam ſine omnibus aliis: ſequeretur enim virtutem obliquari circa proprium objectum, verbi gratia qui haberet temperantiam & non fortitudinem, violaret jejunium metu mortis, uteretur male temperantia non firmata ad actus temperatos, præſentato aliquo terribili. Sic ait Scotus: *Virtus non obliquatur, ſed habens virtutem ex defectu illius virtutis; Nec ex hoc eſt virtus iſta imperfecta: quia non eſt ejus dirigere hominem circa omnia, ſed circa propria objecta; ſicut non magis obliquatur homo in videndo, ſi poteſt audire, quàm ſi non poteſt.* Ex quo ſic conficio rationem à priori pro concluſione. Quicumque habitus poteſt concurrere ad actum conformem omnino inclinationi ejus; ſed actus elargiendi eleemoſynam propter vanam gloriam eſt conformis miſericordiæ ut miſericordia eſt, ergo ab ipſa ut à tali procedit, major videtur certa ut patet ex verbis Scoti: Quia munus cujuſcumque virtutis tantum eſt dirigere hominem circa proprium objectum, ad quod ipſa inclinat, ergo dummodo actus ſit conformis hujuſmodi inclinationi, nihil obſtabit quominus ab habitu procedat. Minor probatur: quia largitio eleemoſynæ ob vanam gloriam tantum eſt vitioſa in genere virtutis, quæ poſſit cohibere affectum inanis gloriæ; ſed hæc virtus non eſt miſericordia, ergo intra limites miſericordiæ nullum defectum habet hic actus, ſed eſt omninò rectus. Confirmatur exemplo ibi tradito à Doctore: qui enim faceret opus contra abſtinentiam metu mortis, triſtaretur de tali opere: quia eſt contra habitum abſtinentiæ quem habet. Sed talis triſtitia vel eſſet actus virtutis abſtinentiæ vel illum inferret: nam qui triſtatur de oppoſito virtutis, amat objectum ejus, ergo talis actus inefficax procederet à virtute cum defectu efficaciæ ad imperandũ potentiis exterioribus, quæ videtur eſſe circumſtantia extrinſeca, *Secundo*: Fides infuſa poteſt concurrere ad aſſenſum ſupernaturalem circa objecta credibilia, etiamſi talis actus vitietur ob

ob circumstantiam extrinsecam inanis gloriæ, ergo idem dicendum est de virtute morali. Consequentia patet: quia tam aliena est illa circumstantia ab inclinatione fidei, quàm virtutis moralis, & tamen quia reperitur objectum formale actus credendi, efficit illum. Antecedens modò suppono, quia admittitur ab aliquibus auctoribus contrariæ sententiæ.

Respondet quidam Scotista Curiel sequutus q. 55. art. 3. dubio 3. Habitum fidei respicere verum formaliter, & nullo modo habere pro objecto bonitatem moralem, quare accidere ei circumstantiam inanis gloriæ; at objectum formale misericordię consistere in bonitate morali objectiva, quæ bonitas licet contineatur intra limites misericordiæ, destruitur propter adjunctionem malitiæ in quocumque genere: Cujus ratio est, quia nequit dictare prudentia, ut actus fiat cum mala circumstantia etiam extrinseca. Sed contra *primo*: Nihil potest destrui per id quod est sibi compossibile; sed sublevare miseriam pauperis, & consequi inanem gloriam sunt fines compossibiles, ergo unus non destruit alterum. Nec obstat, prudentiam non dictare de fine malo, sicut nec fides inclinare potest in actum credendi propter malum finem: quia dictamen prudentiæ versatur circa objectum & circumstantias intrinsecas pertinentes ad particularem virtutem. *Secundo*: Actus credendi essentialiter pendet à voluntate, ut ex Augustino docet Scotus 3. distinct. 24. numer. 10. ergo ad illum concurrit habitus aliquis appetitivus piæ affectionis, quicumque ille sit, & quamvis habeat pro objecto bonum formaliter, est principium actus mali ex circumstantia extrinseca. Nec contra est: Doctorem 3. distinct. 17. q. 2. num. 2. negare necessitatem habitus in voluntate ad actum credendi: quia sufficit quod voluntas non contra moveat, vel si requiritur motio positiva, hanc potest efficere voluntas in puris naturalibus; sed hoc non tollit vim hujus instantiæ: quia voluntas per actus movendi intellectum generabit habitum, de quo loquimur. *Tertio*: Non satisfacit prædicta solutio difficillimo argumento de accedente ad confessionem cum attritione supernaturali, vitiatâ tamen veniali affectu vanæ gloriæ: hic enim valide suscipit absolutionem, ergo auxilium supernaturale concurrit ad actum venialiter malum; Et eadem est ratio de charitate & quacumque virtute naturali vel supernaturali, de quo videndus Ripalda ubi supra sect. 2. à n. 10. ubi latè hoc argumentum prosequitur.

Opposita sententia etiam est satis communis. Eam defendit Curiel loco citato. Valentia disp. 5. quæst. 1. puncto 2. Salas tractat. 11. disp. 1. licet nostram judicet probabilem, & alij plures. Quos vide apud Ripaldam dicta sect. 1.

22. Objicies *primo* Ex Lorca disp. 14. negante, actum virtutis posse vitiari pravo fine extrinseco, quamvis id concedat de aliis circumstantiis extrinsecis, loci, temporis, &c. De ratione virtutis esse prosequi objectum bonum propter honestatem ipsius secundum se; sed cum hoc non stat prosequi illud propter finem malum: quia idem eodem actu nequit esse volitum propter se & propter aliud, ergo &c. Notandum est circa hanc objectionem, Ripaldam disp. citata sect. 6. num. 34. existimare malitiam actus largiendi eleemosynam propter inanem gloriam non esse in ipso actu, sed in alio omnino malo imperante ipsum, cujus malitia extrinseca est actui misericordiæ. Idem sentit de merito & demerito, numer. 46. Lorca negat actus virtutum, ut procedunt ab ipsis, posse imperari ab alia virtute particulari. Quod videtur improbabile: quid enim obstat, ex affectu pœnitentiæ imperari dilectionem Dei, sicut ex dilectione detestationem peccati? Hoc exemplum est Scoti 4. dist. 14. q. 2. n. 10. licet ibidem fateatur, charitatem esse superiorem simpliciter, & cui ex objecto magis competit imperare. Respondeo ergo ad argumentum: Eâdem ratione inferri posse, actũ unius virtutis non posse ordinari ab operante in finem alterius. Quod falsum esse ostendit Scotus quodlibet. 18. n. 8. in eo qui vadit ad Ecclesiam ex justitia, quia tenetur per obedientiam; & ex charitate ad Deum, ut ei exhibeat cultum; & ex charitate fraterna, ut ædificet proximum; Nec in hoc casu honestas virtutis non amatur propter se. Dico ergo, eum qui largitur eleemosynam cum rectitudine misericordiæ & circumstantia vanæ gloriæ, habere duos fines particulares non subordinatos respectu ejusdem

actus

actus. Quod omne possibile, imo de facto sæpissime contingere, patet in exemplo adducto à Doctore: sicut enim qui operatur ex motivis diversarum virtutum, prosequitur bonum uniuscujusque propter ejus honestatem; similiter qui largitur eleemosynam propter inanem gloriam, habet finem intrinsecum deditum actui misericordiæ, & alium extrinsecum non subordinatum, qui omnino accidit actui misericordiæ, & potest componi cum illo.

23 Objicies *secundo*: Actus elargiendi eleemosynam propter inanem gloriam est simpliciter malus, ergo non potest habitus virtuosus esse causa illius. Antecedens probatur: qui eo fine vult eleemosynam, non vult illam ut bonam sed præcise ut conducentem ad malum finem, ergo vult illam, ut inducit rationem mali, & facit opus malum simpliciter, consequentia patet, quia habitus virtutis operatur juxta dictamen rationis; sed ratio dictat, non esse efficiendum actum simpliciter malum, ergo &c. Respondeo ex doctrina tradita negando antecedens: potius enim actus est simpliciter bonus ex objecto terminativo, motivo, fine & circumstantijs intrinsecis in genere misericordiæ, & tamen malus secundum quid ratione circunstantiæ extrinsecæ & accidentalis. Ad probationem etiam nego antecedens: cum enim actus iste habeat duplicem finem, licet per ordinem ad extrisecum non sit bonus, per ordinem tamen ad intrinsecum habet bonitatem.

Dices: operantem in casu posito nullatenus velle sublevationem miseriæ proximi, sed vanam gloriam tantum, & actum exteriorem misericordiæ sumere ut medium, non propter aliquam bonitatem, sed ut finem intentum consequatur. Respondeo: hoc esse destruere nostram & communem suppositionem in hac quæstione: Supponimus enim, aliquem ex veris actibus virtutum gloriam humanam quærere. Quod nescio, quomodo negari possit: Non enim actus misericordiæ ut attingit proprium finem, ordinatur in alium finem extrinsecum, sed ut respicit objectum, habet duos fines disparatos & compossibiles, *primum* ex natura sua, *secundum* ex libertate operantis; si autem operans nullo modo vellet finem proprium misericordiæ, aut haberet actum incompossibilem cum hac volitione, concedo, illud opus non esse virtuosum, sed tantum habere bonitatem moralem imperfectam ex objecto & aliis circunstantiis non deordinatis. Quæ difficultas ad Tract. de Bonitate & Malitia pertinet.

Objicies *tertio*: Ergo etiam actus ex aliqua circunstantia malus poterit esse meritorius: cum nihil ad meritum requiratur, quam bonitas virtutis, & actum elici ex intentione charitatis (utrumque enim diximus, actui extrinsece malo posse convenire,) & nihil obstet, ut super has rationes cadat acceptatio Divina. Respondeo concedendo sequelam. Quam multi graves Theologi admittunt; Imò ab omnibus pie admittenda est: nam aliàs plurimi actus humani à merito excluderentur, cum adeo facile sit, eos extrinsecos fines vitiari.

24 Octava Conclusio: *Ad actum materialiter malũ, sed existimatum bonum propter ignorantiam invincibilem potest concurrere habitus ut est formaliter virtus.* Ab hac nullus auctor dissentit teste Curiel supra dubio 3. Probatur *primo*: Concursus habitus ut est virtus nihil addit supra materiale habitus nisi cõformitatem ad rationem; sed recta ratio dictat eliciendum esse actum, qui inculpabiliter existimatur omni ex parte bonus, ergo, &c. *Secundo* ex prima Joan. 3. *Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum, & quidquid petierimus, accipiemus ab eo, quoniam mandata ejus custodimus*; Sed cor vel conscientia non reprehendit operantem cũ ignorantia invincibili, ergo hic custodit Dei mandata, quod fieri nequit absque actibus plurium virtutum, qui sunt in præcepto, ergo, &c. *Tertio* multa exempla id videntur convincere: nam qui hostiæ non consecratæ, quæ tamen invincibiliter consecrata putetur, cultum latriæ exhibet, id facit actu virtutis religionis. Qui eleemosynam porrigit non egenti post prudentem inquisitionem, exercet opus misericordiæ. Et Judex qui secundum allegata & probata damnat innocentem, utitur habitu & virtute justitiæ. Hujusmodi casus innumeri sunt.

Oppositum videtur sensisse Martinus de Magistris tract. de Fortitudine q. 11. in fine. Almaynus 3. dist. 23. q. 1. asserẽs: hujusmodi actus re ipsa esse malos,

ſed non imputari propter ignorantiam inculpabilem. Pro hac opinione.

25 Objicies *primo*: objecta in his caſibus expreſſa eſſe formaliter mala in genere moris, & ſimiliter actus ſecundum iudiciũ verè & abſque errore judicantis, ergo virtus ut virtus concurrit ad actum formaliter malum, quod eſt impoſſibile. Reſpondeo negando antecedens: cujus ratio eſt; quod vera judicans & veritatem agnoſcens judicat etiam operantem prudenter operari, quare nec objectum ut terminat prædictos actus, nec actus ipſi aliquam habent malitiam formalem, ſed materialem tantum. Quod facile intelliges ex doctrina tradita ſuperius num. 7. ex Scoto quodlibet. 18. num. 4. in fine: eſſentiale eſſe operanti ſecundum rationem conformari dictamini in ipſo exiſtenti. Cum igitur prudentia invincibiliter de actus bonitate judicantis ſit regula conſtituens formaliter habitum in eſſe virtutis, non eſt unde malitia formalis actus deſumi poſſit.

Objicies *ſecundo*: habitus intellectuales non poſſe cõcurrere ad actus verſantes circa objecta propria ſecundum apparentiam, ſi re ipſa objecta non ſint: verbi gratia habitus ſcientiæ nequit concurrere ad actum innixum principio probabili tantum, licet exiſtimetur evidens; Et Fides divina non inclinat ad credendum quod non eſt articulus fidei, licet invincibiliter exiſtimetur talis: ut ſi quis à Parocho audiret, ſpiritum ſanctum Incarnatum eſſe; ſed hoc non accidit niſi defectu objecti, ergo cum actibus ſupradictis deficit verum objectum virtutis, nam poterunt ab illa procedere. Reſpondeo concedẽdo aſſumptum de habitibus qui in argumento nominantur (nam alij habitus intellectuales ut prudentia & ars poſſunt verſari circa objectum apparens) ſed eſt diſpar ratio de habitibus appetitiuis: non enim conſtituuntur in eſſe virtutis per conformitatem ad objectum ut in ſe eſt, ſed ut à judicio rationis proponitur, ut ſcientia & fides divina petunt conformari rebus ut in ſe ſunt, quare ablatâ evidentiâ objecti, ſcientia non manet, nec ablatâ veritate objectiva poteſt operari fides divina; optimè tamen habitus morales exercent ſuas operationes circa objecta in ſe mala, quæ tamen ut bona proponuntur.

Objicies *tertio*: virtutes morales infuſas non poſſe concurrere ad hujuſmodi actus circa objecta apparentia bona: verbi gratia habitus piæ affectionis non poteſt inclinare ad credendum articulum fidei præſumptum; nec miſericordia infuſa conferre eleemoſynam non egenti, ergo idem dicendum eſt de naturalibus: quia eadem eſt utrarumque ratio quoad objectum formale. Reſpondeo admittendo gratis aliquas eſſe virtutes morales infuſas, (de quo ex profeſſo diſputavimus ſupra tota quæſtione 4.) etiam concurrere poſſe ad prædictos actus; Nec novam eſſe difficultatem circa hoc aut ſufficientem rationem diſcriminis, licet virtutes ſint per ſe infuſæ: ſemper enim feruntur in objectum ut propoſitum à rectâ ratione. Sic noſter Corduba lib. 2. q. 23. Salas tractat. 11. diſp. 1. ſect. 3. num. 50.

26 Nona Concluſio: *Ad actum qui vincibiliter ex ignorantia judicatur bonus, cum re ipſa ſit malus moraliter: ut adoratio hoſtiæ non conſecratæ, in caſu quo quis prudenter dubitaret, nec ſufficientem inquiſitionem adhiberet, poteſt concurrere habitus virtuoſus pro materiali ſumptus, non tamen ſecundum rationem formalem virtutis.* Prior pars indubitata eſſe debet apud Scoti diſcipulos. Et probatur ijſdem fundamentis, quibus ſtabilitum eſt, eumdem habitum in eſſe abſoluto immutatum poſſe recipere ſucceſſive relationes vitij & virtutis. Poſterior pars etiam eſt communis: quia habitus tunc dicitur operari ut virtus, quando conformatur dictamini recto rationis; ſed dictamen erroneum ex ignorantia vincibili nullo modo eſt rectum, ſed formaliſſime diſſonum rationi, ergo &c. Hoc eſt verum & efficax argumentum, quo hæc pars tenenda eſt, licet Thomiſtæ alijs rationibus utantur, quas in medium adducere non eſt neceſſe. Oppoſitum aliqui tribuũt Caietano locis ſupra citatis concluſione 6. ſed nec aperte aſſerit, nec video objectionem alicujus momenti, quæ ex fundamento tradito facillime non diluatur.

His neceſſario præmiſſis ad intelligenda, quæ de habitudine virtutum inter ſe dicenda ſunt. Nunc jam primo de habitudine intellectualium ad morales diſputandum eſt. Pro quo accipe diviſionem virtutum ordinatam ſic ab

Scoto

Scoto 3. dist. 34. num. 8. Habitus in communi alius est intellectualis, alius appetitivus. Et uterque horum dividitur in acquisitum & infusum. Appetitivus acquisitus est genus ad virtutes morales. Habitus intellectualis acquisitus, alius est speculativus, alius practicus; & hic alius versatur circa agibilia scilicet Prudentia; alius circa factibilia ut est ars. Et hic omnes habent multa genera subalterna, antequam descendant ad species infimas.

De Habitudine virtutum intellectualium ad morales; & è converso.

27 SUppono: *Inter habitus intellectuales acquisitos solum prudentiam & habitus qui ad eam reducuntur scilicet solos habitus practicos quiversantur circa agibilia, dirigendo actiones humanas morales, habere veram & propriam rationem virtutis.* Est expressa sententia Scoti dicta dist. 34. ibid. n. 8. in fine: *De tota illa divisione habitus intellectivi non accipitur in numero virtutum nisi una virtus infusa quæ est fides; & quoddam genus intermedium ad multas practicas acquisitas, quod dicitur prudentia*: Habet hoc assertum duas partes, prior est: prudentiam vere & proprie esse virtutem; Posterior: nullam aliam reperiri virtutem intellectualem proprie loquendo. *Prior pars* aliquo modo debet ab omnibus admitti: pertinet enim ad doctrinam orthodoxam communiter receptam, quæ prudentiam numerat inter virtutes cardinales. Probatur ex Doctore: Prudentia perficit hominem ad bene operandum seu ad recte vivendum humanè, adeo ut vel ipse habitus prudentiæ, vel actuale dictamen prudentiæ generativum necessarium sit ut homo eliciat operationes moraliter bonas, ergo est vere & proprie virtus, consequentia patet, quia *virtus est quæ habentem perficit & opus ejus bonum reddit.* Quod si dicas: Prudentiam vel ejus dictamen non sufficere ad tribuendam rectitudinem actibus humanis: quia ut docet Scotus 3. dist. 36. num. 14. *Rectum dictamen simpliciter stare potest in intellectu absque recta electione illius dictati in voluntate,* ergo prudentia secundum se considerata non perficit ad opus bonum. Respondeo: prudentiam non reddere opus hominis bonum elicitum, sed directive, ad quod præstandum ipsa sola per se sufficit, ut inferius explicabimus.

Posterior pars asserti scilicet soli prudentiæ convenire rationem virtutis proprie dictæ est contra D. Thomam q. 57. artic. 1. & sequentibus, ubi nullam agnoscit differentiam inter habitus intellectuales speculativos & inter artem & prudentiam quoad esse virtuosum, sed æque concedit de omnibus esse virtutes in suo genere, licet non simpliciter, ut patet ex q. 56 art. 3. Sed probatur nostra sententia ex Doctore ubi supra: ars & scientia speculativa nullo modo sunt principia bonæ operationis, nec necessariæ homini ad recte vivendum, ergo non participant essentialem rationem virtutis. Excludimus ergo à ratione virtutis propriè dictæ intellectum, qui est habitus primorum principiorum speculabilium, scientiam & Sapientiam sumptam pro cognitione speculativa objecti nobilissimi: nam Sapientia quæ est Donum Spiritus Sancti non distinguitur à Charitate ex Scoto 3. dist. 34.

Quod si dicas pro D. Thoma: virtutes intellectuales esse principia perficientia intellectum ad cognitionem veri, qui est bonus actus ejus, & conferre facultatem bene operandi, licet non usum: verbi gratia Pictura tribuit facultatem recte pingendi, & Dialectica recte syllogizandi, & denominat habentem bonum in aliquo genere scilicet bonum Pictorem & Dialecticum; licet non simpliciter bonum; nisi in quadam facultate, quatenus ex imperio potest Dialecticus vel Pictor elicere actus horum habituum ob finem honestum & cum circumstantiis à ratione præscriptis. Respondeo: in hoc sensu quem intendit D. Thomas non solum habitus intellectuales, sed etiam materiales in appetitu & facultatibus corporis existentes posse dici virtutes; juxta acceptiones nimirum improprias, quas alienas esse ab instituto Doctorum, dum de virtutibus tractant, notum est. In hoc autem à D. Thoma dissentimus, quod neget prudentiæ specialem perfectionem in ordine ad operationes virtuosas, nec vocet eam virtutem peculiari titulo, quàm habitus speculativos & artificiosos, cum sit bonarum operationum directiva, & non solum præstet quantum est ex se bonam operationem in suo genere, sed

etiam

etiam abſolute loquendo: ut inferius explicabimus.

Qui ſint actus proprij virtutis Prudentiæ?

28 PRæmittenda eſt definitio Prudentiæ ex Ariſtotele 6. Ethicor. cap. 5. *Eſt enim prudentia actus cum recta ratione conjunctus, conſultans, ad agendum idoneus, in bonis humanis occupatus.* Vel brevius: *Eſt recta ratio agibilium.* Diſcrimen prudentiæ ab habitibus ſpeculativis apertum eſt; ab arte vero differt ſecundum Ariſtotelem & omnes Doctores: *Quod ars ſit recta ratio factibilium, prudentia agibilium.* Et ſic diſtinguit hos habitus Scotus 3. diſt. 34. num. 8. Nomine *agibilium* intelligit Philoſophus actiones humanas & liberas: ut optime explicat Lorca, & Montepiloſus diſp. 112. art. 4. Et patet ex loco citato ubi ait Ariſtoteles: *Reſtat ergo, prudentiã eſſe habitũ agẽdi verâ cum ratione ea quæ ſunt vera homini atque mala.* Et 6. Metaph. cap. 1 docet: *idẽ eſſe agibile & eligibile.* differt ergo prudentia ab arte, quia, eſt formaliter directiva actionum humanarum, quatenus ſunt liberæ & capaces laudis vel vituperij; cum ars ſolum verſetur circa opera conformia judicio practico intellectus: ut pictura dirigit artificem ut conformetur ideis vel prototypo, nulla habita ratione actionis humanæ libertatis.

Dices *primo*: Factibile dici ab Ariſtotele 1. Magnor. Moral. cap. 34. quod tranſit in materiam externam, & poſt actionem manet, ut domus. Qua ratione agibile erit, quod non manet poſt actionem, nec aſſignari poterit ſufficiens diſcrimen prudentiæ ab arte: nam multæ artes ſunt principia actionum, quæ non relinquunt effectum realem permanentem, ut muſica. Reſpondeo dimiſſis varijs modis dicendi, quos videre poteris apud Salas tractat. 11. diſp. 3. ſect. 4. veram explicationem eſſe: Philoſophum eo loco non diſtinxiſſe prudentiam ab arte in univerſum, ſed ſolum ab artibus mechanicis, quo nomine comprehenduntur omnes quæ verſantur circa opera permanentia, quæ ingenio ſimul & manu fiunt Et in hac minus latâ acceptione ſumpſiſſe factibile, ſed quidquid ſit de vocibus, habemus ex Ariſtotele ſupra citato evidens diſcrimen agibilium à factibilibus, penes hoc quod agibilia ſunt actiones humanæ & liberæ: ut patet exemplis: nam nemo unquam dixit, habitum pulſandi cytharam minus pertinere ad genus artis, quam habitum ædificandi, etiamſi ille non efficiat opus permanens, hic efficiat.

Dices *ſecundo*: Opus artis externum neceſſario fit actione aliqua humana & libera: nam impoſſibile eſt, potentiam executivam applicari abſque imperio voluntatis, ergo etiam ars dirigit actiones humanas & liberas. Probatur conſequentia, quia dirigit actiones illas, per quas efficiuntur opera artis. Reſpondeo conceſſo antecedenti negando conſequentiam. Ad probationem dico: artem non dirigere actiones prædictas ut formaliter ſunt liberæ: Hoc enim accedit operanti ex arte, & operi ipſi artificioſo: quod non ſolum argumentis ſed experientia ipſa probari poteſt: conſtat enim amentes artificioſa ſecundum regulas artis perfectiſſima effeciſſe, qui tamen indeliberate operantur. Et idem opus quatenus humanũ vitioſe, quatenus ab arte recte fieri poteſt & è cõverſo: ut ſi quis pingat imagines impudicas aut tempore indebito. Ex his omnibus à parte patet, artem nullo modo influere in operationes quatenus liberas, ſed ut mere artificioſas, quare ſi artifex operetur ob honeſtum finem & cum circumſtantijs moraliter bonis, id non habet ab arte, ſed à prudentia vel ab aliqua virtute morali. His ita ſtabilitis.

Notandum eſt: Habitum conſultandi qui dicitur Εὐβουλία Eubulia ideſt bona conſultatio, & Duos habitus judicativos, quorum unus dicitur ſyneſis ideſt ſagacitas ſeu perſpicacitas, & ejus munus eſt, quæ bene electa & præcepta ſunt accitâ quadam vi judicij percipere & diſcernere. Alter dicitur γνώμη Gnome ideſt ſententia & particulare judicium de concedenda veniâ in aliquibus caſibus, ſeveritate poſtpoſitâ. De quibus Ariſtoteles agit 6. Ethicor. cap. 9. & ſequentibus & D. Thomas 1. 2. q. 57. art 6. annumerandos eſſe inter habitus virtuoſos: nam juxta Scoti doctrinam mox tradendam ſunt partes vel ſpecies prudentiæ; in opinione vero D. Thomæ habitus diverſi à prudentia, & illi adjuncti. Sit ergo.

29 Deci

29 Decima Concluſio. *Actus virtutis prudentiæ proprie loquendo tantum ſunt duo ſcilicet recta conſultatio & rectum iudicium de agibilibus.* Eſt communis cum Ariſtotele ubi ſupra cap 5. & ſequentibus uſque ad finem libri quantum attinet ad aſſignationem horum duorum actuum. Quantum vero ſpectat ad excluſionem tertij actus, qui dicitur *imperium* vel præceptum non admittitur à multis. De quo inferius. Probatur concluſio in univerſum. Prudentia eſt *recta ratio agibilium* id eſt talis eſt cognitio, quæ ſufficiat dirigere operantem in operationibus moraliter rectis abſque adminiculo alterius habitus; ſed qui bene *conſultat*, ideſt diligenter inquirit de omnibus quæ ſunt in operatione. Et bene *iudicat* poſt conſultationem, quid attentis circumſtantiis agendum ſit, habet abſolute & perfecte rectam rationem agibilium ergo perfectam prudentiam, ergo tantum ibi duo actus ſunt proprie habitus virtutis. Nec video quid Reſponderi poſſit, niſi deeſſe præceptum; quod tamen vel ſuperflue addi, vel à prudentia non procedere, infra conſtabit. *Secundo* probatur concluſio de actu conſultandi, quem maxime ad prudentiam pertinere docuit Ariſtoteles dicto cap. 5. Prudentia verſatur circa ea quæ aliter ſe habere poſſunt: nimirum circa objecta actionum humanarum, & in quibus errare contingit, ergo neceſſaria eſt inquiſitio & conſultatio ut judicium dicatur prudens *Tertio* probatur de judicio: prudentia eſt habitus practicus, & habet pro fine aliquod opus; ſed ſi non fiat judicium poſt inquiſitionem, non habebit operans quid in ſuis actionibus ſequatur, ergo actus prudentiæ eſt recte de agibilibus judicare.

Objicies *primo*. Conſultationem eſſe actum Eubuliæ & non prudentiæ, quod patet, quia Ariſtoteles 6. Ethicor. cap. 9. eam ut peculiarem virtutem ſeorſim numeravit. Recte autem iudicare eſſe actum ſyneſis aut Gnomes, quas etiam Philoſophus ibidem c. 10. & 11. ut virtutes prudentiæ adjunctas recenſuit, & aperte docuit nõ eſſe idẽ *ſagacitatem & prudentiam*; quia prudentia eſt præceptiva, ſagacitas autem vel ſyneſis judicativa ſolum. Reſpondeo: hanc eſſe opinionem D. Thomę quæſt. 57. artic. 6. Qui forte à nobis in re non diſſentit: præciſe enim nititur auctoritati Philoſophi, qui cum locis citatis conſultationem & judicium tribuat Prudentiæ non eſt putandus ſibi contradixiſſe adeo aperte, ſed commode explicandus. Per ſyneſim ergo Eubuliam & Gnomen intelligit habitus ſub prudentia tamquam ſub genere contentos: cum enim prudentia non ſit virtus una ſpecie ſed genere tantum, includit plura inferiora, ut inferiora, ut inferius dicemus; Quod autem ait: prudentiam *eſſe præceptivam, ſyneſim iudicativam ſolum*, dico eum ſenſiſſe prudentiam quoque judicativam eſſe, ſed non ſolum, quia eſt etiam præceptiva quod nihil aliud eſt quàm immediate dictare de agibilibus, ut ſtatim explicabimus.

30 Objicies *ſecundo*: virtutem eſſe principium certum in ſuo genere: quapropter Ariſtoteles ob omnibus receptus 6. Metaph. cap. 3. excludit à ratione virtutis intellectualis *opinionem*: quia poteſt eſſe falſa, ſed ſi actus prudentiæ ſunt *conſultatio & judicium*, etiam prudentia poterit falli: quia, uterque actus verſatur circa ſingulare, de quo non eſt ſcientia nec cognitio evidens; imo ſæpe contingit errare. Nec valet dicere: illum errorem non tribuendum prudentiæ, ſed operanti ex aliquo principio Nam contra eſt, quòd ſtante errore fit actus moraliter bonus, qui nequit eſſe ſine prudentia. Quare cum Iacob acceſſit ad Lyam exiſtimans eſſe Rachelem, proculdubio habuit judicium rectum & prudens, quo ille actus juſtitiæ dirigebatur; ſed fuit in re judicium falſum, ergo prudentia ſi eſt conſultativa, falli poteſt, nec annumeranda eſt inter virtutes. Reſpondeo Aliquos Theologos non vereri concedere: prudentiam poſſe abſolute generare aſſenſum falſum, nec excedere limites opinionis; Nec ob hoc excludendam à claſſe virtutum: quod explicant exemplo ſcientiarum, quæ continent multos habitus opinativos & tamen abſolute ſcientiæ vocantur: ſic Euſtratius & Almaynus, Major & Buridanus, quos ſequitur & citat Salas tractat. 11. diſputat. 3. ſect. 4. num. 56. Qui & affirmat, judicium illud erroneum, ſi eſt inculpabile, habere rationem virtutis intellectualis. Hæc ſententia quatenus aliquem errorem admittit in actibus

prudentiæ, verissima mihi videtur, & expressa Aristotelis supra cap.5.ubi ait: *Cum autem duæ sint animæ partes rationem habentes, alterius erit ipsa prudentia virtus, ipsius inquam opinativæ: nam opinatio circa id versatur, quod aliter se habere potest & prudentia ipsa.* Concedo ergo in actu prudentiæ, qui est consultatio, absolute posse intervenire errorem, non tamen in actu judicij: ratio est: quia ut optime Lessius lib.1. cap.1. n.3. facta sufficienti inquisitione per consultationem pro qualitate temporis, personæ & omnium circumstantiarum, prudentia recte iudicat, hic & nunc talem actum eliciendum esse. Quo dicendi modo omnia salvantur: nam & opinio falsa sub prudentia cadit, ut probant exempla & rationes, & nullus actus moraliter bonus reperitur absque recto dictamine. Quod autem addebatur in objectione, de singulari notitiam evidentem haberi non posse & prudentiam considerare singularia, ita est intelligendum, multò pauciora de singularibus certo cognosci quàm de universalibus; sed tamen experientiâ disci etiã veritates certas quod nullus negat, & Prudentiæ objectum sicut & Artis non esse tantum singularia, sed etiam universalia: teste Aristotele supra cap.7. & 1. Metaph.cap.1.& circa utrumque multa certo cognoscit ut consultans prudentia: ut vero judicans numquam fallitur ob rationem assignatam.

Et hinc obiter Collige: cur Aristoteles in prima objectione citatus dixerit: synesim tantum esse judicativam, prudentiam vero etiam præceptivam: quia scilicet nomine *synesis* intellexit habitum prudentiæ, ut versatur circa universalia, *prudentiam* vero per excellentiam vocavit dictamen particulare de agendis aut fugiendis. Quod quare dicatur præceptum, dicetur inferius.

31 Inquires: *An cognitio illa erronea quæ accidere potest in consultatione, sit virtus intellectualis?* Respondeo negative: nam licet non sit culpabilis, tamen non est recta per ordinem ad suũ objectum: Distinguere enim veritatem speculativam à practica, mihi non est probabile: cum omnis consultatio formaliter practica sit, quamvis non ita proxime dirigat praxim, sicut judicium. Quæ differentiæ habitus practici proxime & remote traduntur à Doctore q. 4. Prologi num.41. & 44. & quodlibet 8. num.10. In eo igitur casu actus bonus moraliter erit virtuosus per conformitatem ad judicium prudentiæ, non obstante errore consultationis, qui per accidens se habet ad virtutem; nec enim necesse est, ut prudens vir numquam erret, sed ut omnibus consideratis recte eligat. Quod fit actu judicij.

32 Undecima Conclusio: *Tam consultatio quàm judicium ut sunt actus prudentiæ versantur circa agibile ut sic, quatenus comprehendit agibile propter se & propter aliud. Quare prudentia dictat non solum de mediis, sed etiam de fine.* est Scoti 3. dist.36. num.18. quem sequuntur Vasq. disp.88. n.14. & Suarez disp.3. de virtutibus sect.9. est contra Thomistas asserentes cum Caietano q.47.art.6 prudentiam solum versari circa ea quæ sunt ad finem: nam D.Thomas ibidem in sensu statim assignando explicari potest. Probat ergo Scotus conclusionem: quia nulla operatio potest esse bona moraliter absque prudentia vel ejus dictamine, ut omnes fatentur; sed circa fines virtutum potest voluntas exercere multas operationes honestas: ut quando vult caste vivere, ergo hujusmodi fines dictantur ab actu aliquo prudentiali.

Dices: superfluum esse hoc dictamen: cum unusquisque lumine naturali cognoscat, esse bene vivendum, caste, temperate, &c. ergo non præscribuntur hujusmodi fines à prudentia. Respondeo: Doctorem prævidisse hanc difficultatem, & ideo docuisse loco citato, prudentiam versari circa finem saltem in particulari; supponens finem recte vivendi in communi cognosci per synderesim, qui est habitus primorum principiorum practicorum, sicut intellectus speculabilium. Ex hoc intelliges, cur Prudentia nominetur inter virtutes morales: quia non solum versatur circa objecta moralia, sed regulariter supponit actum voluntatis circa finem honestum in communi. Dixi *regulariter*, quia absolute non repugnat ante omnem actum voluntatis versari tam circa principia quam circa conclusiones practicas. Vt constet quàm vere docuerit Scotus prudentiam esse perfectam in ratione virtutis absque motu voluntatis: ut inferius ex professo disputabimus. Vbi ulterius Nota

quod

quod *ſyndereſis* poteſt annumerari inter actus prudentiæ,& reduci ad eumdem habitum intellectualem;ſiquidem non ponitur ab Ariſtotele ut diſtinctus habitus intellectualis à prudentia; ut ponitur *intellectus*, qui eſt etiam habitus primorum principiorum, diſtinctus habitus intellectualis à ſcientia.

33 Duodecima concluſio:*Imperium phyſicum & proprium quod exprimitur per hæc verba ; fac hoc , non eſt actus virtutis prudentiæ. Poteſt tamen ei aſſignari imperium morale, quod nihil aliud eſt quàm judicium practicum & ſuaſio per modum directionis & regulæ.* Sic Montepiloſus diſp.113.art.ultimo n.5. & diſp.112. art. ultimo n.2. Et quoad priorem partem conſtantiſſime defendi debet ab omnibus Scotiſtis : aliàs enim tenerentur cõcedere, imperium pertinere formaliter ad intellectum contra doctrinam Scoti indubitatam & traditam ab omnibus in ejus ſchola tract.de Actibus humanis. Et quod eſt abſurdius, libertatem radicalem eſſe in intellectu non ſolum contra Scotum 2. diſt.25. n.6. ſed etiam contra opinionem communem & veritatem, ut alibi latius oſtenſum eſt, & habetur in meo curſu Philoſophico in lib. de Anima diſp.6. n.19. Modo ſic probatur concluſio. Poſito judicio practico prudentiæ vel alio quovis actu virtutis intellectualis,vel voluntas poteſt diſſentire, vel non? Si *primum*,ergo non erat phyſicum & efficax illud imperium , ſed tantum morale & per modum ſuaſionis, quod non eſt verum imperium, ſed metaphoricum:nam potentia quæ vere & proprie imperat, debet habere alias ſibi ſubditas, quas actibus ſuis efficacibus efficienter moveat. *Si ſecundum* , ergo voluntas in ſuis actibus elicitis non eſt formaliter libera , ſed operatur ut determinata à cauſa naturali. Hoc eſt firmiſſimum fundamentum pro noſtra ſententia , cujus amplior confirmatio non eſt hujus loci.

Poſterior pars concluſionis ab aliquibus reiicitur , ſed tenenda eſt propter auctoritatem Ariſtotelis ſuperius adductam ex 6.Ethicor.c.10. ubi aperte docet,prudentiam eſſe præceptivam. Et ſic probatur : qui proxime de agibilibus judicat præſcribendo regulas , quibus operans debet confirmari,ut recte operetur,poteſt dici largo modo & ratione quadam morali imperare ; ſic ſe habet prudentia , ergo , &c. major patet : nam in hoc ſenſu dicuntur regulæ cujuſvis artis præcepta, & oratores efficaciter ſuadentes imperare audientibus , non quòd ſubjiciant phyſice voluntatem , ſed quod moraliter alliciant. Et ſimiles modi loquendi ſunt alij permulti , quibus hæc acceptio impropria imperij ſuſtinenda videtur. Nec ex hoc læditur vel minimum libertas voluntatis. Quare negare tale imperium ſane explicatum eſſet inutiliter de vocibus contendere.

Non eſt una prudentia ſpecie ad omnes virtutes morales.

34 ITaque dicimus : *Tot dari in intellectu habitus ſpecificos prudentiæ formaliter & objective diſtinctos, quot ſunt in appetitu virtutes morales tam ſpecie mediâ quàm infimâ diſtinctæ.* Habet expreſſe Scotus 3.diſt. 36. num.22. & collatione prima, cujus titulus eſt noſtræ quæſtionis. Sequuntur omnes Scotiſtæ & ex alienis Suar. diſp.44.Metaph.ſect.11.à n.45.Puente Hurtado diſp.16. de Anima. Eſt contra Thomiſtas quos vide apud Salmanticenſes tractat.12.de virtutibus diſp.4. dubio 1. Probatur *primo* ex Scoto:munus prudentiæ eſt recte dictare circa materiam virtutum moralium ; ſed poteſt quis recte dictare circa materiam unius virtutis & non circa materiam alterius:ſicut poteſt habere unam virtutem nimirum fortitudinem & non temperantiam,ergo pro diverſis virtutibus moralibus diverſæ in ſpecie prudentiæ debent aſſignari.

Reſpondent Thomiſtæ negando aſſumptum : quia dicunt , tale dictamen circa materiam unius virtutis tantùm non eſſe perfectam prudentiam , quo uſque circa materias omnium virtutum extendatur , quia omnes ſunt connexæ inter ſe & cum prudentia. Sed hoc fundamentum de connexione virtutum ex profeſſo impugnabimus inferius.

Probatur *ſecundo* concluſio : Ideo objecta fortitudinis temperantiæ & juſtitiæ requirunt habitus ſeu virtutes diſtinctas ſpecie in appetitu , quia ſunt diverſa in ſpecie inter ſe ; ſed ut ſunt objecta prudentiæ per modum regulæ dictãtis ſunt etiã diverſa in ſpecie,ergo

propter eamdem rationem conſtituent diverſas prudentias. Quod confirmat Scotus ex eo quod ſicut ars reſpicit factibilia, ita prudentia agibilia, nec eſt major connexio factibilium cum uno habitu artis, quàm agibilium cum uno habitu prudentiæ; ſed ſic eſt quod diverſa in ſpecie factibilia diverſas in ſpecie exigunt artes, ergo diverſa in ſpecie agibilia, qualia ſunt objecta virtutum moralium propoſita à dictamine prudentiæ, diverſas in ſpecie conſtituent prudentias.

35 Reſpondent *primo* Thomiſtæ: In objectis prudentiæ & virtutum moralium eſſ diſparem rationem: nam objectum formale prudentiæ eſt verum, cuius ratio formalis eſt eadem in quàvis materia virtutum moralium; non ſic auten in objectis virtutum moralium, quarum cuilibet correſpondet diverſa bonitas honeſta, à qua diverſa virtus ſpecificatur. Sed contra ſic argumentor: vel habitus intellectualis ſpecificatur ab ipſo objecto ſeu re terminante ipſum ut inſe eſt, vel à convenientia conceptus cum re, ſi dicas quod à rebus ut in ſe ſunt, ergo ſicut non obſtante quod eadem ſit veritas in cunctis ſpeculabilibus ſcilicet conformitas conceptus cum re, ponuntur diverſi in ſpecie habitus ſpeculativi propter diverſitatem rerum ſeu objectorum in ſe ipſis; ſic in prudentia quia obiecta, quæ dictando proponit appetitui, ſunt diverſa in ſpecie: quippe conſtituentia diverſas vrrtutes morales, conſtituent etiam diverſas prudentias, licet ratio veritatis hoc eſt conformitas dictaminis cum re ipſa ſit eadem in omnibus; ſi dicas, quod eſt convenientia dictaminis cum re ipſa, ergo unicus ſolum datur habitus ſpeculativus reſpectu omnium ſpeculabilium: cum eadem ſit formalis veritas in omnibus ſcilicet convenientia conceptus cum re, quod non eſt dicendum, ergo ſicut habitus ſpeculativi à diverſis in ſpecie obiectis diverſificantur, ita & habitus practici, qualis eſt prudentia.

Sed adhuc admiſſo hoc ſecundo, ſic argumentor: Bonitas honeſta ut in ſe eſt, eſt obiectum ſpecificans virtutẽ moralem, ergo conformitas dictaminis cum tali bonitate ut in ſe eſt, quam reſpicit prudentia, erit etiam ſpecificativum ipſius prudentiæ ergo ſi diverſæ bonitates ut in ſe ſunt diverſificant virtutes morales, ita diverſæ conformitates dictaminum cum bonitatibus ipſis conſtituent diverſas prudentias.

36 Reſpondent ſecundo ex Caietano q. 60. art. 1. Adhuc ulterius diſparitatem aſſignari: quia virtutes morales ordinantur ad ſuperandas difficultates circa diverſa bona, quæ diverſas virtutes morales ſpecificant; at vero prudentia unicum habet modum practice iudicandi de omnibus agibilibus per conſultationem inveniendo mediocritatem in materia & convenientiam mediorum ad ſingulos fines cuiuſcumque virtutis moralis, propterea eſt una circa omnes virtutes morales. Sed contra *primo*: Adhuc inſto paritatem de habitibus ſpeculativis, quorum etiam eſt unicus modus iudicandi de cunctis: videlicet ex apprehenſione diſtincta terminorum formare prima principia ex ſe ipſis vera, deinde ex ipſis inferre evidenter neceſſarias concluſiones dicentes propter quid res eſt talis; ſed hoc non obſtat, quominus D. Thomas & omnes ponant diverſos habitus ſpeculativos: quia terminantur ad res ipſas ut in ſe ſunt: aliàs non eſſet niſi vnica ſcientia reſpectu omnium ſcibilium: cum idem ſit modus procedendi in omnibus, ergo ſimiliter habitus practici, qualis eſt prudentia, licet unicum habeant modum dictandi circa omnes virtutes morales, quia ad res & fines honeſtos ut in ſe ſunt, terminantur, pro diverſis agibilibus diverſę prudẽtię debẽt aſſignari. Quod cõfirmatur ſic: nã modus iudicandi de agibilibus, ſecundũ quod expedit homini in ordine ad hunc vel illum finem honeſtum virtutis, pendet ex natura propria ipſius finis exigentis talem mediocritatem & convenientiam mediorum; ſed fines virtutum moralium in ſe ipſis ſunt diverſi in ſpecie, ut ipſi contrarii concedunt ergo & modus iudicandi de his agibilibus erit ſpecie diverſus.

Contra *ſecundo*: Per te virtutes morales ſunt diverſæ ob diverſas difficultates ſuperandas circa diverſas materias agibilium; ſed munus prudentiæ eſt proponere diverſos modos ſuperandi has difficultates, ergo propter eamdem rationem erunt diverſæ prudentiæ ſicut & diverſæ virtutes morales. Nec debet admitti, ordinari per ſe

virtu

virtutem moralem ad vincendas difficultates, quia hoc ſolum ex conſequenti & per conjunctionem voluntatis cum appetitu accidit: per ſe enim primo ad perfectius & intenſius operandum ordinantur. Propterea in poſteriori parte hujus quæſtionis, ubi de ſubjecto virtutum, ponemus virtutes morales in Angelis & in ſtatu innocentiæ. Ultimo roboratur noſtra concluſio ex doctrina D. Thomæ art. citato ubi ſupponit habitus ſpecie differre ſecundum ſpeciales differentias objectorum, ſed ſic eſt quod hæc differentia objectorum prius eſt in intellectu ſub regula prudentiæ quàm in voluntate ſub virtutibus moralibus: quia nihil eſt volitum quin præcognitum, ergo ſi ratio D. Thomæ valet, etiam probat diverſas prudentias.

Objiciunt *primo* Thomiſtæ Ariſtotelem 6. Ethicor, ubi dicit: *Prudentiam uni exiſtenti omnes inerunt* ſcilicet omnes virtutes morales, ergo ex Ariſtotele vna eſt prudentia reſpectu omnium moralium. Reſpondeo ex Scoto negando conſequentiam. Et explico Ariſtotelem dicendo. *Quod uni prudentiæ &c.* debet intelligi de unitate generica non ſpecifica: ideſt ſtante una prudentia in genere, non autem in ſpecie omnes virtutes morales inerunt. Cujus exemplum apponit Doctor in temperantia & fortitudine, quarum quælibet dicitur à Philoſopho una virtus, tamen ſolum eſt una in genere, ſiquidem habent ſub ſe plures ſpecies. Alias duas expoſitiones adducit Doctor ibidem: de quo videndus Poncius in commentar. ibidem à num. 177.

Objicies *ſecundo*: Prudentia eumdẽ modũ dictãdi habet circa honeſtatem cujuſlibet virtutis moralis, ergo licet propter diverſas honeſtates ponantur diverſæ virtutes morales, non tamen diverſæ prudentiæ. Reſpondeo, quod ſi hæc ratio valeret, unica ſolum eſſet virtus moralis. Probatur aſſumptum: quia ſicut vnicus eſt modus operandi rationis in genere dictantis & proponentis honeſtum, ita etiam unicus eſt modus operandi appetitus in genere moris: ſcilicet intendere finem propter media, & media propter finem. Deinde ſi ex D. Thoma art. citato in fine: virtus moralis ſpecificatur à fine proximo & propter diverſos in ſpecie fines diverſæ virtutes morales aſſignantur, ergo propter eamdem rationem debent etiã diverſæ prudentiæ aſſignari. Probatur conſequentia quia iſti fines proximi diverſi in ſpecie proponuntur ab intellectu per dictamina prudentiæ ſpecie diſtincta: quippe ſpecificata ab ipſis finibus, ergo licet modus dictandi ſit generice unicus, tamen ſpecifice eſt diverſus penes diverſos fines & honeſtates quas proponit

Objicies *tertio* cum Salmanticenſibus ubi ſupra num. 5. Prudentia eſt cauſa æquivoca reſpectu virtutum moralium, ergo non oportet, multiplicari ſecundum multitudinem ipſarum virtutum, ſed unam exiſtentem ad plures extendi. Et Confirmatur ex abſurdo, quod ex noſtro modo dicendi ſequeretur: nimirum majorem eſſe multiplicitatem prudentiarum quàm ipſarum virtutum moralium: quippe præter omnes illas prudentias dantur aliæ, ut Politica, æconomica nomothetica &c. Reſpondeo negando antecedens ſiquidem prudentia eſt imperfectior ſimpliciter virtutibus moralibus, & ſolum ſecundum quid perfectior, hoc eſt in ratione regulæ, de quo dicemus inferius; Nec poteſt unica manens ad plures extendi: quia talis extenſio eſt ad diverſam in ſpecie honeſtatem, quæ etiam eſt objectum formale ſpecificans dictamen prudentiæ, à quo proponitur amplectenda. Ad Confirmationem dico: illas prudentias æconomicam, Politicam &c. eſſe genere diſtinctas à monaſtica, quæ dirigit actiones ad proprium bonum operantis pertinentes de qua eſt noſtra diſputatio, & dicimus eſſe unam in genere ad plures alias ſibi inferiores ſive intermedias ſive infimas juxta pluralitatem & ordinem virtutum moralium, quarum cuilibet ſua ſpecialis prudentia correſpondet. In quo nullum invenimus abſurdum.

Prudentia habet veram & propriã rationem virtutis abſque dependentia vel motione ab actibus voluntatis.

37 EST ſententia expreſſa Scot. 3. diſt. 36. n. 19. quamvis oppoſitam quæ eſt D. Thomæ locis citatis probabilem propoſuerit ibidem num. 15. Probatur ratione Doctoris: Prius naturaliter non habet aliquid

de ratione ſua dependent à potentiori ; ſed prudentia eſt prior virtute morali & omni actu vel motione voluntatis , ergo omnino eſt independens ab illâ & ejus actibus in eſſe virtutis ; major videtur certa , minor probatur virtus moralis & quicumque actus recti eliciti à voluntate definiuntur per ordinem ad prudentiam ut ad propriã regulam ; ſed definitio traditur per aliquid prius & notius , ergo &c.

Dices : Prudentiam eſſe priorem in ratione habitus , non in ratione virtutis : verbi gratia qui bene conſulit aut judicat de mediis per habitum prudentiæ , nec recte eligit per voluntatem, non dicitur exercere prudentiam formaliter , ſed habere ſcientiam practicam de operabilibus , quouſque ex motione voluntatis illa dictamina prudentialia & virtuoſa reddantur. Sed contra : Nam vel loquimur de actu imperativo voluntatis præcipiente judicium prudentiæ , & præcipienti intellectui ut de mediis judicet. Et de hoc actu non eſt modo diſputatio , ſed de dictamine prudentiæ omnino primo : quia ut ait Scotus loco citato num. 18. *Virtus moralis ſemper ſequitur ordine naturæ prudentiam aliquam.* Cum ergo illud imperium voluntatis actus virtutis ſit , & ex intentione efficaci alicujus finis honeſti oriatur, jam præſupponit aliquam prudentiam, ut amplius deinceps conſtabit. De illo igitur dictamine abſolute primo dicimus , poſſe conſiderari in ordine ad actum electivum ſubſequentem. Et ſi in hoc ſenſu Thomiſtæ aſſerunt dependere prudentiam à voluntate rectâ in ratione virtutis , non videntur conſequenter loqui : jam enim virtus eſſet materialiter habitus & formaliter conſiſteret in conformitate vel coexiſtentia boni uſus voluntatis.

Dices iterum cum Lorca in explicatione & epitome ſubjuncta quæſtioni 62. Prudentiam & eſſe virtutem intellectualem & moralem & ideo dependere à voluntate : quia nulla moralitas reperitur niſi cum influentia potentiæ liberæ. Sed contra : Inquiro,an prudentia ut eſt virtus intellectualis præciſe & ſecundum ipſum univoce cum morali , dependeat in eſſe virtutis à voluntate? Reſpondebit : eſſe virtutem imperfectam & ſecundum quid comparatione virtutis moralis : quod eſt dicere imperfectiorem eſſe morali. Et hoc etiam concedit Scotus abſolute loquendo,ut inferius dicemus agendo de ſubjecto virtutum ; ſed ſi ſalvatur intra limites intellectus ratio univoca virtutis, utique ſecundum illam rationem ſimpliciter debet dici virtus: ſicut equus ſimpliciter eſt animal,licet genus animalis contractum ſit in eo per differentiam imperfectiorem rationalitate.

38 Objicies *primo* pro Thomiſtis Ariſtotelem 6. Ethicor. cap. 3. dicentem : prudentiam eſſe virtutem concordem appetitui recto , ergo ubi non eſt recta voluntas , non eſt prudentia in ratione virtutis. Reſpondet Scotus ſupra : Philoſophum intelligendum eſſe *active* : ut conſtat ex doctrina de Praxi : eatenus enim dicitur prudentia concors appetitui recto , quia facit ut voluntas ſibi conformetur, ut ſit recta: ideſt actus prudentiæ *debet eſſe talis cognitio , quod quantum eſt ex ſe, praxis recta debet ſibi conformari , ſive in eodem dictante ſequatur electio recta , ſive non* , ait Scotus ibidem. Conſiſtit ergo ratio virtutis intellectualis in directione activa actuum voluntatis: nam actus intellectuales nullo modo dependent à moralibus , ſed potius è converſo.

Dices : Dependere ut à correlativo, & ſicut virtus moralis refertur ad prudentiam ut ad regulam , nec abſque illâ rationem virtutis habet , ſed habitus dumtaxat ; ita prudentia ſive actualis ſive habitualis , ut dicatur regula requirit voluntatem rectam habitu aut actu reſpective. Reſpondeo : regulam quantum eſt ex ſe ſemper eſſe perfectam, etiamſi per illam nihil reguletur; ſecus regulatum , cujus ratio eſt, quia in hoc eſt dependentia & non in illa. Prudentia ergo eſt perfecta virtus in ſuo genere , quamvis nullus habitus aut bonus ei correſpondeat in voluntate : ut largius infra dicemus.

Inſtabis : Habitum practicum conſtitui eſſentialiter per duplicem relationem conformitatis activæ & prioritatis naturalis: ut notum eſt ex quæſt. 4. Prologi art. 1. & 2. ergo ſi actu non ſit terminus harum relationum : nimirum praxes ipſæ ſive operationes rectæ,non erit ratio habitus practici nec virtutis intellectualis. Reſpondeo ex ipſo Scoto ibidem · Has relationes eſſe aptitudinales , & prudentiam ſemper eſſe aptam quatenus eſt de ſe regulare operationes

operationes rectas. Quapropter ratio regulæ in virtute intellectuali absoluta est & independens, solumque includit relationem ad proprium objectum: ab eo enim ipsa regulatur, sicut cæteri habitus à propriis objectis : ut satis aperte supra à numer. 6. declaratum est.

Objicies *secundo*: Virtutem esse habitum, quo aliquis bene utitur : ut patet ex definitione D. Augustini à nobis receptâ supra ; sed prudentia absque motione voluntatis non præstat usum rectum, ideſt non perficit hominem ad eliciendam operationem laudabilem & moraliter bonam, ergo &c. Respondeo : illam definitionem traditam esse de virtutibus moralibus, ut ibidem observavimus : nam ad virtutem in communi tantum requiritur perficere ad opus bonum sive tanquam principium elicitivum, sive tanquam regulam seu directivum.

39 Objicies *tertio* : Virtus intellectiva perficit intellectum, ut obediat voluntati, ergo non habet rationem virtutis nisi operando ex motione voluntatis. Probatur antecedens, voluntati natus est intellectus obedire sicut & cæteræ potentiæ, ergo habitus perficientes illum juxta illius naturam faciunt ut promptius & facilius voluntati subjiciatur. Respondeo negando antecedens : potius enim perficit habitus intellectivus, ut intellectus dirigat voluntatem in suis actibus. Ad probationem dico : voluntatem non imperare omnibus actibus intellectus, ut patet de actu simpliciter primo intelligendi, qui necessario præcedit omne imperium. Prudentia ergo perficit intellectum, ut omnino priorem voluntate, & accidit ejus dictamini elici vel non elici ex imperio voluntatis: quia esse virtutis intellectualis consistit in prioritate & directione activa. Fateor intellectum posse perfici habitibus, ut recte subjiciatur voluntati, sed vel distinctis à prudentia, vel tantum moraliter distinctis ab habitibus particularium objectorum: iidem enim habitus inclinantes ad verum cognoscendum, si voluntas eis utatur, acquirent modum facilitatis, quo incli nent ad promptius obediendum ; sed utrovis modo de hac re plenius ad præsentem difficultatem nihil refert.

Dices : Prudentiam ab intrinseco petere motionem voluntatis: quia perficit intellectum ut mobilem ab illa: ratio est quia actus prudentiæ est præcipere, quod non convenit intellectui nisi ut moto à voluntate. Respondeo: tam assumptum quam ejus probationem esse falsam : utrumque autem Cajetanus quæst. 56. art. 3. assumit juxta sua principia. In doctrina vero Scoti præcipere vel imperare solius voluntatis est ut directæ ab intellectu.

Instabis : Fidem divinam perficere intellectum ut mobilem à voluntate: quia actus credendi essentialiter pendet à voluntate, ut ex Scoto dicebamus supra num. 21. ergo idem dicendum est de prudentia. Consequentia probatur à paritate rationis : quia sicut Fides est prima regula in supernaturalibus, ita prudentia in moralibus. Respondeo *primo* : Scotum loqui de facto: nam ut docet 3. dist. 25. quæst. 1. n. 2. *Deus de lege ordinata non perficit animam, nisi perficiat secundum totum*, & ideo infundit ei habitum fidei exigentem piam affectionem voluntatis, ut totus homo perfecte tendat in objecta revelata ; sed de potentia absoluta nulla est contradictio, quin posset intellectus, si solus crearetur, credere objecto sibi præsentato : ut docet eadem dist. quæst. 2. num. 2. Nec obstat, dependentiam actus fidei à voluntate vocari à Doctore essentialem: quia etiam dicimus, sacramenta constare essentialiter rebus & verbis, suppositâ scilicet institutione divina, ita actus fidei essentialiter pendet à voluntate : elicitur enim juxta inclinationem habitus cum omnimoda perfectione sibi compossibili. Respõdeo *secundo* cum Montepiloso disp. 111. art. 3. in fine. Concedendo quod assumitur de fide infusa, & assignando disparitatem inter ipsam & prudentiam : nam ad credendum requiritur pia affectio voluntatis, ut suppleat imperfectam motionem objecti, quod cum sit inevidens, non movet efficaciter intellectum nisi captivatum per imperium voluntatis in obsequium fidei ; circa objectum vero prudentiæ nihil opus est, suppleat voluntas, sed omnis directio habituum sumitur ex veritate practicâ & regulâ objectiva rationis, ergo absque omni dependentia ab influxu voluntatis habet virtus intellectualis, quidquid ad munus dirigendi requiritur.

Prudentia non eſt connexa cum virtutibus moralibus.

40 NOta Thomiſtas (meo judicio) vitioſum circulum committere circa connexionem prudentiæ cum virtutibus moralibus, & iſtarum cum prudentia: Dicunt enim, omnes virtutes in eſſe perfecto eſſe connexas: quia præexigunt unam prudentiam totalem recte dictantem circa omnes ſimul; è contra prudentiam ſimiliter neceſſario connecti cum omnibus virtutibus moralibus: quia exigit animum recte diſpoſitum circa omnes fines agibilium. Circa *priorem* partem inferius dicemus dum de connexione moralium inter ſe agemus. Et quidem certum eſt, nunquam probari poſſe majorem connexionem quàm accidentalem ex parte ſubjecti, ut ſcilicet omnes ſimul concurrunt ad perficiendum hominem bonum moraliter & ſimpliciter virtuoſum: ſicut enim homo non eſt perfecte ſentiens extenſive, niſi polleat omnibus ſenſibus; ſic nec bonus moraliter & virtuoſus ſimpliciter, niſi fulgeat omnibus virtutibus. Tamen controverſia & difficultas præciſe eſt de connexione eſſentiali metaphyſica, & prout conſiderantur virtutes ſecundum ſuam propriam perfectionem ſpecificam circa proprium & determinatum objectum cuiuſlibet. Circa *poſteriorem* partem dicunt: prudentiam præexigere appetitum rectum, cui conformetur ex Ariſtotele 6. Ethicor. rectitudo autem appetitus pendet à virtutibus moralibus, ergo & prudentia ab eiſdem. Cujus doctrinæ explicationem ut pote D. Thomæ adducunt ex Cajetano Salmanticenſes, tr. 12. diſp. 4. dubio 1. dicentes: quòd ad prudentiam *primo* ſupponitur habitus primorum principiorum ex ſe rectitudinem habentium, quales ſunt fines honeſti omnium agibilium: verbi gratia: *Honeſtum eſt per ſe amandum, turpe odiendum. Secundo* ſupponitur appetitus rectus reſpectu omnium prædictorum finium. *Tertio* intellectus motus ab appetitu bene diſpoſito ad recte conſiliandum, judicandum & præcipiendum de mediis: Unde ultimo ſequitur recta electio, in qua ſolum conſtituunt prudentiam. Iuxta hoc dicunt: prudentiam neceſſario præexigere virtutes morales, per quas appetitus ſit recte diſpoſitus, ut inclinet intellectum ad recte eligendum de mediis; quod ſi appetitus ob defectum virtutum ſit prave diſpoſitus, inclinabit ad pravam electionem: unde talem habet connexionem prudentia cum virtute morali, ut impoſſibile ſit compati ſimul dictamen rectum prudentiæ cum electione prava voluntatis.

Nos vero juxta principia Scoti, (ut & jam diximus ſupra num. 32.) ſupponimus prudentiam verſari tam circa finem quàm circa media, finem inquam in particulari: cum actus quo voluntas in particulari hîc & nunc in his circumſtantiis vult recte vivere, ad quod complendum ulterius eligit media, ſine dubio ſit actus virtutis moralis, atque adeo ſupponens prudentiam. Unde de iſto actu prudentiæ etiam eſt nobis inquirendum, utrum dependeat à virtute morali, ita quod impoſſibile ſit, dari ullum actum prudentiæ ſeu rectum dictamen in intellectu, quin neceſſario ſequatur recta electio in voluntate generans virtutem moralem in ea? Circa quod adverte: non diſputare nos hîc: An ſit neceſſarius error poſitivus in intellectu, ut ſit peccatum in voluntate? De hoc enim late diſputavimus ſupra quæſtione 12. à numer. 55. Solum ergo diſputamus: Utrum exiſtente prudentia in intellectu poſſit peccare voluntas prave eligendo vel non volendo quod dictat prudentia: non enim inſiſtere debemus in voce *electionis*: quia velle unum finem præ aliis, etiam dicitur electio.

41 Quinta decima concluſio: *Poſſibile eſt intellectum prudentialiter & recte dictare tam de fine quam de mediis conducentibus ad ipſum, abſque eo quod voluntas conformetur tali dictamini, quippe quæ pro libito ſuo poteſt deviare. Vnde independens eſt ab omni virtute morali.* Tenet expreſſe Scotus 3. diſtinct. 36. à numer. 11. & num. 14. Sequuntur diſcipuli & ex extraneis Suarez diſput. 5. de peccatis, & Averſa quæſt. 74. Probat Scotus ex Ariſtotele 2. Ethicor. dicente: *Ratio parum aut nihil valet ad virtutem.* Quam auctoritatem ingenioſe (ut aſſolet) explicat ibidem, & efficaciter ex ea confirmat ſuam ſententiam; videatur. Probatur concluſio: Suppoſita poſſibilitate omiſſionis puræ à pluribus

pluribus tam Scotiſtis quàm Thomiſtis recepta. Quamvis daremus, non poſſe dari pravam electionem aut actionem aliquam in voluntate, perſeverante recto dictamine in intellectu ; Tamen non eſt neceſſe, ut quoties intellectus judicaret recte, voluntas haberet ullam operationem rectam aut vitioſam : ſiquidem non ſequitur neceſſario ullum dictamen intellectus : alias nullus alius impulſus phyſicus (quem ponunt Thomiſtæ) requireretur, ad infallibiliter determinandam voluntatem ; ſed in tali caſu eſſet verus actus prudentiæ, qui repetitus generaret habitum in intellectu, abſque eo quod voluntas recte eligeret, per quod poſſet acquirere illam virtutem moralem, ergo independens eſt virtus prudentiæ ab omni virtute morali.

Ulterius probatur : Nam habitus prudentiæ particularis dictantis hic & nunc opera virtutis particularis, verbi gratia temperantiæ eſſe facienda, acquiritur per varios actus & dictamina talia particularia, ſicut & habitus virtutis moralis per varios actus conformes iſtis dictaminibus: ut ex hucuſque dictis conſtat ; ſed poſſunt haberi actus & dictamina intellectus dictantia in his & illis caſibus & circumſtantiis eſſe temperatè vivendum, non ſolum abſque eo quod ſint illi actus voluntatis conformes ipſis, ut jam dixi, ſed etiam cum actibus oppoſitis, quibus velit intemperate vivere, ergo poteſt acquiri & haberi prudentia ſine illo habitu appetitivo virtuoſo. Probatur minor *primo* : quia quando voluntas conformatur, libere conformatur tam libertate ſpecificationis quàm exercitij : aliàs actus ejus non eſſet laudabilis & virtuoſus, ergo poteſt non ſolum ſuſpendere omnem actum, ut dixi, ſed & oppoſitum dictamini elicere.

Probatur *ſecundo* : Quia ſi determinaretur voluntas eo ipſo, quo intellectus recte dictaret, non deberet poni habitus ad determinandam voluntatem, ſed omnis habitus deberet poni ad determinandum intellectum ; ſed hoc à nullo debet admitti, ergo neque & illud. Probatur ſequela : nam quotieſcumque tunt aliquæ potentiæ ita ſubordinaſæ, ut actus unius neceſſario ſequatur ad actum alterius, ſufficit ponere principia determinantia ad actum potentiæ ſubordinantis. Probatur aſſumptum ad hominem contra Thomiſtas, qui propterea non ponunt habitus in potentia loco motiva, quia ſcilicet actus ejus plene ſubordinatur potentiis interioribus, ergo ſi voluntas taliter ſubordinatur, quod neceſſariò ſequitur dictamen rectum intellectus, non eſt opus ponere ullum habitum in voluntate, ſed omnem in intellectu.

Probatur *tertio* : Quia quando intellectus intelligit eſſe temperate vivendum juxta regulam rationis, poteſt ſimul proponere eſſe utile vel jucundum ſenſui vivere intemperate ; ſed ſic eſt quod intemperata vita ut utilis & delectabilis habet majorem vim communiter ad pertrahendum voluntatem ad conſenſum, quàm temperata vita ut honeſta & conformis rationi, ergo niſi adſit ſpecialis gratia Dei, voluntas in ſtatu naturæ corruptæ ut in plurimum deviabit à ratione, & actum oppoſitum recto dictamini intellectus eliciet.

42 Reſpondent Salmanticenſes ſupra numer. 10. in fine : Iudicium illud intellectus, cum quo ſtaret in ordinata electio voluntatis, non eſſe judicium omnino practicum & de hoc eligibili in particulari, quale debet eſſe judicium prudentiæ, ſed eſſe judicium uuiverſale vel ſpeculativum, quod prudentiam antecedit. Sed contra *primo* ſic argumentor : Iudicium de re in univerſali non ſufficit ad peccandum, ergo judicium compatiens ſecum inordinatam electionem voluntatis ut pote culpabilem & peccaminoſam eſt judicium particulare de re eligibili, & non univerſale. Probatur antecedens, cognitio malitiæ in univerſali non ſufficit ad fugiendum aliquid in particulari, ſicut nec cognoſcere quod bonum ſit faciendum univerſaliter, ad hoc ut quod eſt bonum à parte rei, bene fiat, ergo dictamen antecedens pravam electionem, quæ revera eſſet culpabilis, non eſt univerſale, ſed de re agibili in particulari. Probatur antecedens, ſi quis putaret invincibiliter rem in particulari, & ut hîc & nunc eſſe malam, quamvis re vera eſſet bona, & haberet

judicium univerſale quod omne malum eſt fugiendum & bonum amplectendum, ſi illud facit, re verâ peccabit, ergo ad pravam electionem non ſolum antecedit judicium de re in univerſali ſed etiam in particulari.

Contra *ſecundo*: Illud judicium, quod vocant ſpeculativum, vel eſt cognitio ſufficiens ad opus faciendum vel non? Si non, ergo electio inordinata non eſt imputabilis, & non intelligetur de illa illud Iacobi 4. *Scienti bonum & non facienti peccatum eſt*; Si ſufficit, ergo eſt judicium practicum & non ſpeculativum. Probatur conſequentia: quia qui male operatur, debet habere cognitionem actualem, quod illud opus quod facit, ſit malum & prohibitum, ut diximus; ſed talis cognitio eſt practica, ergo. Probatur minor eſt actus intellectus dictans & aſſignans actionem malam, & talis cui, ſi conformaret ſe abſtinendo ab illa, ageret bene moraliter, & propterea agit male, quia non conformat ſe ipſi, ergo judicium antecedens electionem inordinatam eſt vere practicum & verum dictamen prudentiæ, ergo ſi repetatur, generabit veram prudentiam in intellectu independenter & ſecluſa connexione eſſentiali virtutis moralis in voluntate.

43 Reſpondebis ulterius pro Thomiſtis: Quod cognitio practica, quam non habet prave eligens, eſt imperium practicum, quo imperat ſibi abſtinendum ab illa electione, cognitio vero ſpeculativa quam habet, eſt ſolum cognitio, quod operatio illa ſit mala; & cum imperare ſit proprium voluntatis, à qua procedit & firmitas & efficacia imperij, hinc eſt quòd hoc judicium quod eſt imperium, ut ſit firmum & rectum dependet à diſpoſitione appetitus: *Nam qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei*, ergo & à virtutibus moralibus diſponentibus appetitum. Sed contra hoc eſt: quod imperium practicum ut diximus ſupra; numer. 33. non eſt aliud quàm judicium de re agibili, quod per modum ſuaſionis allicit voluntatem, nec unquam determinat ipſam. Illud vero quod dicunt, firmitatem & efficaciam imperij pendere à diſpoſitione appetitus, poteſt habere veritatem, ex eo quod ſimul coexiſtunt regulariter & ut in plurimum habitus prudentiæ cum virtute morali: quia raro formatur & radicatur in intellectu prudentia, ſi voluntas per virtutem illi non ſe ſubordinet; imo ſi illa non concordat, avertit intellectum à vero judicio, & ad oppoſitum convertit, quod dici poteſt excæcare illum negative & poſitive: ut inſinuat Scotus ſupra numer. 14. Hoc tamen non tollit, quominus intellectus recte judicet de quocumque agibili tam propter ſe, quàm propter aliud ante omnem virtutem moralem. Et ſi appetitus non ſit pravè diſpoſitus (quod & fieri poteſt abſque illa virtute morali in homine, qui ex natura ſua non eſſet propenſus ad vitium oppoſitum) tale judicium, ſi repetatur, generet habitum prudentiæ independenter ab omni virtute morali, ut patet. Quod & conſtat in primo illo actu prudentiæ, qui juxta noſtra principia reſpiceret electionem ſeu volitionem finis honeſti, ad cujus conſequutionem poſtea daretur alius actus dictans de eligendis mediis: nam illud primum dictamen independens eſt & prius omni virtute morali, ergo quantum eſt ex ſe & ex natura rei connexa eſt prudentia, utpote independens in ſuo fieri & produci & ſæpe etiam in conſervari, ab omni virtute morali.

Objicies *ſecundo*: Prudentiam non poſſe non pendere à virtute morali: nam ex Ariſtotele 6. Ethicor. eſt recta ratio confeſſe ſe habens appetitui recto, & propter hoc non traditur oblivioni; appetitus autem non eſt rectus ſine virtute morali: ergo prudentia neceſſario eſt connexa cum virtute morali: aliàs etiam & per oblivionem corrumperetur, ſicut cæteri habitus intellectuales, ut ſcientia & ars, qui non habent talem dependentiam ab appetitu. Reſpondeo cum Scoto ibidem, numer. 19. Ariſtotelem debere intelligi (quod & conſtat ex litterali ſenſu) active, non paſſive: ideſt recta ratio, ſeu dictamen prudentiæ eſt conformativum ſibi ipſi appetitus recti, ut ſit rectus: ſicut regula conformis eſt & conſentanea ſuo regulato, quia confirmat ſibi regulatum, ut ſit rectum.

ctum. Hanc doctrinam ſupponit Doctor ex quæſtione 4. Prologi, ubi latius diſputat de veritate & ſcientia practica, *quam dicit eſſe conformem praxi*, non debere intelligi actualiter ſed aptitudinaliter: Sic prudentia eſt talis, cui non eſt conformis ullus appetitus malus & obliquus, & cui ſit conformis appetitus, quando recte agit circa illud objectum, ſive actu hoc faciat ſive non faciat. Ad illud de oblivione dico: quod quia voluntas pravè eligit & contra dictamen rationis; ſæpe avertit intellectum à conſideratione boni, & propter hoc facit ipſum ceſſare à recto dictamine, ideo firmitas & duratio ejus pendet à bona affectone appetitus, non tamen rectitudo, imo potius rectitudo appetitus pendet à prudentia tanquam à ſua regula.

Objicies tertio Ariſtotelem 6. Ethicor. cap. 13. ubi dicit: *Etenim cum prudentia, quæ eſt una, ſimul inerunt univerſæ* ſcilicet virtutes. Reſpondeo: Philoſophum explicandum eſſe de prudentia prout eſt nata proxime determinare facile voluntatem (intelligitur moraliter) ad quoſcumque actus virtutum eliciendos: ſic enim non eſt nata determinare, niſi voluntatem affectam omnibus virtutibus. Quod conſtat ex eo quod ſecundum omnem modum loquendi, illi qui male operantur ſaltem ordinarie & facile, dicuntur imprudentes, quamvis habeant perfectiſſimam ſcientiam: quia non habent prudentiam proxime utilem & moraliter determinativam ad actus bonos, non ob defectum ipſius prudentiæ quoad totam ejus perfectionem pertinentem ad intellectum, ſed propter defectum virtutum moralium, quarum abſentia eſt cauſa, cur dictamina prudentiæ non determinent ſic moraliter voluntatem.

Omnis & quælibet virtus moralis eſt neceſſariò & eſſentialiter connexa cum ſua prudentia.

44 HÆc eſt ſententia communis, à qua nullus diſſentit, conſtat ex pluribus ſupradictis. Probatur quia eatenus actus aliquis eſt bonus moraliter & alicujus virtutis, quatenus eſt conformis ſuæ regulæ & menſuræ, quæ eſt dictamen rationis & prudentia, ergo eſſentialiter dependet à tali prudentia. Nec ſufficit quod à parte rei actus eſſet conformis dictamini rationis, ſi adeſſet: quia ex hoc tantum haberet eſſe materialiter bonus; ſed ut ſit actus formaliter bonus, requiritur quod actus ſit dictamini conformis, & conſequenter quod actu ſit illud dictamen, quando actu fit actus. Cujus ratio à priori eſt, quod actus habeat eſſe bonus ex eo quod libere feratur in objectum aut recedat ab objecto malo; ſed non poteſt ſic libere ferri aut recedere, niſi proponatur objectum bonum ut bonum & malum ut malum; iſta autem propoſitio conſiſtit in illo dictamine, ergo ut actus ſit bonus & virtuoſus, neceſſario debet adeſſe dictamen rationis & prudentiæ.

Sed contra hanc concluſionem objicies: quando proponitur dictamine recto prudentiæ, aliquem actum bonum eſſe faciendum, poteſt voluntas actum malum oppoſitum elicere ex ſupradictis, ergo quando proponeretur dictamine imprudentiæ aliquod malum eſſe faciendum, poſſet voluntas id non facere ſed oppoſitum: Eſt enim eadem ratio, cur poſſit elicere actum malum, recedendo à dictamine prudentiæ ſine dictamine alio diſtincto imprudentiæ, & elicere actum bonum contra dictamen imprudentiæ ſine dictamine illo prudentiæ; ſed ſuppoſito quod hoc poſſit facere, ſequitur manifeſte quod poſſit elicere actum bonum ſine dictamine & actu prudentiæ, ergo non habet eſſentialem connexionem virtus moralis & actus bonus cum prudentia. Reſpondeo *primo*: negando ſuppoſitum conſequentis: nimirum quod poſſit dari dictamen imprudentiæ ſine aliquo dictamine actuali recto prudentiæ, accipiendo hîc *dictamen prudentiæ* pro eo quod proponit hic & nunc non eſſe faciendam operationem malam; quæ dictaretur facienda per dictamen imprudentiæ: quia illud dictamen, ut eſſet imprudens, deberet proponere faciendam eſſe rem diſconvenientem rationi, non ſolum à parte rei, ſed ut ſic cognitam: ſi

enim non cognosceretur, rem illam esse disconvenientem rectæ rationi, non posset prosequutio ejus esse mala, nec consequenter propositio ejus esset propositio imprudentiæ requisitæ ad actum malum moraliter. Unde potest dici: quod recedere à tali objecto est bonum moraliter & virtuosum, quia conformatur alteri dictamini recto dictanti & proponenti objectum esse disconveniens rationi Respondeo *secundo*: quod si ille actus imprudentiæ procedat non ex ignorantia affectata sed invincibili, tunc recedere à tali objecto, esset bonum materialiter, non vero formaliter bonum & virtuosum: sicut in casu quo quis operaretur contra conscientiam erroneam.

De habitudine virtutum moralium inter se invicem.

MOralis virtus à *more* appellata tot modis accipi potest, quot vocabulum moris accipitur: ut notavit Aristoteles, lib. 1. magnor. moral. cap. 5. & 6. & 2. Ethicor. Unde alij dixerunt, morem significare consuetudinem ad reiterandos consimiles actus, alij naturalem inclinationem, alij legem. In præsenti usurpatur, ut significat humanum affectum seu appetitum liberum cum dominio, proprie enim loquendo humanæ actiones, quatenus liberæ sunt, vocantur mores: ut bene insinuat D. Ambrosius in præfatione in Lucam. Quare moralis virtus dicitur, quæ circa actiones liberas versatur. Unde manet, solas virtutes, quæ subjectantur in voluntate, dici proprie morales: nam solæ istæ dirigunt actiones liberas, & quæ dignæ sunt laude vel vituperio, juxta superius dicta.

Et nota, quàm congruenter Scotus 3. distinct. 34. num. 2. doceat, hominem sufficienter perfici in ordine ad Deum virtutibus per se infusis appetitivis & intellectivis; similiter perfici in ordine ad se & ad alterum virtutibus per se acquisitis appetitivis etiam & intellectivis. Et denique in ordine ad omne ens creatum in quantum est talis naturæ perfici habitibus speculativis. De istis jam diximus supra numer. 27. non esse virtutes, quorum ulterior disputatio proprior est Philosophi quam Theologi. De virtutibus per se infusis dicemus inferius. Restat ergo de virtutibus per se acquisitis moralibus tractare: quia de prudentia quæ intellectualis est, satis diximus supra. Tres ergo sunt virtutes morales, justitia scilicet, quæ ordinat appetitum humanum in ordine ad alterum; fortitudo & temperantia, quæ ordinant in ordine ad se; quæ simul cum prudentia quaternarium numerum cardinalium virtutum sapientiæ 8. assignatarum efficiunt.

Explicatur, qualiter omnis virtus moralis versetur circa passiones.

NOta *primo*: Passiones non esse actus appetitus sensitivi (ut volunt Thomistæ) sed potius resultare ex actibus ipsius appetitus sensitivi, vel voluntatis. Habet Scotus 3. distinction. 33. numer. 9. Et communiter docent Scotistæ tractat. de Beatitudine vel de Actibus humanis.

Nota *secundo*: Quòd Scotus definitionem virtutis ex 2. Ethicor. à posteriori datam per effectum: *Vt sit moderatrix passionum* putat universalem; at vero Sanctus Thomas è contra affirmat fortitudinem & temperantiam regulantes appetitum sensitivum esse præcisè moderativas passionum, non justitiam moderantem appetitum intellectivum, quia solus appetitus sensitivus est subjectum passionum non vero rationalis. Scotus autem cum Augustino 14. de Civitate Dei, capit. 5. & 6. in voluntate veras agnoscens passiones, generaliter virtutes omnes subjective constituit in parte intellectiva, nullas in appetitu sensitivo, de quo latius disputabimus inferius in posteriori parte quæstionis ubi de subjecto virtutum. Ideo infirmum est Sancti Thomæ fundamentum: videlicet non omnem virtutem moralem esse circa passiones, quia quædam inest voluntati non subjectæ alicui passioni; Nos vero cum Scoto 3. distinctione 34. numer. 13. concupiscibilem & irascibilem verius constituimus in parte intellectiva quàm in sensitiva si non cum tanta distinctione materiali

teriali ratione organi, saltem cum tanta formali ex parte objecti voluntati convenientis vel disconvenientis.

45 Decima septima Conclusio: *Omnes virtutes morales versantur circa passiones, tamen primo & per se respiciunt operationes laude vel præmio dignas, in ordine ad quas solas regulandas specificantur.* Ita Scotus supra. Buredanus lib. 5. Ethicor. q. 1. Almaynus tractat. 3. cap. 5. Noster Montepilosus disp. 114. art. 4. Vasquez disp. 85. n. 23. Contrariam tenent D. Thomas q. 60. art. 2. D. Bonaventur. d. 33. artic. 1. q. 4. Richardus Durand. & communiter Thomistæ. Quoad priorem partē Cōclusionis de temperātia & fortitudine nō est difficultas, neq; aliquis est nobis contrarius, quin tales virtutes versentur circa passiones. Solum est dissensio in hoc quod has passiones moderentur tam in voluntate quàm in appetitu sensitivo. Cujus affirmativam partem supponimus & differimus disputandam in posteriori parte Quæstionis. Est ergo controversia de justitia, an versetur etiam circa passiones? Probatur quod sic: Justitia ordinat ad tribuendum alteri debitum sive in prȩmiatione, sive in punitione, sive in commutatione, sive in redditione juxta regulam rationis? sed in commutatione istorum sæpe contingit passio amoris vel odij, ergo justitia deservit ad moderandum hujusmodi passiones, tum ex depravata affectione humanæ naturæ ex peccato originis proveniente secundum quam prona est naturaliter ad injuste agendum ex passione aliqua alliciente vel perturbante: juxta illud Psalmi, *Iniustitias manus vestræ concinnant*, tum etiā ex indifferentia voluntatis, cui absque habitu justitiæ difficile est agere sine illa passione in redditione debiti alieni; Imo ex Scoto loco citato: virtutes omnes moderantur passiones tam inexistentes vel imminentes, quàm in universali ab intellectu propositas.

Circa posteriorem partem conclusionis: scilicet *virtutes morales primo & per se respicere operationes*, solum est controversia de temperantia & fortitudine; Tamen sic probatur: Virtus moralis ex Aristotele 2. Ethicor. Est habitus electivus secundum rationem rectam (Propterea dicemus inferius in sola voluntate verè principio libero residere,) ergo quod primo & per se respicit est operatio humana circa agibile ad se vel ad alterum: verbi gratia temperantia moderatur & ordinat facultatem concupiscibilem ut active prosequatur convenientia naturæ vel fugiat disconvenientia cum moderatione, Fortitudo regit irascibilem, ut cum moderatione repellat vel sustineat offendentia. Cōsequentia probatur, primus motus irascibilis vel concupiscibilis hominis, in quantum distinguitur à brutis est aliqua vitalis operatio libere elicita, quâ honeste vel turpiter cum laude vel vituperatione acceptat conveniens conservativum naturæ, vel fugit disconveniens illius destructivum, ex quo resultant passiones delectationis verbi gratia, iræ, uindictæ &c. ergo virtutes morales quæ moderantur hujusmodi facultates, licet ex consequenti & indirecte respiciant passiones, tamen primo per se & directe respiciunt operationes, ex quibus regulariter passiones resultant. Dixi *regulariter* propter Scotum ponentem hujusmodi virtutes in Angelis & in statu Innocentiæ, ubi non sunt passiones insurgentes.

46 Objicies *primo* cum Thomistis: Sicut omnino accedit justitię moderari passiones, ita per se convenit tēperantiæ & fortitudini illas moderari, ergo neque omnibus convenit moderari passiones, neque omnibus per se primo respicere operationes, antecedens quoad priorē partem habet fundamentum in Aristotele 5. Ethicor. ubi negat justitiam circa passiones. Quoad posteriorem partem probatur: nam ideo temperantia & fortitudo ponuntur in appetitu sensitivo & non in voluntate, quia ibi sunt passiones moderandæ, non hîc ergo huiusmodi virtutes respiciunt per se primo passiones, sicut iustitia operationes. Respondeo negando antecedens; Neque est contra nos quod dicitur de iustitia: non enim dicimus respicere per se & directe passiones, sed si quæ sunt aliquando, moderari ex consequenti; Neque hoc negat Aristoteles, cum 2. Ethicor. 3. de omni virtute morali generaliter dicat: *Moralis virtus circa voluptates doloresque versatur.* Ad probationem secundæ partis antecedentis dico: supponere falsum

ſubjectum virtutum, de quo inferius ex profeſſo tractabimus, ſunt enim ut diximus paſſiones in voluntate, quas indirecte & ex conſequenti ſicut & paſſiones etiam appetitus ſenſitivi moderantur hujuſmodi virtutes exiſtentes in voluntate, ordinando prius & regendo operationes, quas primo reſpiciunt.

Dices. Aliquæ ſunt paſſiones quæ antecedunt vel movent prævenientes actum voluntatis, ergo ad has moderandas ordinantur primo & per ſe temperantia & fortitudo. Reſpondeo negando conſequentiam: quia huiuſmodi paſſiones vel ſunt ſubjective in appetitu ſenſitivo naturaliter allicientes voluntatem ad delectandum ſeu condolendum, vel in ipſa voluntate ex actibus ſubreptitiis, ideo voluntas moderatur tales paſſiones, imperando proſequutionem vel fugam, ad quod primo deſerviunt virtutes,

47 Inquires: *An virtus moralis cohærere poſſit ſimul cum paſſione?* Reſpondeo affirmative ex Scoto 3. diſt. 20. num. 11. ubi inſinuare videtur duplex genus paſſionum, quaſdam ab actu virtutis imperatas vel acceptatas, quæ dicuntur voluntariæ, cum actum virtutis concomitentur & mediocritatem eius participent, in quantum cadunt ſub eius moderamine; Quaſdam vero actum virtutis prævenientes, quæ dicuntur involuntariæ, cum ex actibus ſubiectitiis oriãtur & uſum rationis auferant vel impediant, quales ſunt dolor excellens vel triſtitia, gaudium vehemens vel delectatio in utraque parte ſenſitiva & intellectiva: iuxta illud Philoſophi 7. Ethicor. cap. 9. Furatur intellectum etiam ſæpiſſime Sapientis.

Ex hoc probatur aſſertum: quia paſſiones voluntarie acceptæ laudabiliores ſunt, quàm ſoli actus: laudabilior quippe eſt mors & martyrium voluntarie acceptum & imperatum, quam actus ſolus ſine morte: iuxta quod Chriſtus Dominus ad Paulum Actor. 9. *Ego oſtendam illi quanta oporteat eum pro nomine meo pati*, ergo paſſio compatitur ſimul cum virtute morali illam acceptante. Item, ſi ex dictis omnes virtutes morales verſantur circa paſſiones, cum omnes ſint moderatrices earum, neceſſario cohærebunt ſimul, ut ſuſcipiant paſſiones mediocritatem à moderamine virtu-

Et hæc ratio de utriſque paſſionibus probat aſſertum: quia virtutes morales non auferunt, ſed moderantur paſſiones. Imo & cum virtutibus ſupernaturalibus cohærere paſſiones docet Scotus 4. diſt. 14. q. 2. num. 12. apponens plura exempla: Verbi gratia ex charitate acceptatur & ſuſtinetur pœna in quantum reductiva in Dei amicitiam, ex ſpe, in quantum ordinat ad attingendum Deum ſummum bonum pœnitenti; ex timore, ut præcavetur amiſſio vitæ æternæ; ex juſtitia ut recompenſetur ad æqualitatem Dei offenſa. Solum poteſt eſſe dubium: *An compatiantur cum ſumma triſtitia?* Ad quod Reſpondeo affirmative: quia cum triſtitia ex Auguſtino 14. de Civitate cap. 6. ſit *ex rebus, quæ nobis nolentibus accidunt*, cum nolitione quæ eſt actus, ex quo reſultat, debet commenſurari, & ad intentionem ejus intendi. Unde cum in Chriſto Domino fuerit actus in ſummo nolitionis peccatorum generis humani ortus ex ſummo amore Dei, hinc fuit etiam ſumma triſtitia, & hoc ſine ullo privilegio, ut patet: cum ad ſummam nolitionem ſumma triſtitia ſequatur naturaliter.

Explicatur formalis ratio unius cujuſque virtutis moralis.

SCotus 3. diſt. 34. num. 8. virtutem moralem in communi, ut præſcindit à iuſtitia temperantia & fortitudine, dividit in diſponentem humanum appetitum ad alterum & in diſponentem ad ſe ipſum. *Primam* vocat uno nomine communi *iuſtitiæ. Secundam* ait non habere nomen commune, ideo ad ſubdiviſionem illius primo deſcẽdit, ut habeantur propria nomina, ſcilicet *fortitudo & tẽperantia.*

48 Decima octava Concluſio: *Tres ſunt virtutes morales ſcilicet juſtitia, Fortitudo & Temperantia. Quarum quælibet eſt una unitate generica participata ex adæquato ſuo obiecto. Et habent ſub ſe plures ſpecies intermedias & infimas.* Prior pars concluſionis conſtat ex aſſignatione communi virtutum cardinalium, ubi præter Prudentiam, quæ intellectualis eſt, ſolum iſtæ tres tamquam cardines, & fundamenta cæterarum aſſignantur. Poſterior pars quantum ad juſtitiam probatur: quia objectum à quo ſpecificantur juſtitia ut condiſtincta à

fortitu

fortitudine & temperantia est debitum alteri secundum regulam rationis; sed hoc est multiplex in specie, ergo & justitia. Probatur minor: nam aliter reddit debitum superiori, aliter inferiori, aliter ex pacto, aliter ex promissione, aliter ex suscepto beneficio, ergo debitum alteri in communi abstrahens ab omnibus istis, à quo specificatur justitia in communi, est unum in genere, ergo & ipsa justitia. Probatur ex Scoto ubi supra quantum ad fortitudinem & temperantiam inter se: Concupiscibilis ordinatur per virtutem circa convenientia vel disconvenientia naturæ ob moderatam prosequutionem convenientium & fugam disconvenientium Irascibilis ordinatur per virtutem circa offendentia concupiscibilem, ut moderate propellat propellenda vel sustineat sustinenda, ergo concupiscibilis & irascibilis exigunt virtutes primo diversas & genere distinctas; sed concupiscibilis regitur per temperantiam & irascibilis per fortitudinem, ergo hujusmodi sunt genere distinctæ.

Et Confirmatur amplius: Nam duæ sunt genericè passiones animæ scilicet amor & odium; vel ut proprius loquar delectatio & ira. Prima adæquatur concupiscibili in ordine ad convenientia, secunda adæquatur irascibili in ordine ad offendentia, ergo virtus moralis ut secernitur in fortitudinem & temperantiam tamquam moderatrices earum, dividitur in genere distincta. Probatur antecedens: nam concupiscibilis delectatur ex præsentia convenientis, sicut irascibilis ex ultione offendentis ob potentiam repellendi: juxta illud Aristotelis 2. Rethoricor. *Ira viri quasi mel.* Item concupiscibilis tristatur de præsentia disconvenientis, irascibilis ex impotentia repellendi offendens ob non ultionem, ergo hujusmodi passiones sunt genere distinctæ, ergo & fortitudo & temperantia, quæ eas moderantur: Nam licet primo respiciant operationes ut diximus supra, bene potest ex consequenti colligi distinctio earum ex passionibus, quas etiam indirecte & ex consequenti respiciunt. Ultima pars conclusionis non potest luculentius probari, quam dividendo & subdividendo ipsas virtutes, explicando uniuscuiusque rationem singillatim. Quod sic præstatur.

De justitia.

49 IVstitia, quæ ex D. Ambrosio 1. de officiis cap. 24. *Est virtus quæ sua cuique distribuit*, habet pro objecto jus alterius, quod est idem ac debitum alteri. Et dividitur primo tamquam in partes subjectivas in *generalem seu legalem & in specialem.* Iustitia generalis seu legalis versatur circa debitum seu jus legale ac strictum reddendum communitati, cujus quispiam est pars. Dicitur *legis*, quia potissimum curat, ut leges in suo robore conserventur & observentur, quatenus media hac observatione bonum commune conservatur. Et potest subdividi in eam quæ respicit bonum commune & legum observantiam, attendendo ad verba legis, & non nisi juxta illa ad intentum legislatoris. Et in eam quæ prætermittendo verba legis, eo quod lex ibi deficit, solum attendit legislatoris intentionem & animum, ut ita fiat, sicut in hoc casu, attentis omnibus circumstantiis; fieri vellet. Prima retinens nomen justitiæ legalis appellari potest *iustitia legalis specifica.* Et specialiter applicatur illi nomen *Regularis observantiæ.* Secunda vocatur græce *Epikeia* Et latine vocatur *Æquitas.*

Iustitia specialis versatur circa debitum seu ius legale ac strictum privatæ personæ reddendum. Sic difinitur à nostro Poncio Cursu Theologico disp. 23. q. 6. *Est Habitus inclinans ad reddendum vel reliquendum cuicumque suum.* Intelligit per *suum*, quod ita est ipsius sive ex natura rei sive ex dispositione legum aut consuetudine, ut appareat malum, non reddere ipsum illi, aut auferre illud ab eo, ex eo quod sit ipsius, aut quod dispositio ejus ad ipsum spectet, sic ut eo invito alius non possit recte disponere de ipso. Et quidem si justitia respiciat hoc jus seu debitum ut reddendum secundum æqualitatem arithmeticam. *Est iustitia commutativa*; Si vero illud respiciat ut reddendum secundum æqualitatem geometricam, *Est iustia distributiva.*

Aliæ sunt partes potentialis iustitiæ sic dictæ, quia conveniunt in aliquo cum iustitia proprie dicta, quatenus scilicet sunt ad alterum, tamen à [illegible] pria eius ratione deficiunt. Q[illegible]

dupliciter contingit, nimirum, vel quia non reſpiciunt æquale, vel quia non reſpiciunt debitum legale & ſtrictum, ſed aliud morale, quale eſt illud ad quod quis obligatur ſolum ex honeſtate virtutis. Unde quia Deo, Parentibus, ac Patriæ & Superioribus non poteſt ius ſuum reddi ad æqualitatem: ut etiam Ariſtoteles & alij Philoſophi docuerunt; hinc eſt virtus *Religio*, quæ verſatur circa ius reddendum Deo. Et *Pietas*, quæ circa ius reddendum Parentibus ac Patriæ. *Et obſervantia* quæ circa ius reddendum Superioribus. Et hæc poteſt ſubdividi in *Duliam*, quâ colimus Sanctos & Beatos, & in *Hyperduliam* quâ colimus Beatiſſimam Virginem Mariam. Rurſum quia debitum morale aliud ita pertinet ad morum honeſtatem, ut abſque eius ſolutione morum honeſtas ſervari nequeat; aliud vero ſolum pertinet ad majorem & perfectiorem morum honeſtatem; hinc eſt quod primum debitum vel attenditur ex parte ipſius debentis, ut talem ſe exhibeat in verbis & factis, qualis eſt: Et hoc reſpicit *veritas*, ſive in ſimplici aſſertione ſive in promiſſione, quæ vocatur Fidelitas; vel attenditur ex parte eius cui debetur in compenſatione alicujus facti boni aut mali Et circa hoc verſatur *gratitudo & vindicatio*. Poſtremo debitum, cujus ſolutio pertinet ſolum ad morum honeſtatem, reſpicit *liberalitas*, *Magnificentia*, *Amicitia*, *charitas*, *Affabilitas Evtrapelia* (quæ in ludis & in jocis modum rationis ponit) Et *Miſericordia*.

De Fortitudine.

50 CIrca *Fortitudinem* Nota: quod quamvis quicumque ex virtute cum aliqua præſertim difficultate agit, *fortiter* agere dicatur, & *fortius* qui ſe (reducendo ſe non obſtantibus quibuſcumque difficultatibus ad conformitatem cum ratione) quàm qui fortiſſima vincit mœnia, ut dicitur, & propterea in aliquo ſenſu quælibet virtus Fortitudo dici poſſit. Tamen quia communiter virtus quædam particularis à cæteris diſtincta, hoc nomine appellatur, de ea conandum [illegible]t nobis eius naturam declarare, & [illegible]es ſingulas aſſignare.

[illegible]Suppono hujuſmodi virtutem eſſe mediam inter *timorem & audaciam*. Retrahit ab illo extremo, quia temperat, ne major ſit timor, quàm oportet, & etiam cum perfecta eſt, omnino tollit, quoties adverſatur rationi; ab iſto autem declinat, quia cohibet, ne impellat audacia ad aggredienda pericula, cum ſecundum rationem adiri non debent. Quod quidem ut certum habetur apud omnes: juxta conceptum communem, quem de natura huius virtutis habent. Attamen, quia cum avarus timet pecuniarum jacturam, & periculis etiam, earum conſervandarum gratiâ, confidentius quandoque ſe exponit, huncque timorem ac confidentiam ad mediocritatem redigere, liberalitati conveniat; ſicut & temperantiæ eſt cohibere timorem nimium ac audaciam, quæ circa voluptates verſantur, aut fatendum videtur, Fortitudinem non eſſe peculiarem virtutem à ceteris diſtinctam; aut aſſignanda eſt ipſi materia, timorque ac audacia particularis, quam reſpiciat.

Propter hoc exiſtimo: fortitudinem reſpicere mala, quæ adveniunt vel ea ferendo vel propulſando, cum ſecundum rectam rationem bonum eſt, illa ferre aut propulſare ob bonitatem quæ ex parte objecti apparet eſſe in hoc ipſo præciſe. Et quia ab his ferendis æquanimiter nihil magis revocat per ſe quàm timor, & ad ea propulſanda, cum, aut eo modo, quo non poſſent honeſte propulſari, nihil magis ſe impellit quàm audacia; Ideo Fortitudo quæ eſt virtus particularis, mediat inter hæc extrema vitia, cohibendo aut extinguendo utrumque. Unde hæc virtus ſic deſcribi poteſt: Eſt habitus inclinans ad ferenda & propulſanda mala præſertim gravia quæ accidere poſſunt, propter honeſtatem, quę in his ferendis aut propulſandis apparet ex natura ſua, & non quatenus perpeſſio aut propulſatio eorum eſt medium ad aliquod aliud bonum. Quare ſi quis vellet ferre mala hujuſmodi ob Pietatem erga Patriam, aut ob obedientiam, aut ob charitatem præciſe, iſte non exerceret actum fortitudinis formaliter: ſicut nec qui temperate viveret ob avaritiam, viveret temperate formaliter ſed tantum materialiter. Si vero quis ferret mal Verbi gratia mortem non ſolum ob amorem Dei, ſed etiam ob honeſta-

tem,

tem, quæ eſt in perpetienda morte, exerceret quidem actum charitatis & fortitudinis.

Quod ſi inquiras: quid dicendum ſit de perpeſſione malorum, quę fit à parte ſenſitiva? Reſpõdeo: eſſe ex ſe indifferentem, ut ſit vitioſa vel virtuoſa, quia eſt indifferẽs ut imperetur ab actu voluntatis malo vel bono; poteſt tamen ex ſe dici virtuoſa, quatenus reſpicit illa mala in circunſtantiis illis, in quibus perpeſſio eorum habet honeſtatem objectivam.

51 Sed reſtat examinandum: utrum ſpectet ad fortitudinem quæcumque mala ferre; & ſi non, determinanda ſunt illa mala, quæ ad ipſam ſpectant, & ab aliis malis diſcriminanda. Ideo Dico: poſſe ad fortitudinem referri omnia illa & ſola mala, quæ non habent intrinſecam connexionem cum exercitio virtutis proſequutivæ alterius boni. Vt autem intelligatur hoc noſtrum aſſertum, advertendum eſt, per mala, quæ habent intrinſecam connexionem cum exercitio virtutis, intelligi moleſtias illas quæ ex natura illius materiæ, circa quæ verſatur virtus, communiter ſentiri ſolent, dum acquiritur virtus. Vnde quia quando acquiritur liberalitas ex natura operis oritur difficultas illa, quam habet quis ex inclinatione ſua vel ad avaritiam vel ad prodigalitatem vel ex difficultate liberalis profuſionis ex natura ſua, malum hujus moleſtiæ ferre ſpectat ad liberalitatem, cujus etiã eſt illam moleſtam tollere, ut & facit, quando pervenit ad ſtatum perfectum. Similiter quia illa difficultas, quam habet quis in acquirenda temperantia oritur ex inclinatione hominis ad voluptates venereas aut illas quæ capiuntur ex cibo aut potu, quę inclinatio reddit difficile exercitium temperantiæ, malum moleſtię quod ſentitur in exercitio temperantiæ, ex hoc capite dicitur habere intrinſecam connexionem cum exercitio temperantiæ, & ipſum ferre ſeu ſuſtinere, antequam ſuperetur totaliter, ſpectat ad temperantiam. Cætera vero mala quæ non habent hujuſmodi connexionẽ cum proſequutione boni: ut ſunt mutilationes, tormẽta, incarcerationes, exilia, infirmitates, mors &c. & in quibus ferendis apparet honeſtas, ſpectant ad fortitudinẽ, quæ eſt particularis virtus, cujus etiam eſt, timorem ac audaciam ad ea propellenda impellentẽ cohibere aut omnino tollere.

Igitur fortitudo juxta præfatam explicationẽ, cujus objectum eſt (ut verbis utar Scoti) offendens concupiſcibilem ut propellendum vel ut ſuſtinẽdum moderate juxta regulam rationis, dividitur à Scot. 3. diſt. 34. num. 10. tamquam in partes ſubjectivas in virtutem quæ diſponit ad propellendum moderate offendens, quæ poteſt dici *Bellicoſitas*, & in alteram quæ diſponit ad ſuſtinendum offendens, & dicitur *Patiẽtia*: juxta illud Poëtę. Nobile vincendi genus eſt Patientia. Quarum munera pulchre explicat Doctor toto n. 10. & 11. Partes potentiales fortitudinis ſunt *fiducia, Magnanimitas, ſecuritas animi, longanimitas, Perſeverantia & conſtantia.* Quæ & partes potentiales dicuntur, ex eo quod in multis materiis plurimum imitantur fortitudinem, quamvis ab ejus perfectione deficiant (juxta ſuperius dicta de partibus potẽtialibus juſtitiæ.) Et etiam ſunt partes integrales ejus, quatenus ad perfectum actum fortitudinis concurrunt.

De Temperantia.

52 *Temperantia* poteſt deſcribi, quòd ſit habitus ille, qui inclinat ad moderate indulgendum voluptatibus guſtus & tactus, ſecundum ſcilicet quod apparet honeſtum ac dignũ homine his indulgere. Quique propterea mediat inter duos habitus, quorum unus retrahit hominẽ abiis, cũ opus eſt capiendis, alter inclinat ad capiendum pluſquã, aut quando nõ oportet. Et ex hoc ipſo patet, quòd ſit virtus, & quidem particularis ac diſtincta à reliquis nempe à fortitudine & juſtitia, earumque partibus tam integrantibus quam ſubjectivis: Neque enim ulla ex illis verſatur circa hanc materiam.

Hæc ergo virtus, cujus objectum eſt (ut etiam verbis Scoti utar) conveniens vel diſconveniens naturæ ut moderate proſequendum vel fugiendum iuxta regulam rationis, dividitur tamquam in partes ſubiectivas in *Abſtinentiam, Sobrietatem, Caſtitatem, Pudicitiam, & Humilitatem.* Partes potentiales eius ſunt *Continentia, Manſuetudo, Clementia, & Modeſtia.* Partes integrales ſunt *Verecundia, Honeſtas*, quæ quidem ad opus temperantiæ concurrunt, & illa quaſi integrant, *Verecũdia* quaſi diſpoſitio antecedens, ut loquitur D. lib. de officiis c. 4. quaſi facien-

tiæ fundamenta. *Honestas* vero concomitans & intrinsece integrans perfectum actum temperantiæ.

Virtutes morales non sunt adinvicem connexæ.

53 SIcque dicendum existimo: *Virtutes morales nullo pacto connecti inter se, sed quamlibet separatam ab alia esse essentialiter & intrinsece perfectam atque habere suum proprium statum virtutis perfectæ.* Sub his terminis appono conclusionem, ut rejiciam modum dicendi Thomistarum qui distinguunt virtutem moralem in imperfectam, quæ est aliqua inclinatio (sive à natura sive ex assuetudine) ad aliquod opus Iustitiæ aut Temperantiæ verbi gratia; Et in perfectam, quæ est habitus inclinans in bonum opus Iustitiæ aut Temperantiæ bene agendum (ut inquit D. Thomas): seu ut explicant Salmanticenses ex Caietano ad quæst. 65. disp. 4. dubio 1. in virtutem moralem secundum essentiam, ut quando habitus virtutis est in potentia, sed nondum firmiter subjectum actuat, neque omnibus, rectitudinem sui actus impedientibus, queit facile obsistere; & virtutem moralem secundum statum, quæ ultra essentiam talem perfectionem habet, ut omnibus etiam extrinsecis motivis suum actum impedientibus valeat obsistere. Et in hoc esse perfecto (dicunt) unam virtutem moralem non posse esse sine reliquis. Conclusionem nostram tenet expresse Scotus 3. dist. 36. num. 8. sequuntur discipuli Rada, Pitigianus: Montepilosus, Felix & Poncius disp. 23. q. 11. in cursu. Eam tenent Albertus Magnus, Occamus, Bassolis, Mayronus, Gabriel, Almaynus, Vasquez disp. 88. cap. 4. Lorca disp. 20. Hurtadus diff. 10. Est contra fideliores Thomistas. Item & contra Valentiam disp. 5. de virtutibus q. 7. Suarez disp. 13. sect. 9. Conimbricenses disp. 7. Ethicor. c. 4.

Probatur *primo* ex Scoto: virtus moralis in suo esse completo & perfecto præter rationem habitus etiam secundum Thomistas præcise exigit conformitatem ad rectam rationem, ut si (ex sæpius assignata definitione Aristotelis) habitus electivus in mediocritate rei consistens determinetâ ratione prout [illegible]iens determinabit; sed hæc cõformitas electionis circa unum determinabile habetur sine connexione aliarum virtutum, ergo nulla est cõnexio cum reliquis. Major est certa minor probatur: Ad recte eligendum circa materiam Temperantiæ verbi gratia sufficit sola conformitas cum recta ratione dictante modum eligendi circa materiam talem cum omnibus circumstantiis intrinsecis & ipsi intra eandem materiam rdẽbitis: Potest enim intellectus dictare circa unam solam materiam & non circa reliquas, ergo una virtus moralis in suo esse simpliciter perfecto non exigit necessario concomitantiam reliquarum.

54 Respondent Salmanticenses loco citato n. 13. In prædicta definitione importari connexionem cuiuscumque virtutis cum Prudentia & consequenter cum aliis virturibus, sine quibus perfecta Prudentia non subsistit. Sed contra: quia ut satis probavimus supra à n. 34. Prudentia non est una, sed tot quot sunt virtutes morales ergo propter connexionem virtutum cum unica prudentia, non probatur connexio earum inter se. Deinde (ut bene probat Lorca supra) dato, quod esset una prudentia, hæc esset extensibilis circa omnes virtutes, ergo posset extendi & dictare circa unam, quin circa reliquas dictet: qualiter scientia, quæ secundum Thomistas est unus habitus, extenditur ad perfecte cognoscendâ unam veritatem, quin ad reliquas concurrat, ergo similiter prudentia potest perfecta dictare circa materiam unius virtutis, quin circa reliquas dictet, atque adeo una virtus moralis recte eligere circa materiam determinatam sibi correspondentem, sine concomitantia reliquarum. Quod & confirmari potest ex altera ratione, quam ibi adducit Scotus: nam una virtus moralis non est totalis perfectio hominis sed partialis: alias una sola virtus sufficeret homini, ut esset plene perfectus in genere moris; sed quando quis potest habere plures perfectiones, partiales, optime potest esse summe perfectus in una & simpliciter imperfectus in alia: qualiter homo qui potest esse simpliciter perfectus in visu, & totaliter surdus, ergo similiter potest esse simpliciter & perfecte temperatus, & tamen nullo modo liberalitas fortis.

Ad hoc Respondent Contrarij: Assumptum nõ esse universaliter verũ nam possunt perfectiones partiales habere inter se mutuam dependentiam

vel

vel immediate, vel ratione alicujus tertij, cui neceſſario omnes connectuntur, & tunc non poterit ſubjectum perfici ſecundum unam & non ſecundum aliam. Sic (dicunt) accidit in noſtro caſu: quia omnes virtutes morales & connectuntur ratione tertij nempe unius prudentiæ, & mutuo inter ſe ratione materiarum, quæ invicem una in alteram redundant: ſiquidē nulla virtus poteſt in ſua materia medium ſemper perfecte attingere; niſi ab aliis, quarum materiæ in illa redundare poſſunt, adiuvetur: verbi gratia ſit mulier dicens ſe habere caſtitatem, ſit tamen avara vel non ſit fortis, iſta talis non eſt perfecte caſta; quia pecuniarum cupiditate, vel metu mortis vincetur & violabitur, ergo niſi virtus ſit habitus taliter difficile mobilis à ſubjecto, quòd ſit principium actus boni, quibuſcumque motivis contrariis etiam extrinſecis reſiſtens, non habebit perfectum ſtatum virtutis; ſed hoc non poteſt haberi niſi ex conſortio omnium, ergo in ſtatu perfecto omnes ſunt connexæ.

Sed contra: quia de connexione omnium virtutum cun una prudentia ſatis dictum eſt ſupra; de connexione vero mutua virtutum inter ſe omnino voluntaria eſt Reſponſio: nam ut quis habeat veram & perfectam virtutem verbi gratia temperantiæ, ſufficit ut inclinetur firmiter & perfecte ad eius honeſtatem propter ipſam, & ſit potens delectabiliter obſiſtere omnibus impedimentis intrinſecis & ipſi temperantiæ cōtrariæ oppoſitis, quod quidem ſolo habitu temperantiæ præſtabit; Nec opus eſt ad perfectam temperantiam firmiter inclinare animum ad honeſtatē aliarum virtutum amplectendam: quod patet ex eo quod ſi reliquæ virtutes nullo modo attingunt honeſtatē temperantiæ, nec unquam ad eam amandam inclinant, ſiquidem quælibet habet ſuam propriam honeſtatem determinatam, ſic nec temperantia ut perfecta ſit opus eſt quod obſiſtat motivis aliarum virtutum honeſtatem impedientibus.

55 Ex hoc ad exemplum de muliere avara Reſpondeo dupliciter. *primo* ex Scoto ſupra num. 9. talem mulierem, ſi habeat habitum tam perfectum, ut non moveretur à vitio oppoſito caſtitatis, licet moveatur ab aliis vitiis, quæ expelli non deberent per virtutem caſtitatis, habere quidem perfectiſſimam caſtitatem, ut caſtitas diſtinguitur ab aliis virtutibus. Nec obſtat quod ſuccumbendo aliis vitiis verbi gratia avaritiæ, indulgeat venereis, ex quo debeat dici intemperata, quia cum triſtentur ex eo quod committat actum venereum, ſiquidem delectabiliter abſtineret ab illo iuxta inclinationē ſui habitus, hinc ſequitur quòd ſolum ſit imperata per accidens, & materialiter, ratione motivi efficacioris, à quo vincitur; non autem per ſe & formaliter: ſiquidem unico actu, qui elicitur contra inclinationem virtutis, non deperditur virtus, atque adeo nec tollitur quod ſit caſta per ſe & formaliter: ſicut qui ob avaritiam eſſet valde abſtinens, diceretur temperatus materialiter & per accidens, avarus vero ſimpliciter & formaliter: ut docet D. Thomas 1. 2. quæſt. 1. artic. 3. ſic iſta mulier eſſet avara ſimpliciter & ſolum per accidens intemperata ſeu incaſta.

56 Reſpondeo *ſecundo*: Poſſe hanc mulierem ob amorem ſolius honeſtatis temperantiæ per varios actus ipſius virtutis temperantiæ contemnere divitias ſine ullo amore ipſius liberalitatis aut contemptus divitiarum; ſimiliter & poſſe ſuſtinere terribilia & exponere ſe morti ob ſolam honeſtatem temperantiæ, nullo modo reſpiciendo aut cognoſcēdo honeſtates particulares liberalitatis & fortitudinis, ergo neq; in prædicto caſu indiget virtus caſtitatis, ſi perfecta ſit, conſortio aliarum, ut proprium ſtatum virtutis perfectæ cōſervet. Probatur antecedens. Nam ſicut poteſt ob avaritiam abſtinere à voluptatibus guſtus ac tactus ſine ullo amore honeſtatis temperantiæ; ſimiliter & homo avarus ſæpe ob avaritiam fert mortem & terribilia abſque virtute fortitudinis, poſſet etiam mulier ob ſolam temperantiam firmari & habilitari perfecte ad temperate vivendum in omnibus circumſtantiis abſque cōſortio aliarum virtutum, ut virtutes ſunt: quippe non ob honeſtatem earum obſiſteret motivis contrariis. Et quis dicet: Lucretiam Romanam verbi gratia ex habitu & honeſtate virtutis fortitudinis, cujus acquirendæ anſam nunquā habuit, intuliſſe ſibi mortē & nō potius ex dolore de[illegible] ditę, ut putaveratcaſtitatis co[illegible] Unde juxta hāc ſolutionē di[illegible]

quod si hæc mulier facile succumberet, non esset ob carentiam aliarum virtutum, sed ob defectum perfectionis intrinsecæ, quam ipsamet castitas posset habere. Et dixi *facile succumberet*, quia sicut non obstante quod haberet omnes virtutes in perfecto gradu, posset succumbere; & hoc non argueret, quin antea saltem haberet virtutes omnes perfecte; Ita etiã ex eo quod habitâ castitate perfectâ succũbat, nõ tollit quod antea virtus fuisset perfecte in ipsa: Ratio utriusq; est, quòd virtus acquisita non dat simpliciter posse, nec necessario determinat libertatem voluntatis: aliàs actus ab ipsa procedens non esset virtuosus & moralis.

Probatur *secundo* Conclusio ab inconvenienti, quod inferet Scotus supra n. 6. Nam si omnes virtutes sunt connexæ secundum statum perfectum virtutis, ergo una virtus est ratio essendi perfectam virtutẽ alteri. Ex quo sequitur mutua causalitas in eodem genere inter ipsas; Sed hoc ab omni Philosopho debet negari ergo & illud unde sequitur. Probatur assumptum: quia in statu virtutis perfectæ penderet temperantia â fortitudine & è converso. Ex quo ulterius sequitur quod quælibet sit virtus antequam sit virtus, quod est implicatorium. Probatur, quia si temperantia non est perfecta virtus nisi adveniat fortitudo, prius fortitudo est virtus quàm temperantia: nam quàcumque ratione aliquid est alicui alteri ratio essendi tale, debet habere omnino in se istã rationem prius naturâ, quàm posset secundum istam rationem esse ratio essendi tale isti alteri Et rursus si fortitudo non est virtus nisi adveniat temperantia, prius hæc erit virtus quàm fortitudo, & consequenter quàm ipsamet, quæ non est virtus nisi dependenter à fortitudine; hæc autem sunt maxima inconvenientia, ergo ut vitentur, non debent poni cõnexæ virtutes morales.

Respondent Salmanticenses ubi supra n. 16. in fine: esse quidem mutuã dependentiam, sed in diverso ordine, & hanc dependentiam statuunt inter prudentiam & virtutes morales: Nam prudentia perfecta (dicunt) dependet à prædictis virtutibus in genere causæ [illegible]rialis dispositivæ, nec non in ge[illegible]ficientis moventis quoad exer[illegible]æ vero dependent à prudentia in genere causæ formalis & directivæ. Sed contra: quia hæc responsio meo judicio non est ad rem: Datâ enim, non concessâ tali mutua dependentia inter prudentiam & virtutes morales, non sequitur esse similem inter ipsas virtutes morales: non enim vna est regula alterius, neque ad alterius actum inclinat, ergo semper manet, mutuo ad invicem in eodem genere dependere, si quoad statum perfectũ virtutis sint ad invicem cõnexæ.

57 *Tertio* probat Scotus ex alio inconvenienti: quia sequeretur quòd nulla sit prima virtus, sed quòd omnes acquirãtur simul & unico actu; & cum talis actus debeat esse unius virtutis, sequitur quod actu verbi gratia temperantiæ acquirantur fortitudo, justitia & reliquæ virtutes. Respondent ijdem Salmanticenses ibidem n. 15. dupliciter ex Cajetano. *Primo*: virtutes in statu perfecto acquiri simul, non simultate physica, hoc est in eodem instanti, sed morali idest brevi spatio temporis: quia postquam virtutes habentur in statu perfecto brevi tempore occurrere possunt omniũ vel saltem principaliũ actus, quibus in esse perfecto acquirantur. Sed contra: quia sufficit ad veritatem nostræ conclusionis, virtutes morales esse physice separabiles. Deinde Inquiro: Pro illo instanti priori temporis pro quo una virtus acquireretur prius quàm alia, vel haberet perfectum statum virtutis, vel non? si non haberet, ergo secundum perfectũ statum omnes simul debẽt acquiri simultate physicâ & non morali tantum; de quo inferius in secunda Responsione; si haberent perfectum statum pro illo priori, ergo quamvis non acquirerentur reliquæ virtutes pro tempore sequenti, & maneret in eodem statu, prout manere sine dubio potest, esset perfecta independẽter ab aliis. Nec video, quæ sit necessitas aut moralis aut physica, ex qua oriatur, quod occasio exercendarũ aliarũ virtutũ etiam principaliũ occurrat tẽpore sequenti, præsertim tam cito & tã propinquo, ut dicunt ipsi, ergo nisi requirãtur vel antecedenter vel in eodẽ instanti temporis physice loquendo, nihil obstat quominus quælibet independenter ab alia habeat perfectum statum virtutis

Respondent *secundo* Non esse inconveniens ut in unico instanti & unico actu in virtute multorum præcedentium

cedentium generentur simul omnes virtutes in esse perfecto: nam etsi talis actus elicitive & formaliter sit unius tantum virtutis potest esse virtualiter multarum, quarum actus præcesserunt: sicut ultima gutta in virtute præcedentium cavat lapidem. Quod & confirmant ex eo quod idem numero actus potest ab omnibus principalibus virtutibus oriri: Ut si mulier exempli gratia eligat subire mortem, ne violet conjugalem castitatem, ille actus simul est fortitudinis ratione objecti, & temperantiæ atque justitiæ ratione motivi: quia propter servandam fidem conjugi, quod pertinet ad justitiam, & sibi castitatem, quod pertinet ad temperantiam, amplectitur mortis periculum, quod pertinet ad fortitudinem; possentque eodem modo aliæ virtutes simul occurrere.

Sed contra hoc est *primo*: Quia sequitur pauciſſimos pro hoc statu acquirere ullam virtutem perfectam, loquēdo de perfectione ordinaria, non extraordinaria & heroïca, quod est valde absurdum & impium: Si enim nulla virtus secundum statum perfectū potest præcedere omnes alias: cum certum sit & per experientiam constet, paucos aut nullos acquirere omnes etiam ordinarias: conjugatus enim non potest habere virginitatem, nec religiosus justitiam sive commutativam sive distributivam, quippe qui omnibus renuntiavit, sequitur pauciſſimos aut nullos acquirere ullam virtutē perfectam. *Secundo*: Quia falsum est dicere, quod actus unius virtutis possit aliquid agere in virtute aliarum virtutum à quibus nullam prorsus recipit perfefectionem, aut efficaciam magis, quàm si non fuisset; imo nec ab actibus virtutis propriæ præcedentibus, qui ut nō existunt, ita nec communicare possunt alicui existenti virtutem. Ad exemplū de ultima gutta cavante lapidem idem dicimus, quod & communiter docetur tractatu de habitibus contra Medinam & Valentiam: scilicet omnes actus quantumvis remissos producere aliquid in potentia, & ultimum causare gradum qui simul cum præcedentibus facit habitum: sic dicimus singulas guttas causare aliquid in lapide: quia quælibet vel cavat imperceptibiliter, vel aliquam mollitiem imprimit, quousque ultima gutta sensibiliter lapidem excavat, & tunc non virtute præcedentium cavat, sed producendo effectum, qui aliis effectibus præsuppositis major apparet, & ultimam lapidis excavationem in tali gradu operatur.

Ad confirmationem dico, non esse ad propositum, nec casum quæstionis dissolvere: nam aliud est loqui de electione, quæ supponeretur esse ex motivis diversarum virtutum, & æquivaleret diversis actibus earum (si talis potest dari: nam ut ait Scotus supra n. 4. non est facile plura ut plura simul distincte cognoscere, ut simul sint volita propter honestatem earum, quod requiritur ad rationem virtutis) aliud vero est, loqui de electione quæ esset ex motivo unius tantum virtutis, & non æquivaleret pluribus actibus diversarum. Ratio autem Scoti, & casus quæstionis procedit de hac secunda electione, quam bene infert Scotus generare omnes virtutes, si ad perfectum statum ejus exigat coexistentiam simultaneam reliquarum.

58 Ultimo confirmari potest nostra conclusio expressis auctoritatibus SS. PP. *Primo* D. Hieron. nam lib. 1. contra Pelagianos: Critobolus interloquutor, ut probet pro Pelagianis contra Atticum, qui personam Hieronymi & Catholicorum gerit: Hominem vitare posse omnia peccata, objicit hoc modo: *Et quomodo legimus, & qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Respondet Atticus: *Participatione* (hoc est similitudine quadam & convenientia, quam omnes virtutes habent in rationibus universalibus) *non proprietate* (hoc est non quòd qui unam virtutem secundum rationem particularem habet, cæteras etiam secundum rationes suas particulares habeat): *Necesse est enim singuli excellant in quibusdam; & tamen hoc quod legisse te dicis, ubi scriptum sit nescio.* Cui iterum Critobolus sic ait: *Ignoras, hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet autem Atticus: *Sed non Apostolorum: Neque enim mihi curæ est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat.* Et eodem modo respondet ad illud Iacobi 2. *Qui offendit in uno, factus est omnium reus*; ut neque vitia connexa esse credantur, neq; paria. Ex quo constat, non voluisse solum D. Hieron. ostendere, non esse sic curandum Catholicis de ea sententia, ac si esset Apos[illegible] lorum doctrina, ut explicant [illegible] ticenses supra n. 12. sed a[illegible]

ut falsam rejecisse. Idem D. Augustinus Epist. 29. disputans ex professo quæstionem, ubi postquam cõtra Stoicos docuit: peccata non esse æqualia, etiamsi virtutes essent connexæ, ait: *Si autem quod, puto esse verius sacrisque litteris congruentius, ita sunt animæ intentiones, ut corporis membra* (ubi rationem Scoti supra n. 8. allatam insinuat) concludit inferius: *Sic potest dici habere aliam, & aliam non habere virtutem* Item Bernard. ser. 70. in Cantica, loquens de virtutibus justorum dicit: *Magnus est qui tria vel quatuor lilia ædificare potest in tanta spinarum densitate.* Quod quidem non congruenter explicant Salmanticenses de actibus: nam ly *ædificare* aptius intelligitur de habitu, quam de actu.

59 Contra nostram conclusionem objiciunt Thomistæ *primo* D. Ambros. 1. officior. cap. 6. ubi dicit: *Liquet cognatas esse virtutes.* Et super illud Lucæ 6. *Beati pauperes spiritu* dicit: *Connexæ igitur sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet; plures habere videatur.* Item D. Gregor. 22. Moral. c. 1. ubi inquit: *Prudentia vera non est, quæ justa, temperans & fortis non est, nec perfecta temperantia, quæ fortis & justa non est, nec vera justitia, quæ prudens fortis & temperans non est.* Deinde in aliis verbis D. Gregorij eodem loco magnam vim faciunt Salmanticẽses: Dicit enim: *Si quis una virtute pollere creditur, tunc veraciter pollet, dum vitiis ex alia parte non subjacet.* Et paulo inferius: *Vna itaque uirtus sine aliis aut omnino nulla est aut imperfecta.* Respondeo: In verbis Ambrosij & prioribus D. Gregorij non debere intelligi per cognitionem & concatenationem, quod sint inseparabiles, sed quod habeant quemdã ordinem inter se, & quælibet alteram in aliquibus circumstantiis juvare possit, nec una sine aliis tã facile acquiri possit. Vel meliùs explicari possunt, ut ipse D. Thomas q. 61. art. 4. & q. 65. art. 1. explicat priora verba Gregorij de connexione in aliquibus rationibus universalibus, in quibus omnes conveniunt: nimirum quatenus quælibet una virtus vocari potest prudentia, ex eo quod faciat opus suum prudenter & cum discretione quæ pertinet ad prudentiam; Et justitia quatenus facit id [illegible]uod debet fieri; & temperantia qua[illegible]enet mediocritatem seu me[illegible]a operatione; & denique fortitudo, quatenus resistit aliquibus difficultatibus ejus opus impedientibus, sed hoc non obstat quominus circa suam determinatam materiam quælibet sit separabilis ab alia.

Ad ultimam auctoritatem D. Gregorij respondet Scotus n. 10. & exponendum esse de virtute veraci: hoc est quæ sit principium sufficiens merendi & acquirendi vitam æternam: cum nulla virtus est sic perfecta & verax, ut conjungitur cũ vitiis aliis, præsertim actualibus & mortalibus sive præsentibus sive præteritis & non remissis. Et in hoc sensu explicat etiam commentatorem 6. Ethicor. c. 1. *Non existente temperantia, qualiter erit justitia?* Et cap. 6. *Sorores ad invicem virtutes sunt*, concedendo esse quidem ut sorores cognatas & valde aptas ad auxilium sibi ferendum; sed hinc non habetur, quin una possit secundum se perfectissime haberi sine altera; imo potius sequitur quod sic: sicut ex sororibus veris & his quæ mutuo se juvant, certum est unam posse esse sine aliis. Addit præterea non tam facile quemquam posse adquirere unam perfectam virtutem sine auxilio aliarum, quam cum illis posset.. Et per hoc videtur insinuare responsum ad primum locum, cujus sensus juxta hoc dici posset esse, quod non facile acquiri possit justitia sine temperantia, quamvis simpliciter possit.

Objiciunt *secundo*: Esse moraliter impossibile exerceri perfecte actum unius virtutis, quin occurrat occasio exercendi reliquas saltem communes & ordinarias in usu hominum. Unde vel acquirerentur omnes simul, vel motiva contraria reliquarum impedirent perfectum actum unius, ergo necessario sunt ad invicem connexæ. Respondeo negando antecedens: nam ut bene probat Scotus, neque virtutes quæ sub eodem genere sunt, ut virginitas & castitas conjugalis connectuntur, multo minus quæ sub diversis generibus collocantur, ut temperantia & fortitudo, quæ etiam communes sunt. Nec probabiliter suaderi potest contrarium: nã vix unquam occurrit occasio aliqua saltem plurimis personis exercendarum aliquarum virtutum ex cardinalibus: ut virginitas ex parte conjugatorum fortitudinis respicientis perferentiam mortis respectu Christianorum; præsertim in Regnis Catholicis, ubi non viget auctoritas Magistratus hæretici;

retici; liberalitatis respectu pauperum; paupertatis respectu divitum, & sic de pluribus aliis, ergo cum sufficiat ad perfectionem virtutum, quod habeantur in eo gradu, in quo regulariter & moraliter possunt sufficere ad non transgrediendum præscriptum rationis in ullis occasionibus regulariter & ordinarie occurrentibus & potentibus moraliter occurrere, sequitur manifeste virtutes morales etiam communes & ordinarias non esse connexas.

De habitudine virtutum Theologicarum inter se & cum cunctis aliis intellectualibus & moralibus.

60. SUppono, dari habitus per se infusos. Quod quâ certitudine tenendum sit, diximus satis supra tota quæstione 5. Hos appellamus virtutes Theologicas scilicet Fidem, Spem, & Charitatem, vocatæ Theologicæ à *Theos* quod Græce, sonat, Latine *Deus*, quia versantur circa Deum sub ratione aliqua divina & infinita ex Scoto q. 3. Prologi. Sub isto nomine comprehendit illas Scotus 3. dist. 34. n. 14. intra septenarium numerum virtutum, quibus perficitur homo in utraque Politia civili & Ecclesiastica, & contra distinguit illas à reliquis quatuor moralibus. Est etiam congruentia ut appellentur hoc nomine: nam homo ut existens in Politia Ecclesiastica est ordinabilis in Deum tanquam finem ultimum supernaturaliter attingendum *primo* ratione intellectus per solam doctrinam, ut credat revelata à Deo, quæ necessaria sunt ex Scoto q. 1. Prologi n. 8. ut cognoscat, quod sit finis noster ultimus, quomodo, qualiter, & quibus mediis infallibiliter acquiratur, & etiam sufficientiam mediorum. *Secundo* est ordinabilis ratione voluntatis secundum utramq; affectionem justitiæ & commodi. *Fides* perficit intellectum, *Spes* voluntatem secundum affectionem commodi, & *Charitas* eamdẽ voluntatem secundum affectionem justitiæ. Cum igitur istæ sint virtutes elevantes hominem ad attingendum Deũ sub ratione illa divina & infinita secũdũ quã est supernaturaliter attingibilis seu acquisibilis, merito vocãtur *virtutes Theologicæ. Primum* investigabimus distinctionem virtutum Theologicarũ ab aliis, non prout communis est virtus Theologica ad per se infusas & acquisitas (quas ex actibus per se infusarũ generari, certũ est in via Scoti) sed inquiremus distinctionem virtutum Theologicarum per se infusarum à reliquis quæ non sunt Theologicæ: Nã de cõparatione & distinctione inter Theologicas infusas & acquisitas, diximus satis supra q. 2. à n. 34. de connexione vero inter ipsas & morales dicemus inferius. Et præmitto, quod & satis diximus supra à n. 1. virtutem pro materiali connotare seu dicere rationem habitus de genere qualitatis; pro formali vero consistere in relatione conformitatis, vel cũ objecto, si sit virtus intellectualis, vel cum regula rationis, si sit appetitiva.

61 Sit vigesima conclusio: *Virtutes Theologicæ per se infusæ quales sunt Fides, Spes, & Charitas distinguuntur essentialiter à quibusvis aliis sive intellectualibus, sive moralibus tam in ratione habitus, quàm in ratione virtutis.* Est conformis doctrinæ Scoti pluribus in locis & sequitur ex superius dictis. Probatur *primo* quantum ad rationem habitus. Habitus per se infusus exigit indispenfabiliter & necessario produci à solo Deo, secus vero acquisitus, qui pẽdet physice ex nostris actibus, ergo si omnes virtutes morales ex dictis supra q. 4. & etiam omnes intellectuales præter tres Theologicas enumeratas sunt habitus acquisiti & nulla per se infusa, utique ab omnibus istis distinguuntur essentialiter. Antecedens est certum: in hoc enim ponimus Scotistæ supernaturalitatem quoad substantiam, consequentia probatur: quia licet iste respectus ad supernaturale agens, quẽ dicit habitus per se infusus, non sit differentia essentialis ejus quippe quæ nos latet pro hoc statu, est tamen signum sufficiens ad colligendam distinctionem essentialem habitus per se infusi à quocumq; alio non per se infuso. Notanter dixi, quod soli habitus acquisiti acquirantur *physice* nostris actibus non vero per se infusi: quia non est necesse, quòd non acquirantur aut possint acquiri per actus nostros *meritorie*, ita scilicet ut per actus aliquis possit mereri, ut à Deo sibi infunderentur, sicut de facto proprer actus meremur augmentum eorum.

Probatur conclusio quantum ad rationem virtutis, quæ ex dictis supra cõ sistit in relatione: Relatio sumit s[pecificationẽ] & distinctione[m] mino; sed termini quos respi[cit]

tute

tutes Theologicæ diſtinguuntur ſpecie, & pluſquam genere à terminis illarum virtutum, ergo diſtinguuntur eſſentialiter in ratione virtutum, major eſt certa, minor probatur: nam terminî ſeu objecta virtutum Theologicarum ſunt ſupernaturalia & divina; objecta vero virtutum acquiſitarum moralium naturalia & creata, ergo conſtituunt virtutes eſſentialiter diſtinctas, atque adeo virtutes Theologicæ diſtinguuntur eſſentialiter à quibuſvis aliis ſive moralibus ſive intellectualibus.

62 Sed contra objicies *primo*: Religio eſt virtus moralis ſimul & Theologica, ergo non diſtinguuntur eſſentialiter virtutes Theologicæ à moralibus. Probatur antecedens. Religio reſpicit ſpecialiter Deũ, ut exhibeatur ei cultus debitus, ergo eſt ſimul moralis Theologica. Reſpondeo negando antecedens. Ad probationem dico: Religionem reſpicere cultum Dei à creaturis debitum ratione creationis, gubernationis & conſervationis, non vero immediate ipſum Deum: Sic docet Scotus 3. diſt. 9. n. 3. dicens: *Quod non eſt virtus Theologica, quia non habet pro objecto immediato bonum increatum, ſed honorem deferendum Domino increato:*

Objicies *ſecundo*: Pœnitentia eſt virtus moralis & Theologica, ergo non diſtinguntur. Probatur antecedẽs, quia reſpicit Deum, cui per compenſationẽ ſatisfacit, ergo eſt Theologica. Reſpondeo ex Scoto 4. diſt. 14. q. 2. à n. 2. Pœnitentiam eſſe ſpecialem virtutem acquiſitam, & ex q. 3 n. 5. non eſſe per ſe infuſam; quod ſi aliquis actus ejus ut contritio eſt ſupernaturalis & reſpiciens Deum, eſt, quia eſt actus charitatis Theologicæ. Proprius ergo actus pœnitentiæ eſt actus juſtitiæ virtutis moralis, quæ reſpicit culpam ut vindicandam, & ob eam Deo ſatisfaciendum. Nunquã tamen Deũ immediate reſpicit ſub ratione propria & infinita, quod eſt propriũ virtutis Theologicæ.

Ultra dicta eſt alia differentia: Quod virtutes per ſe infuſæ non dant aliquã facilitatem potentiæ in ordine ad actus producendos. Quod probant aliqui, ex eo quod nulli habitui debet tribui dare facilitatẽ, niſi illi, qui producitur per actus; ergo per ſe infuſi non dant [illegible]ilitatem. Sed non eſt ſufficiens hæc [illegible]o: quia major non conſtat niſi [illegible]ſitione veritatis ipſiuſmet cõ-cluſionis. Unde enim conſtare poteſt quod aliquis habitus per ſe infuſus nõ poſſet dare facilitatem; aut quod dare facilitatem ſit proprium habitus acquiſiti per actus, niſi quia conſtat habitus per ſe infuſos, ſaltẽ illos, quos de facto cognoſcimus, non præſtare facilitatem? Probatur ergo aſſertum, quod commune eſt, hac experientia: quia puer baptizatus, cui communicãtur hæ virtutes, non ſentit ullam facilitatem ad credẽdum, ſperandum & amandum, magis quam non baptizatus, quod eſſet utiq; falſum, ſi darent facilitatem. Unde per virtutes infuſas non tollitur ulla difficultas ſenſibilis, quã habemus in operando tum quia eatenus tolleretur, quatenus tribuerent facilitatem oppoſitam illi difficultati; tum quia parvulus baptizatus ſentit tantam difficultatẽ in operando, quantam non baptizatus. Et qui eſt valde perfectus, & habet virtutes per ſe infuſas valde intenſas, ſentit ſæpiſſime maximam difficultatem in eliciendo actus illarum virtutum. Quare ex hoc infertur: gratiam illam, quæ ſecundum Concilia & Patres (ut dicitur tract. de auxiliis & gratia) requiritur ad ſuperandas tentationes, non eſſe gratiam habitualem aut ullam habitus virtutis per ſe infuſæ, ſed gratiam aliquam aliam actualem.

Sed inquires: Ad quid deſerviunt tales virtutes, ſi non dant facilitatem? Reſpondeo: quod ad concurrendum phyſice effective adjuvando potentiam tanquam cauſæ partiales principales: ut late tractatur in variis materiis Theologiæ Scholaſticæ.

62 *Secundum*, de quo inveſtigare propoſuimus eſt de connexione inter prædictas virtutes Theologicas & morales. Ad quod ſuppono *primo* ut certum. Virtutes Theologicas ex parte ſua non habere connexionem cum virtutibus moralibus, atque adeo manere poſſe ſine omnibus illis. Ita habet Scotus 3. diſt. 36. n. 29. Et conſtat in parvulis baptizatis, in quibus invenitur charitas & aliæ duæ virtutes Theologicæ, ſcilicet Spes & Fides infuſæ in baptiſmo, non tamen illa ex moralibus & acquiſitis. Et idem patet in homine vitioſo, qui ſubito juſtificatur: nam per juſtificationem habet charitatem, quæ eſt eadem realiter cum gratia ſanctificante, & uſquedum ſucceſſu temporis, bene operando, amittat vitia, non habet virtutes morales. Suppono *ſecundo:*

do: Quod licet Spes & Fides manere possint sine charitate: ut definit Tridentinum sess. 6. canone 28. non tamen Charitas sine Fide & Spe, ut constat ex ad Hebræos 11. *sine Fide impossibile est placere Deo*; quod debet intelligi in hac vita: nam in patria manent Charitas & gratia sine fide & spe; Et adhuc si ibi manerent, non esset, quia charitas ipsas præexigeret connaturaliter: nam charitas in primis nihil habet cum spe, ut exigat ipsam connaturaliter; nec etiam exigit ullo modo fidem, nisi quatenus exigit, proponi sibi objectum, in quod tendat supernaturaliter, quod ibi longe melius proponeretur sibi per visionem beatam supernaturalem, atque adeo non præexigit illas connaturaliter; nec fides habet necessariam connexionem in conservari cum spe; Bene tamen spes habet cum fide: Prior pars patet: nam actus fidei non habet dependentiam ab actu spei, nec consequenter cum ipsamet; ergo non est ratio, quin possit conservari, quamvis auferretur spes propter aliquod peccatum specialiter ipsi oppositum: sicut conservatur ablatâ, ob similem rationem, charitate. Posterior pars etiam patet: Nam actus spei habet dependentiam ab actu fidei: Hujus enim est proponere objectum supernaturaliter, ut possit haberi actus supernaturalis spei, ergo quando aufertur fides, spes etiam auferri debet, quæ inutiliter cõservaretur ablata fide, sine cujus actu non posset habere actũ.

His suppositis advertendum est: Punctum controversię quantum ad connexionem seu dependentiam virtutum moralium à Theologicis præferri solũ esse de virtutibus moralibus in esse perfecto, & hoc quidem præcipue à Charitate: nam licet fuerit aliquando cum hæreticis controversia de virtutibus moralibus in infidelibus; & forte nunc etiã perseveret in aliquibus provinciis: ut constat ex propositione illa 26. Michaëlis Baij: *Omnia opera infidelium sunt peccata & virtutes Philosophorum sunt vitia*, Cujus fortassis sunt modo multi sectarij. Tamen inter Catholicos certum est, infideles pluribus pollere virtutibus. Cujus exemplum sit in Cornelio Centurione Actor. 10. cui Angelus: *Orationes tuæ & eleemosynæ ascenderunt in memoriam in conspectu Dei.* Quod quidem ante susceptionem fidei accidisse explicat Chrysostomus homilia de fide legis naturæ & Spiritu Sancto in tom. 3. Theophylactus. Alcumenius & alij, & D. Augustinus lib. de Baptismo, c. 8. dicit: Ipsum didicisse fidem à Petro. Cum igitur tam infideles quam fideles peccatores habere possint virtutes morales, investigabimus: Utrum istæ virtutes quæ sine charitate manerent, sint perfectæ & veræ virtutes. Negativam partem tenent communiter Thomistæ.

63 Sit vigesima prima conclusio: *Virtutes morales sunt veræ, propriæ & perfectæ virtutes sine charitate.* Ita Scotus 3. dist. 36. n. 25. sequuntur discipuli. Et meo judicio controversia nostra cum Thomistis potius est de nomine quàm de re: quia si intelligatur per veram & perfectam virtutem illa quæ inclinat ad bonum honestum honestè & sine circumstantia ullâ vitiante; certum est talem habere posse sine charitate, & sic debere vocari independenter à charitate. Si autem intelligatur per veram & perfectam virtutem, illa tantum quæ conducit ad finem ultimũ consequendum, & per se ordinatur directe ad illum sive elicitive sive imperative, tunc sine charitate nulla esset vera & perfecta virtus. Et sane si Scotus legatur attente in textu citato hanc duplicem acceptionem virtutis moralis proponit, & juxta illam resolvit difficultatem. Nec aliud intendit S. Thomas q. 65. art. 2. Quare in resolutione hujus dubij judico, ipsos non contrariari. Scotus sic dicit n. 26. *Nam virtutes non sunt veræ sine charitate: quia non perducunt ad beatitudinem* Et paulo superius, *Et ideo sunt imperfectæ sine charitate, sine qua non possunt sic ordinare.* In quibus verbis constat, Scotum asserere, quod virtutes morales sint imperfectæ, quatenus secundum se non conducunt ad acquisitionem Beatitudinis. Quamvis (ut idem dicit) ex eo quod hæc perfectio ordinandi seu conducendi ad beatitudinem non competat aut debeatur illis ex natura sua intrinseca, sed ex charitate ipsis extrinseca, possint & debeant dici perfectæ secundum suam speciem: cum nulla perfectio debita isti speciei ex natura sua desit ipsis, ex eo quod non conjungantur cum charitate.

Et juxta hoc explicari possunt plures auctoritates Sanctorum Patrum præcipue D. Augustini: quòd l[illegible] tur de virtutibus ut meritoriis [illegible] ducenti

ducentibus ad vitam æternam, non vero de ipsis prout in sua specie consideratis. Vel dici potest cum Vasquez, disp. 88. cap. 1. in fine: Augustinum pluribus in locis citatum à Thomistis, ubi loquitur de virtutibus infidelium: non agere de habitibus sed de actibus, ubi contendit, opera infidelium quæ videbantur esse virtutum, fuisse peccata, non quia non fierent propter Deum dilectũ charitate, sed quia non fierent ex vero fine honesto virtutis, sed aut ob vanam gloriam, aut ex alio malo fine. Alibi tamen: ut lib. de Spiritu & littera, plura opera simpliciter & absolute bona fatetur in inficelibus: *Eorum* (inquit) *Quos Christi non justificat gratia, sed impiorum, nec verum Deum veraciter justeque colentium quædam facta esse, quæ secundum justitiæ regulam non solum vituperare non possumus, verum etiam merito recte laudamus.* Cum igitur controversia nostra sit de habitibus virtutũ moralium, quæ sunt principia operandi ex recta ratione propter finem honestum, licet non ex amore charitatis erga Deum, Augustinus non est contra nos. Imo licet infidelis aut peccator non posset ullum habitũ virtutis ex recto fine sibi comparare, tamen bene contingere potest, ut homo justus acquirat plures aut omnes habitus virtutum moralium ex bono fine & sine ulla circunstantia vitiante, & deinde amissâ charitate seu gratia per peccatum, maneant prædicti habitus sine charitate, qui procul dubio in sua specie veram & perfectam rationem virtutis haberent: siquidem ad veram & honestam actionem inclinarent, & hoc sufficit ad veritatem nostræ conclusionis.

Nec ad rem nostræ quæstionis conducit, quod Lorca disp. 21. in fine dicit: nempe quod istæ virtutes, quæ post amissam gratiam remanent in peccatore, sunt imperfectæ & in via corruptionis, eò quod existens in peccato, nisi resipiscat, nõ perseverabit in exercitio talium virtutum, sed habetur in plura peccata, quibus virtutes acquisitas amittet. Hoc, inquã, non conducit: nã aliud est virtutes morales requirere ad sui firmitatem & perseverantiam consortiũ charitatis; aliud vero perfectionem earum participari ex ordinatione charitatis. Et in hoc sæpe æquivocantur istæ: ut vidimus supra à n. 40. ndo de prudentia respectu virtutum moralium. Imo ipsemet Lorca 2. 2. in expositione quæstionis 4. art. 1. num. 5. asserit: fidem informem vere & adæquate participare omnia, quæ essentialia sunt fidei.

64 De comparatione virtutum Theologicarum inter se & cum acquisitis, & de istis etiam inter se quantum ad excessum perfectionis restat aliquid dicendum pro complemento istius prioris partis quæstionis. Pro quo ut certum suppono: Theologicas, quia supernaturales sunt, perfectiores esse moralibus, & inter Theologicas perfectissimam esse charitatem ex Apostolo 1. ad Corinthios 13. *Major autem horum est Charitas*; Spes autem perfectior est fide: ut juxta principia Scoti est certum & diximus supra quæst. 14. à num. 37. Inter acquisitas, morales præcedere in perfectione intellectuales dicemus inferius, dum de subjecto moralium agamus, & habet Scotus 3. dist. 33. à num. 18. Circa intellectuales supra num. 27. solam prudentiam habere rationem propriæ virtutis; est tamen sapientia perfectior inter habitus intellectuales physice: nam moraliter prudentia est perfectior; Et si sapientia sumatur Theologice est ipsa charitas. Inter virtutes morales primum locum obtinet justitia: nam competit creaturæ rationali secundum affectionem justitiæ, quæ perfectior est affectione commodi, secundum quam competunt ipsi fortitudo & temperantia. Et inter species justitiæ amicitiam esse principalem docet Scotus 3. dist. 34. n. 19. quia hæc commmunicat se, reliquæ communicant sua. Post justitiam sequitur fortitudo, & post illam temperantia. Qui ordo saltem quoad virtutes morales debet intelligi proportione servatâ: nimirum quod optimum individuum fortitudinis perfectius sit optimo individuo temperantiæ, & totam multitudinem actuũ fortitudinis tota multitudine actuum temperantiæ: Nam bene potest aliquando ex aliqua circumstantia aut ex fine extrinseco, ex intensione, ex duratione, aut aliis quæ imperfectior est ex suo genere præstantiorem actum elicere: v. g. mortem subire pro Christo, qui est actus fortitudinis, perfectius est quàm debitum solvere vel esse magnificum, quod pertinet ad justitiã. Quare recopilando dicta: Hic est ordo dignitatis inter omnes virtutes ex Scoto citato, suprema

suprema est Charitas, secunda Spes, tertia Fides, quarta moralis Iustitia, quinta Fortitudo, sexta Temperantia, septima & inferior omnibus prudentia, licet ut superius diximus in ratione regulæ perfectior sit moralibus.

Deciditur posterior pars quæstionis: de subjecto virtutum & primum de Deo.

65 DUo inquirenda sunt circa virtutes in Deo. Primum: *An & quâ ratione sint virtutes in Deo?* Secundum: *Quænam propriè & formaliter reperiantur in ipso?* Circa *Primum* pro priori parte suppono ut certum: rationem virtutis proprie reperiri in Deo: nam licet Aristoteles (ut refert Scotus quodlibet. 1. num. 14. in fine) negaverit virtutes morales in Deo, & solum intellectuales admiserit 10. Ethicor. cap. 8. Tamen non declarat: An omnis intellectualis sit in Deo, nec utrum morales altiori quodammodo atque humanæ virtutis perfectionem transcendente non sint in Deo: Est igitur certum, in Deo proprie reperiri rationẽ virtutis. Quod quidem omnes qui de divinis perfectionibus scripserunt, magis supponere solent. Et clare constat ex eo quod Deus ad extra facit opera quædam virtutis, & hoc morali & intellectuali modo, ergo cum in principio proximo talium operum intellectuali & morali modo factorum abstracte & præcisè concepto nulla imperfectio involvatur, non est unde possit in Deo negari tale principium, quod appellamus virtutem. Dixi *præcisè & abstractè concepto*, quia seclusis imperfectionibus virtutis creatæ: ut esse formam habitualem distinctam & accidentalem, præcisa ratio principij virtuosi operis non involuit ullam imperfectionem, atque adeo ponibilis est in Deo. Hoc supposito.

Circa posterius nota: Thomistas non admittere in Deo virtutem sub ratione actus primi, sed solum nostro concipiendi modo: nam ex natura rei (dicunt) nec est actus primus nec secundus, sed solum actus purus & simpliciſſimus, quem nos ad similitudinem creatæ virtutis partimur in principium intelligendi & volendi conformiter rectæ rationi, & in actum intelligendi & volendi idest in virtutem habitualem & actualem. Nos autem cum Scoto 1. distinct. 2. quæst. 7. & alibi sæpe ponimus distinctionem formalem inter divinam essentiam & ejus intellectum & voluntatem; & intellectum & voluntatem tanquam principia & actus primos intellectionis & volitionis simili distinctione distinguimus ab ipsa intellectione & volitione. Est tamen inter Scotistas duplex modus ponendi in Deo principium actus virtuosi. *Primus* est: virtutem divinam esse ex natura rei actum quendam primum formaliter distinctũ ab actu secundo, non tamen ab intellectu & voluntate divina, ita ut non solum realiter, sed etiam formaliter ex natura rei virtus intellectualis in Deo sit ipse intellectus divinus, & similiter virtus moralis ipsa voluntas divina. *Secundus* est: Virtutem divinam esse actum primum ab intellectu & voluntate Dei formaliter distinctum, ita ut intellectus & voluntas sint quædam principia universalia actus tendentis in verum & bonum, virtutes autem divinæ sint principia particularia inclinantia & quasi determinantia ad particularia vera & bona cognoscenda & amanda. His præmissis.

66 Sit vigesima secunda conclusio: *Probabilius est in via Scoti virtutem intellectualem ab intellectu, & moralem à voluntate non distingui formaliter in Deo.* Probatur *primo* ex Scoto, quæst. 4. Prologi num. 37. & 1. dist. 38. ubi docet: scientiam divinam non esse practicam, nec volitionem divinam esse praxim: quia volitio divina non est recta ex directione scientiæ divinæ; sed ex formali & essentiali rectitudine ipsius voluntatis divinæ in actu primo spectatæ, adeo ut (quemadmodum addit in Prologo) quamvis scientia divina sit volitioni prærequisita tanquam ostensiva objecti volibilis, tamen si per impossibile aliquid possit esse volitum à Deo quin præcognitum, æque recta esset volitio divina, ac modo est, propter quod in Deo nec scientia nec prudentia sunt practicæ, prout in nobis in quibus scientia & prudentia dictant quid eligendum sit, ergo si essentialis rectitudo divinæ volũtatis ex sententia Scoti excludit omne principium rectitudinis prius ipsa volũtate, ita ex ejusdẽ sententia excludit omne principiũ rectitudinis concomitans ipsã voluntatẽ quale est virtus volũtatis. Propterea Felix in 1. princ. tract. de volunt. Dei c. 7.

difficult. 4. n. 4. Fatetur ex Scoto 4. dist. 46. q. 1. n. 7. Iustitiam esse suammet voluntatem. Unde quamvis cæteri habitus virtutum moralium sint in Deo formaliter distincti à voluntate, tamen virtus justitiæ (ait) est formaliter eademmet voluntas divina; sed ego in hoc nullam reperio disparitatem: ut constabit ex probatione secunda nostræ conclusionis; prædicta autem quæ de voluntate procedit, facile est applicabilis ad intellectum divinum, qui cum respectu sui objecti non sit minus essentialiter & infinite perfectus, quàm voluntas respectu sui, ex se ipso formaliter & essentialiter sufficit absq; alia virtute antecedente vel concomitante ad cognitionem omnis veri.

Probatur *secundo*: ex Scoto 4. citato q. 4. num. 3. ex cujus doctrina ibi adducta sic formo rationem: Virtus superaddita principio intelligendi & volendi non habet locum, ubi illud principium ex sua formali ratione sufficiens est ad omnem perfectum actum intelligendi & volendi: esset enim tunc virtus superflua; sed intellectus & voluntas in Deo est talis: cum sit principium intelligendi & volendi infinitum, ergo superflue ponitur virtus superaddita formaliter distincta ab intellectu & voluntate.

67 Dices: Esse formaliter infinitum in ratione principij remoti & universalis, non tamen proximi & particularis, quale principium est virtus. Respondeo negando assumptum: quia imperfectionis & limitationis est in principio universali, quod requirat aliud particulare, & sine eo non sufficiat. Unde intellectus & voluntas divina ratione suæ illimitatæ perfectionis ita sunt principia universalia intelligendi & volendi, ut absque alio principio particulari sufficiant. Quod exemplo divinæ omnipotentiæ illustrari potest: nam hæc ratione suæ infinitatis ita est universalis in causando, ut absque alia potentia seu principio particulari sufficiat ad omnem causalitatem activam. Solum est discrimen quod hæc possit in consortium admittere extra se alias causas particulares, sed istæ non perficiunt insufficientiam ejus, nec quidquam ei addunt intrinsecæ perfectionis; virtutes autem additæ intellectui & voluntati perficerent in intelligendo & volendo ipsum intellectum & voluntatem, utpote non habentes absque virtutibus superadditis omnem perfectionem ad intelligendum & volendum requisitam.

Instabis: Scotus 1. dist. 8. q. 4 & alibi sæpe agens de divinis perfectionibus docet: Ad rationem divinæ perfectionis non esse necesse, quod omnem perfectionem simpliciter sibi idẽtificet formaliter, sed solum omnem perfectionem simpliciter in tali genere perfectionis: verbi gratia, sufficit ad infinitam perfectionem voluntatis continere in se omnem perfectionem voluntatis, non tamen perfectionem intellectus aut actus intelligendi & volendi; imo implicat (ut probat Scotus) quod una perfectio formaliter sit omnis perfectio simpliciter, ergo sufficit ad infinitam perfectionem voluntatis & similiter intellectus divini includere formaliter omnem perfectionem simpliciter pertinentem ad constituendam potentiam intelligendi & volendi, licet non perfectionem pertinentem ad virtutem intellectualem & moralem. Respondeo ex eadem doctrina Scoti adducta concedendo antecedens & negando consequentiam: quia perfectio virtutis intellectualis verbi gratia est in genere intelligendi, ergo ut intellectus divinus sit infinite perfectus in intelligendo, debet ipsam formaliter continere: aliàs non includeret omnem perfectionem simpliciter in suo genere, ergo ex se habet talem perfectionem. Et idem dico de voluntate.

68 Objicies Scotum 4. dist. 46. q. 3. ubi magis inclinat in sententiam quæ ponit justitiam & misericordiam divinam esse duas virtutes formaliter ex natura rei distinctas, ergo distinguuntur etiam formaliter à voluntate divina: juxta principium artis syllogisticæ: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, & quæ sunt non eadem inter se, non sunt eadem uni tertio*: scilicet proportionata idẽtitate vel nõ idẽtitate. Et idem dicere debemus de cæteris virtutibus tã in intellectu quã in volũtate: cũ non sit minus potens voluntas ad opera misericordię & justitiæ, quàm ad opera cæterarum virtutũ, & similiter intellectus. Respondeo cum Smising & Hugo Cavello in Scholio ibi: Doctorem ibi nihil resolvere, sed disputare in utramque partem; Et ad summum solum resolvere, non repugnare prædictis virtutibus distinctionem formalem

formalem ex illo principio: quod in universum repugnat distinctio formalis inter divinas perfectiones; quod principium Scotus non admittit, sive aliunde repugnet, sive non. In primo autem sententiar. ubi ex professo disputat de distinctione attributorum, nunquam ponit exemplum inter duas virtutes intellectuales & morales, sed inter unam intellectualem & alteram moralem, quod aliàs verum est ex distinctione intellectus à voluntate. Quod observatu dignum censui ad veriorem intelligentiam Doctoris & expositionem textus præsentis.

Dices: ex ratione qua Scotus ibi disputat, colligi eandem distinctionem inter prædictas virtutes, ac inter intellectum & voluntatem, essentiam Divinam & relationes divinas ponimus communiter Scotistæ. Probatur assumptum: quia si justitia divina reddit debitũ exigentię creaturæ, & misericordia nõ reddit debitũ sed pręter illud benefacit creaturæ, ergo sicut per viã cõtradictionis probamus cũ Scoto distinctionẽ formalem inter divinã essentiam & divinas relationes, sic inter has virtutes. Respondeo: Contradictionis viã nõ sufficere ad distinguendas formalitates in Deo, nisi contradictio sumatur ab intrinseco; quando vero sumitur ab extrinseco, sufficit diversitas terminorum, ut de eadem formalitate verificentur affirmatio & negatio: sic Deus eodem simplicissimo actu vult Petrum salvare & Judam non salvare; ita pariformiter quando Deus vult uni debitum reddere, alterius misereri vel non reddere ei debitum, non sunt diversi actus vel diversæ virtutes, sed ab unico formaliter principio oriuntur. Quando autem Scotistæ probamus per viam cõtradictionis distinctionem formalẽ inter essentiã & relationes divinas, inter essentiam & principia intelligẽdi & volẽdi, & deniq; inter ipsa principia & actus secundos, sumimus cõtradictionẽ ab intrinseco, & non penes terminos extrinsecos, quòd nõ alio meliori modo videtur explicãdum quàm dicendo: quod quando definitio unius formalitatis competit alicui, cui definitio alterius competere nequit: qualiter contingit in animalitate & rationalitate, in essentia divina & Paternitate, tunc verificatio contradictoriorũ sumitur ab intrinseco, & hæc sola sufficit ad distinctionem formalem; Cum autem definitio misericordiæ & justitiæ eidem principio nempe voluntati, quia infinita in illa linea volendi, competere potest, ideo verificatio contradictoriorũ non sumeretur ab intrinseco, atque adeo neque est ratio, quod distinguantur formaliter.

69 Circa *Secundum*: Videlicet *Quænam virtutes proprie ac formaliter reperiantur in Deo?* Supposito quod virtutes in divino intellectu & voluntate non sint sub ea distinctione & multitudine, nec cum ea habitualis & accidentalis principij imperfectione, quâ virtutes sunt in creatura, adhuc tamen omnia virtutum genera percurrendo, de singulis quæri potest: utrum ab illa imperfectione, quæ aliis quibusdã principiis creatis communis est, propria ratio, quâ virtutes creatæ præcise in ratione talis virtutis cõstituuntur, abstrahi non possit tamquam perfectio pura ac simplex formaliter ponibilis in Deo? Ad cuius decisionem suppono ut certum, fidem & spem Theologicam non esse in Deo: cum illa sit principium cognitionis obscuræ; hæc principium amoris summi Boni seu Beatitudinis absentis, possibilis obtentu. Posset tamen poni non improbabiliter in Deo habitus piæ affectionis voluntatis inclinans ad credendum, quod modo non opus est disputare; cuius autem virtutis specialis esset hic habitus, potest colligi non obscure ex dicendis inferius. Similiter debet ut certum supponi, chariatem Theologicam formaliter in Deo locum habere, non modo quoad munus eius primarium, quod est inclinare ad diligendum super omnia Deum propter ipsum, sed etiam quoad munus secundarium, quod est inclinare ad diligendum cætera propter ipsum Deum. De quo ordine charitatis divinæ disputant Theologi tractatu de voluntate Dei.

Quod autem attinet ad virtutes intellectuales, quas quinario numero comprehendit Aristoteles 6. Ethicor. cap. 3. dicens: *sunt autem ea, quæ anima affirmando aut negando verum dicit, numero quinque; Hæc vero sunt Ars, Scientia, Prudentia, Sapientia, Intellectus*, Iam diximus supra n. 27. solam prudentiam habere rationem virtutis propriæ dictæ. Si ergo reliquos habitus intellectuales appellamus virtutes, hoc debet accipi largo modo,

& ſolum in quantum ſunt quædam facultates animæ operatrices Recolantur ibi dicta : Hoc præmiſſo.

70 Sit Vigeſima tertia concluſio. *Reperiuntur in Deo præfatæ virtutes intellectuales, ſi amoveantur imperfectiones, cum quibus exiſtunt in creaturis.* Concluſio magis eget explicatione quàm probatione. Eſt autem *Ars* virtus inclinans ad veram cognitionem factibilium, ſeu eorum quæ fiunt per actionem tranſeuntem. *Prudentia* ad veram cognitionem agibilium : ideſt actuum immanentium & ad mores pertinentium. *Scientia* ad veram ſpeculationem eorum quæ non poſſunt aliter ſe habere, ſeu neceſſariorum & habentium æternam veritatem, ideſt per cauſas neceſſarias. *Sapientia* ſimiliter ad ſpeculationem neceſſariorum per cauſas neceſſarias, verùm per cauſas primas atque ſupremas. *Intellectus* ad veram cognitionem ipſarum cauſarum ſeu principiorum quæ quidem nullam involuunt imperfectionem in ſuo præciſo & formali conceptu: nam ſi ab eis amoveamus rationem habitus & accidentis, item dependentiam à diſcurſu & limitationem ad ſpeciale objectum, nulla reſtat imperfectio, quę ad præciſum illarum conceptum pertinere poſſit, ergo nulla obſtat ratio, quominus in Deo eſſe dicamus.

Dices : Prudentia & Ars ex Ariſtotele 6. Ethicor. 4. verſantur circa ea quæ aliter ſe habere poſſunt nempe circa ſingularia, de quibus non videtur certa notitia haberi poſſe, ſicut nec ipſa habent certam ac ſtabilem veritatem. Unde D. Thomas 1.2.q.57.art.4. *ad ſecundum* docet, artem eſſe in parte opinativa animæ, ideſt in anima ut eſt capax opinionis & conjecturalis notitiæ, ergo hujuſmodi virtutes non debent poni in Deo. Reſpondeo, tam Ariſtotelē quam D. Thomam debere intelligi de Prudentia & Arte limitatis ad certum objectum, & ab aliis virtutibus intellectualibus diſtinctis ; Prudentia autem & ars in Deo non ſunt limitatæ ad certum objectum, nec ab aliis virtutibus intellectualibus diſtinctæ ut conſtat ex dictis ſupra : nam virtus intellectualis divina ratione ſui primi objecti ſuæque infinitatis formaliter & eſſentialiter eſt comprehenſiva omnis veri, atque adeo tam veri agibilis quàm factibilis, tam ſpeculativi quàm practici, tam univerſalis quā particularis, omnium que principiorum talis veri, quod à principiis pendere poteſt. Eſt igitur formaliter & eſſentialiter in Deo non ſolum Prudentia & Ars, ſed etiam quæcumque alia virtus intellectualis non involuens imperfectionem.

Vel Reſpondeo *ſecundo* : Philoſophum debere intelligi de prudentia & Arte quatenus utens eſt, nō quatenus docens : nam licet artifex verbi gratia Pictor in exercitio verſetur circa ſingularia & mutabilia, novit tamen per artis regulas factibiliū rationes univerſales, ex quibus de ſingulis etiam judicat : quēadmodum non obſtante quod ſcientia dicatur eſſe de univerſalibus, tamen per ſcientiam de homine verbi gratia non tantum concludimus hominem eſſe riſibilem, ſed etiam Socratem eſſe riſibilem. Unde Prudentiam & Artem verſari etiam circa univerſalia docuerunt Ariſtoteles 1. Metaphyſicæ cap. 1. & 1. Rethoricor. ad Theodectem cap. 2. & 6 Ethicor. cap. 7. & 8. Et D. Thomas 6. Ethicor. lect. 3 & 2.2. q.47.art.3. & 15. In quo ſenſu plures Doctores nō diſtinguunt ipſas à ſcientia practica & factiva. De quo alibi.

71 Eſt tamen ulterius advertendum circa virtutem Prudentiæ : quod ex tribus actibus vel partibus potentialibus illius, quas 6. Ethicor. cap. 9. enumerat Ariſtoteles videlicet *Eubuliā*, quæ recte conſultat & inquirit. *Syneſim*, quæ judicat de inventis per conſultationem, ex lege ſeu ex communibus morum legibus. Et *Gnomen* quæ aliqua excipit ab illis regulis per dictamen rationis altioris. Sola ſyneſis & Gnomē ſunt formaliter in Deo : nam iudicare de agibilibus ſecundum regulas communes, quod ad Syneſim pertinet & quædam ex altiori motivo à communibus regulis excipere, quod ſpectat ad Gnomen, nullam involuit imperfectionem, ut de ſe patet ; Conſultare autem & inquirere de eligendis, quod attinet ad Eubuliam, dicit imperfectionē. Ob quod Philoſophus 3. Ethicor. 3. dicit : *Eum qui conſultat, videri quærere & reſolvere.* In qua quidem inquiſitione oportet tarde procedere, quod Deo repugnat. Poteſt tamē dici eſſe in Deo conſilium non conſiſtens in inquiſitione rei dubiæ, ſed quatenus eſt certa ratio ſeu cognitio rerum agendarum, ad quam conſiliantes inquirendo perveniunt. Et in hac

lata

lata acceptione admittit in Deo consilium D. Thomas propter scripturas, quæ sæpe indicant divinum consilium : ut ad Ephesios 1. *Operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.*

Rursus ex partibus subjectivis Prudentiæ, quæ sunt *Monastica* disponens actiones ad privatum operantis bonum pertinentes. *Æconomica* disponens regimen Familiæ. *Politica* gubernationem Reipublicæ. Et *Nomothetica* legum lationem respiciens, licet eodem 6. Ethicor. c. 8. doceat Philosophus *Monasticam* esse præcipuam Prudentiæ speciem, hoc tamen dicit respectu nostri : nam abstrahendo à nobis seu à determinato subjecto, certum est ex objecto Prudentiam primariam simpliciter esse gubernatricem quæ in Æconomicam Politicã & Nomotheticã distribuitur : spectat namq; bonum commune, quod præstat bono privato, circa quod versatur Monastica, quæ talis non est in Deo : siquidem imperfectionem indicat in taliter disponente, bene tamen Gubernatrix, quæ perfectionem sine imperfectione arguit. Si autem in nobis requiritur Monastica ut præcipua & necessario præcedens gubernatricem, ideo est quia nisi quis sit bene ordinatus ad se, nec etiam potest esse bene ordinatus ad bonum commune ; Deus autem ut sit bene ordinatus ad se ipsum & simpliciter bonus, non indiget Monastica prudentia, Et consequenter nec ea indiget ad regimen creaturæ : sed gubernatricem Prudentiam simpliciter ex objecto præstantiorem sine Monastica habet.

Denique ex partibus integrantibus Prudentiæ, quas 6. Ethicor. cap. 9. 10. & 11. enumerat Aristoteles solum ponimus in Deo prudentiam futurorum, Intelligentiam præsentium, circunspectionem circumstantiarum, & cautionem vitandorum, quæ nullam imperfectionem involvunt. Unde proprie & formaliter reperiuntur in Deo ; reliquæ vero partes, quales sunt per rationem discurrere, per memoriã cognoscere quæ cognitionem memorativam præcesserunt, per docilitatem prompte discere, & per solertiam medium ad finem aptum inquirendo & conjectando facile invenire, imperfectionem intellectus supponunt, atque adeo non sunt ponibiles in Deo. Et per hæc manet sufficienter explicata & probata nostra Conclusio, quæ de virtutibus intellectualibus in Deo sine imperfectione ponibilibus procedit.

72 Quantum ad virtutes morales Thomistę juxta sua principia, ideo negant Fortitudinem & Temperantiam in Deo : quia hujusmodi virtutes sunt in appetitu sensitivo, vel si in voluntate aliqui eas ponunt, ideo est ne voluntas per naturalem sympathiam sequuta inordinatum motum appetitus sensitivi irascibilis & concupiscibilis deviet à recta ratione, quod nullatenus habet locum in Deo, & propter eamdem rationem negant etiam virtutes istas in Angelis. Sed hanc rationem dubiam & incertam iudicat Scot. 3. dist. 33. ubi licet nihil resolvat, sed solum varias solutiones proponat, In prima dicit: In Angelis ac in Deo cõcedi posse rationem Fortitudinis & temperantiæ, non quatenus versantur circa passiones appetitus sensitivi ipsi Angelo aut Deo inexistentes, sed circa tales passiones in universali ostensas per intellectum, ita ut Angelus aut Deus velint ordinate móderationem talium passionum in subjecto capaci, videlicet in nobis. Pro cuius confirmatione sic formo rationem : Certum est, Deum & Angelos velle, nos temperate & fortiter vivere, nec circa delectabilia & terribilia excedere aut deficere ; sed talis volitio, quæ sine dubio honesta est & virtuosa, non est alterius virtutis, quam Fortitudinis & Temperantiæ, ergo ratio hujusmodi virtutum reperibilis est in Deo nisi adsit ulterior ratio repugnans (Et idem dicendum est cum proportione de virtute Pœnitentię.) Probatur minor: quia si alterius esset maxime charitatis, cujus tamen non videtur esse : cum ejus motivun sit bonum divinum volitum propter se, in eo autem quod Deus velit, me fortiter & temperate vivere, videtur in me velle tale bonum propter ipsius boni propriam honestatem, erit ergo in ipso talis volitio fortitudinis & temperantiæ. Bene verum est, non posse Deo competere tales virtutes quoad præcipuos actus earum videlicet quoad dolere de peccatis à se commissis, quoad velle mediocritatem in cibo ac potu &c. sed non ob hoc negandæ sunt quoad aliquos : ut constat in exemplis allatis.

Et si Objicias, has virtutes non quomodocumque inclinare ad volen-

dum

dum medium in paſſionibus, ſed ad illud volendum in proprio ſubjecto, ob quod hæ virtutes dicuntur, quempiam reddere bene ordinatum ad ſe ipſum, ad diſtinctionem juſtitiæ quæ ordinat ad alterum juxta dicta ſuperius à n.48 Reſpondet Scotus, per *mihi & tibi* non variari rationem formalem virtutis, ſed hoc eſſe materiale: nam per hoc quod mihi & tibi inſit honeſtum, non variatur ratio formalis honeſtatis: nam bonum temperantiæ in me & in te eſt eiuſdem ſpeciei, ergo nec per hoc quod virtus inclinet ad volendum proprio ſubjecto vel alteri honeſtum, variatur formalis ratio virtutis. Quod & Confirmabitur amplius infra, dum de ſubjectis virtutis ſpei agamus. Iſtæ rationes reddunt aliqualiter probabilem ſententiam, quæ ponit fortitudinem & temperantiam in Deo & in Angelis. In Beatis autem & in Chriſto Domino & in ſtatu Innocẽtię ponũt expreſſe eas Alenſis, Marſilius Gabriel. D. Bonaventura & D. Thomas, ex quo poſsũt redargui Thomiſtę: nam in his ſubjectis ſunt paſſiones circa quas verſentur fortitudo & Temperantia ergo etiam deberent ipſas ponere in Deo & in Angelis.

73 Dices cum Caietano, Medina, Valentia & aliis: ſi ad temperantiam verbi gratia ſufficeret velle medium in delectationibus in ſe vel in altero, ſequeretur, matrem intemperanter viventem, modò velit filiam temperate vivere, habere virtutem temperantiæ, quod eſt abſurdum dicere: quia ſic quiſque vitioſus eſſet virtuoſus volendo bonum virtutis in aliis. Reſpondeo negando ſequelam: nam mater intemperata, etſi velit bonum temperantiæ in filia, non tamen vult propter ipſum ſed ut bonum filiæ eſt, qui affectus, ſi eſt virtutis alicujus, amicitiæ eſt, non temperantiæ; aut propter aliquod bonum utile aut commodum vel delectabile ipſi matri, & ſic non eſt opus ullius virtutis, ſed amor mere naturalis aut pertinens ad naturalem charitatem erga ſe ipſam. Probo aſſumptum: nam ſi vellet bonum temperantiæ propter ipſum, neceſſario (quoad ſpecificationem actus) vellet illud in quocumque ſubjecto capaci; non autem vult illud in quocumque ſubjecto capaci, quia non in ſe ipſa, ergo &c.

74 Sit ergo vigeſima quarta concluſio. *Reperiuntur in Deo virtutes morales, quarum ratio formalis, prout per virtutem moralem ut ſic intelligitur, nullatenus dicenda eſt repugnare Deo.* Eſt communior inter Theologos contra noſtrũ Smiſing. de Deo uno tr. 3. diſp. 4. à q. 3. qui copioſe & erudite ut ſolet hanc difficultatẽ pertractat. Probatur, quia ſi non eſſet ponibilis virtus moralis in Deo, maxime quia repugnaret ipſi aliquid velle niſi propter ipſum. Et eo ipſo quod ſic omnia vellet, nullatenus exerceret actum virtutis moralis; ſed hoc non obſtat quominus poſſit exercere tales actus, ergo nõ adeſt ratio ad nẽgandas virtutes morales in Deo. Probatur minor: quia in objecto virtutis moralis duplex honeſtas reperitur, & honeſtas eſsẽtialis ac quiditativa ipſius virtutis, & altera quaſi proprietas ejus nẽpe referibilitas ipſius in Deum, quatenus bonitas ipſius eſt placens Deo, & cedens in honorem & laudem ejus; atqui nihil impedit, quominus Deus velit illud objectum propter utramque honeſtatem; Et ſi hoc faceret, verificaretur, quod vellet illud objectum formaliter propter ſemetipſum, cum quo tamen vellet ipſum etiã propter honeſtatem virtutis moralis, ergo non obſtante quòd Deus debeat velle omnia propter ſemetipſum, non ſequitur quin exerceat actum virtutis moralis.

75 Dices: hoc argumentum vel confundit actum charitatis divinæ cum actu cuiuſlibet virtutis moralis, vel non ſatis probat concluſionem. Primum nõ eſt dicendum, ergo ſecundum. Probatur aſſumptum quoad ſecundum partem: quia volitio divina prout terminata ad primam honeſtatem propter ipſam, quæ eſt propria virtutis moralis, argueret imperfectionem in Deo: nam ex tractatu de voluntate Dei: omnia quæ Deus vult ad extra, vult primo & immediate propter ſe ipſum. Reſpondeo: verum eſſe, non poſſe unicum actum habere duplex primum motivũ: aliàs non poſſemus ex diverſis primis motivis virtutes diſtinguere. Propterea ibi in caſu argumẽti eſt duplex actus, alter virtutis moralis, alter charitatis, ſed unus habet ſe elicitive, alter vero imperative, qui eſt virtutis moralis, elicitive, qui autem charitatis, imperative: ſicut cum quis temperate vivit ad ſatisfaciendum pro ſuis peccatis; vel cum quis debita reddit ad vitandas lites, ubi virtus pœnitentiæ imperat actũ

tempe

temperantiæ, & virtus charitatis ſeu amicitiæ actum juſtitiæ. Poſſet etiam eſſe in caſu argumenti unicus actus, quando ſcilicet Deus vellet honeſtatem virtutis moralis, non propter ipſam (ut docuit Ariſtoteles 6. Ethicor. 4. requiri ad rationem formalem virtutis moralis) ſed ſolum propter ſe ipſum & tunc ſolum exerceret actum charitatis.

Ad probationem antecedentis, ubi dicitur: omnia quæ Deus ad extra vult, neceſſario velle propter ſemetipſum *primo & immediate*. Reſpondeo negando doctrinam adductam ex tractatu de voluntate Dei: quia non repugnat quod aliquis actus voluntatis divinæ formaliter & elicitive conſideratus feratur in alia bona extra ſe: nam cum objectum talis actus ſit propter ſe volibile, nihil obſtat quominus voluntas divina aliquo modo velit ipſum propter ſe: licet enim videatur perfectius velle ipſum propter Deum, quàm propter ſe ipſum, tamen hoc non tollit, quin ſit perfectum velle ipſum propter ſe, ſed arguit, quod Deus velit etiam ipſum propter ſe ipſum. Et probatur à ſimili ex ſententia ſatis probabili, quam multi admittunt tractatu de ſcientia Dei: quia ſicut licet quãvis perfectius cognoſcit Deus creaturas in ſe ipſo, quàm in ipſiſmet creaturis, hoc tamen non impedit, quominus Deus cognoſcat eas in ſe ipſis, ſed bene arguit, quod Deus eas etiam in ſemetipſo cognoſcat. Ita omnino in caſu noſtro dicendum eſt. Et univerſaliter loquendo quotieſcumque ſunt duæ perfectiones inæquales compoſſibiles, quarum minus perfecta non involuit ullam aliam imperfectionem quam negativam, quod ſcilicet ſit minus perfecta quam altera, eſt perfectionis habere utramque (imo majoris: ut probari poſſet hoc exemplo: quia magis meretur cæteris paribus, qui exercet actum virtutis moralis propter Deum elicitive à virtute temperantiæ verbi gratia & imperative à charitate, quàm qui præciſe propter Deum illam honeſtatem temperantiæ vellet: nam in illo eſt duplex actus meritorius, unus elicitus à charitate, quo imperat alter in ſtatu gratiæ elicitus à virtute morali, in iſto vero præciſe eſt actus charitatis) ſed ſic eſt quod in volitione Dei, quâ apparet honeſtatem juſtitiæ verbi gratia propter ipſammet, non eſt ulla alia imperfectio quàm quod ſit minus perfecta ex ratione ſua formali, quàm volitio quâ vellet illam honeſtatẽ propter ſemetipſum, ideſt quatenus eſt placens ipſimet Deo, ergo eſt perfectionis utramque ponere in ipſo. Et Confirmari poteſt ex ſententia probabili conſtituente propriam & formalem rationem amicitiæ inter Deum & creaturas, ubi ſpecificativum talis virtutis non poteſt non eſſe honeſtas creaturæ volita propter ſe ipſam.

Dices: ex hoc ſequeretur, voluntatem divinam moveri à bonitate ſeu honeſtate creata, quod magnam imperfectionem arguit in divina voluntate. Reſpondeo: quod in ſenſu in quo creaturæ exercent munus motivi reſpectu intellectus divini, quando in ſe ipſis cognoſcuntur, ultra quod in eſſentia ſeu in verbo cognoſcuntur à Deo; in eodem etiam honeſtas creata virtutis moralis volita propter ſe ipſam exercet munus motivi reſpectu voluntatis divinæ, motivi ſcilicet ſecundarij & ſubordinati primario, ſicut & etiam exercet munus terminativi ſecundarij. Nec video, quam imperfectionem arguat in Deo, quod honeſtas creata ſit motivum volitionis divinæ cum præfata limitatione *ſecundarij & ſubordinati*: præcipuè cum hæc motio ſit in genere intentionali, non in genere phyſico; ſed de his ſatis quoad præſens.

Ex his habes: quod quotieſcumque aliqua virtus Deo tribuitur aut à ſcriptura aut à Patribus. Hoc intelligendũ ſit de virtute tali in propria ſignificatione, niſi ex ratione particulari talis virtutis involueret talẽ imperfectionẽ, ob quã nõ poſſet poni in Deo: ſi enim talẽ involueret, illa loca, quibus ſignificaretur, eam in Deo reperiri, intelligi deberent de tali virtute non formaliter accepta, ſed materialiter aut æquivalẽter. De ſingulis autẽ diſputare in particulari, pertinet ad ſpeciales tractatus ut de amicitia inter Deum & homines ad tractatũ de Charitate; de Pœnitẽtia ad ſuum tractatũ. De fortitudine ac temperantia jam diximus. De Iuſtitia eſt ſpecialis difficultas, de qua conſulẽdus noſter Theodorus Smiſing. loco citato ſupra. Suarez in opuſculis diſp. de Iuſtitia Dei, & noviſſime Ioannes Põcius in curſu Theologico diſp. 6. q. 5. ſufficiant dicta pro noſtro inſtituto.

De Subjectis virtutis fidei.

NOn diſputabimus hîc de ſubjecto proximo virtutis fidei : eſt enim certum, eſſe potentiam intellectivam, quod conſtat ex eo quod ſit habitus operativus. Erit ergo diſputatio de ſubjecto totali ſeu de habentibus virtutem fidei. *Qui ſint ?* Et primo de Angelis & Primis Parentibus. Ad quod ſuppono ex tractat. de Angelis, probabile eſſe in ſententia Scoti, Angelos non fuiſſe creatos in gratia, ſed ſe ipſos diſpoſuiſſe ex gratia Dei ad illam conſequendam; & ea conſequutâ aliqui perſeveraverunt & conſequuti fuerunt gloriam, alij peccaverunt & ad æternas pœnas deſtinati ſunt. Difficultas erit : utrum Angeli in illa duratione, quâ fuerunt viatores, habuerint fidem ? Et Idem inquiritur de primis Parentibus in ſtatu Innocentiæ ? In quo, ſive creati fuerint in gratia, ſive ad illam ſe diſpoſuerint (utrumque enim probabile eſt in Scoto) bene datur locus quæſtioni.

Non habuiſſe Angelos rigoroſam & propriam fidem, ſed alienam cognitionem ſupernaturalem & altiorem fide, Affirmant Durandus, Alexander Alenſis & D. Bonaventura. Item Hugo de ſancto victore 1. de Sacramentis parte 6. cap. 14. dicit : primum Parentem non habuiſſe fidem, ſed altiorem cognitionem. Quod idem de primo Parente ante lapſum docent Richardus & Gabriel. Hanc ſententiam immerito cenſurâ graviori notant aliqui Doctores, quos vide apud Lugo tom. de fide diſp. 17. ſect. 1. quia non eſt locus ſcripturę expreſſus pro oppoſita ſententia : verba enim illa generalia Pauli : Ad Hæb. 11. *Accedentẽ ad Deũ oportet primũ credere*, explicari poſſunt nõ incongrue de hominibus, Itẽ & de hominibus poſt lapſum. Nec obſtat, ſi Objicies, quod Angeli habuerunt ſpem, ergo & fidem : Habuerunt enim omnes virtutes : juxta quod intelligunt Patres illud Eccleſiaſtic. 50. *Omnis lapis pretioſus operimentum eius.* Reſponderi enim poteſt : quod pro fide habuerunt ſcientiam abſtractivam, ſicut Chriſtus Dominus infuſam, quæ ſufficit ad ſpem, & ut recte intelligantur Patres

76 Sit Vigeſima quinta concluſio : *In Angelis viatoribus & primis Parentibus fuit virtus fidei.* Eſt communis quoad utramque partem & conformis Scoto 3. diſt. 25 num. 2. Probatur, quia in ijs, in quibus auctoritatem aut rationẽ contrariã habẽt, debemus eodẽ modo Philoſophari de Angeli ac Hominis ſanctificatione : nam eadem, imo major ratio adeſt, ut Angeli per fidem ſe diſponerent, & mererentur ſuam Beatitudinem : nimirum ut Angelus qui pati non poterat in corpore, ſed ſola obſequia mentalia & ſpiritualia Deo poterat exhibere, captivaret intellectum in obſequium ſui Creatoris, & propter Dei auctoritatem crederet, quæ nec videbat nec ſciebat, ergo cum magis conſentanea ſit ad meritum cognitio obſcura qualis eſt fidei, quã cognitio abſtractiva aut quælibet alia, talis ponenda eſt in Angelis. Et eſt ulterior ratio congruentiæ : quia cum Angelus & homo ad eamdem Beatitudinem prædeſtinati fuerunt, conſequens eſt ut per eadem media tam ex parte intellectus quàm voluntatis fuerint ordinati : nam ut dicit Fulgentius lib. 2. ad Traſimundum cap. 3. *Vna gratia in Homine & Angelo operata eſt, in illo ut ſurgeret, in hoc, ne caderet*, ergo decebat Angelum mereri non ſolum per amorem, ſed etiam per fidem captivando intellectum ſuum in obſequium Dei.

Sed Objicies : Angelum habuiſſe evidentiam in atteſtante : hoc eſt, cognovit evidenter revelationem illam eſſe ex Deo, ergo cognovit etiam evidenter myſterium revelatum eſſe verum, ergo non per fidem, conſequentia eſt certa : ex dictis ſupra quæſt. 11. à num. 18. Nec ſufficit, ſi Reſpondeatur : Angelos omnes præter ſupremum accepiſſe revelationem immediate non à Deo ſed ab Angelis ſuperioribus, & de quorum veracitate poterant dubitare : hoc enim non ſufficit : quia ſemper reſtat eadẽ difficultas de Angelo ſupremo immediate illuminato à Deo. Reſpondeo ergo : Angelũ ſupremũ non habuiſſe evidentiã in atteſtante de revelatione Dei (nam potuit formidare, ne forte daretur aliqua creatura ſuperior ſibi ignota, quam Deus tunc illi occultabat, & cui permittebat ob aliquos fines eum decipere : quod quidẽ fieri potuit impediente Deo, ne Angelus cognoſceret ſupernaturalitatẽ revelationis & quidditatẽ illius, ex quo poterat aliquo modo formidare :

An

Aneſſet à Deo vel abalio ſed obſcurè credidiſſe illã eſſe irevelationem Dei. Ad quod credendũ habuit motiva maxima, quæ licet non oſtẽderent evidẽter veritatẽ revelationis, oſtendebant evidentiſſime credibilitatem ejus.

Dices: Angelus cognovit intuitive entitatem ipſius revelationis, imo & entitatem ipſius actus fidei, ergo cognovit evidenter eſſe à Deo: nam de eſſentia actus fidei eſt infallibilitas & certitudo. Reſpondeo: Potuiſſe Angelum cognoſcere entitatem revelationis vel actus fidei in ſe ipſâ, non tamen ea diſtinctione, quæ exigitur ut cognoſceret ejus ſupernaturalitatem aut infallibilitatem intrinſecam: ſicut homo experitur & cognoſcit actum, quo credit vel amat Deum, & tamen non percipit ejus ſupernaturalitatem.

Inſtabis: eo ipſo ſciret Angelus evidenter illum actum eſſe ſupernaturalem: quia ſciebat evidenter ſe poſſe cognoſcere diſtincte naturalitatem, ſi eſſet in actu. Reſpondeo: Dæmonem etiam poſſe cognoſcere ſubſiſtentiam humanam, quando exiſtit, tamen licet eam non videret in Chriſto Domino, non ideo cognovit evidenter myſterium Incarnationis, ſed dubitavit, an eſſet ibi ſubſiſtentia humana ſibi occultata propter aliquem finem: ſic etiam Angelus circa revelationem potuit ſaltem imprudenter dubitare, an eſſet naturalis & occulta ſibi, Deo id permittente ob aliquem finem. In hoc nulla apparet ratio repugnantiæ.

Circa objecta, quæ Adamus in ſtatu innocentiæ credidit, cõveniunt Theologi, credidiſſe explicite omnia myſteria ad divinitatem, & etiam ad ſanctificationẽ & beatitudinem ſpectantia, quæ nos credimus. Eſt tamen difficultas an crediderit explicite Incarnationem? Circa quam dicendum eſt: quod in illo ſtatu non habuit fidem Chriſti ut Redemptoris, ſed tantum ut conſũmatoris gloriæ: aliàs cognoviſſet ſuum peccatum futurum, ex quo ipſi nimia iniiceretur triſtitia, quæ adeo felicem ſtatum nullatenus deceret. Quod ſi Inquiras: quando habuit fidem Incarnationis, an in primo inſtanti ſuæ creationis: ut docet Suarez 3. p. q. 1 art. 3. & Conink de fide diſp. 17. An vero quando habuit illum ſomnum, cujus fit mentio Geneſ. 2. at tradunt Vaſquez Torres & Gaſpar Hurtadus cap. 7. difficult. 1. Reſpondeo: quod ſi Adam diſpoſuit ſe ad ſuam juſtificationem, habuit etiam ante ſomnum fidem Chriſti, à quo ejus juſtificatio pendebat; ſi vero creatus fuit in gratia, licet cum ipſa habuiſſet habitum infuſum fidei, tamen non habuit actum, uſque dum dixit: *Hoc nunc os ex oſſibus meis & caro de carne mea*, Super quæ verba Paulus dixit: *Ego autem dico: In Chriſto & Eccleſia*, quaſi ſi Adam inſinuaſſet myſterium Incarnationis Chriſti; Ex cujus latere, tamquam Eva ex latere Adami, oriunda erat Eccleſia, cum qua tamquam ſponſus cum ſponſa copulabatur.

77 Vigeſima ſexta concluſio. *In Beatis non eſt virtus fidei.* Eſt communis inter Theologos. Qui fere omnes docent, in Beatis ſive hominibus ſive Angelis non eſſe actum fidei circa Deum. Primo quia repugnat Deum clare videri, ſicut videtur à Beatis, & ſimul obſcure cognoſci, ſicut cognoſcitur per actum virtutis fidei. *Secundo*, quia actus fidei nullo modo decet Beatos: ut indicatur 1. ad Corinth. 13. illis verbis: *Cum venerit quod perfectum eſt* (ideſt clara viſio Dei) *evacuabitur quod ex parte eſt* (ideſt obſcura cognitio.) Item & illis verbis: *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate tunc autem facie ad faciem* Et 2. ad Corinth. 5. *Dum ſumus in corpore, peregrinamur à Domino: ambulamus enim per fidem & non per ſpeciem.* Rurſum nec habitum virtutis fidei eſſe in Beatis, certum eſt nam cum impoſſibilis ſit in ipſis ejus actus, nec habitus eſt ponendus: cum ſuperfluat.

Objicies tamen *primo*, Tertulianum lib. de Patientia cap. 12. & Irenæum lib. 2. contra hæreſes cap. 47. in illud Pauli 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manet fides, ſpes & Charitas*, ubi indicant, in patria etiam manere fidem & ſpem. Et Confirmatur: quia in Patria manet pia affectio ad credendum, ergo & fides. Reſpondeo cum Valentia & Gaſpare Hurtado cap. 7. difficult. 3. Patres ſolum velle, manere cognitionem ſimilem fidei, & adhæſionem firmam ſimilem ſpei. Reſponderi etiam poteſt ſatis probabiliter iuxta mox dicenda, manere fidem circa alia objecta, quæ neque in verbo neque aliunde videntur. Et juxta hanc doctrinam Reſpondetur ad Confirmationem; vel etiam quod poteſt eſſe pia affectio conditionata.

Objicies *ſecundo*: In Beatis manent virtutes morales: ut conſtat ex dictis ſupra n.72. Item & Pœnitentia ſecundum Scotum 4. diſt.14. q.2.n.19.in fine; ſed actus pœnitentię eſt ibi impoſſibilis: cum ibi non ſit peccatum, ergo ſimiliter manebit habitus fidei, quamvis impoſſibilis ſit actus. Reſpondeo: quòd actus pœnitentiæ non eſt ibi impoſſibilis nam materia ſeu objectum ejus eſt peccatum proprium vel alienum; & idem probabiliter inſinuavimus ibidem de virtutibus moralibus: quia non ſolum eſt actus temperantiæ temperate vivere, ſed etiam velle, alios temperate vivere. Propter quod ibidem probabiliter diximus cum Scoto 3.diſt.33.n.16.eſſe in Angelis virtutes morales; at vero actus fidei dicit imperfectionem omnino incongruam Beato, & ſic non datur habitus fidei in ipſo, quia ſuperfluus, & in Beatis non ponitur habitus operativus ad ſolum decorem & pulchritudinem: ut docet Scotus 3.diſt.31.n.2. & diſt.49. quæſt.11.num.9.

78 Sed Reſtat difficultas: *An de facto detur actus virtutis fidei in Beatis circa alia objecta præter Deum, quæ nec in verbo nec aliunde perfecte vident?* Pro reſponſione Nota ex Scoto 3.diſt. 31. n.10.triplex genus objectorum poſſe diſtingui: nam alia ſunt quæ per ſe pertinent ad Beatitudinem de facto, ut divina eſſentia quatenus eſt in tribus perſonis & ornata ſuis attributis, alia vero quæ tantum pertinent concomitanter: ut Incarnatum verbum, quod Chriſtus fuerit conceptus ex Virgine, Paſſus in cruce &c. Et tandẽ alia ſunt quæ neque per ſe neq; concomitanter pertinent ad Beatitudinẽ, ſed omnino ſunt extra ipſam, ut plures hiſtoriæ verbi gratia quod Mardochæus fuerit honoratus à Rege Babylonis, quod Aman fuerit ſuſpenſus &c. Reſpondeo ergo: quod licet in Beatis non maneat virtus fidei de duplici priori genere objectorum. Eſt tamen valde probabile, quod maneat fides de tertio. Sic Scotus ibidem. Et probatur *primo* ex Patribus nuper adductis Tertulliano & Irenęo, quorum verba congruentius in hoc ſenſu explicantur. Sed præcipue probatur ex Auguſtino, quem adducit Scotus diſt.31.citata num.1. nam lib.83.quæſt. q.48. hæc habet verba: *Quædam ſunt credibilia, quæ nunquam ſciuntur, ſed tantum creduntur ſicut hiſtoriæ*, ergo ſi nunquam ſciuntur, etiã in ſtatu Beatitudinis ſolum creduntur. Probatur *ſecundo*, quia fides & viſio ſolum ſe excludunt ad invicem circa idem objectum; ſed ad objectum Beatitudinis ſolum eſt congruum ſpectare de facto, ea quæ ſunt per ſe objectum Beatitudinis & ea quæ ſunt concomitanter: ut pote quia fuerunt vel principaliora objecta, vel media neceſſaria noſtrę fidei expreſſę prout cõducentis diſpoſitive ad noſtrã juſtificationem, ergo reliqua objecta quæ tantum ſunt quædam hiſtoriæ & nullam ex his cõgruentiis habent, non videntur, ſed tantum creduntur. Tertio probatur, quia non derogat ſtatui Beatitudinis, quòd in eo ſit aliqua fides, ergo non eſt fundamentum quare negetur. Probatur antecedens à paritate: quia non derogat ſtatui comprehenſoris ſtatus viatoris: nam Chriſtus Dominus ita perfecte fuit in hac vita comprehenſor ſicut Beati in alia, & tamen ſimul fuit viator, ergo neque derogat ſtatui Beatitudinis quod circa aliqua objecta ſit in eo virtus fidei: non enim eſt major ratio unius quam alterius.

Dices. Non repugnat, quod Beatus habeat viſionẽ vel ſcientiam abſtractivam de illis hiſtoriis, ergo non eſt ponenda in ipſis virtus fidei. Reſpondeo *primo*: quod etiam non repugnat habere fidem de illis; nec obſtat P. Lugo diſp.17.ſect.3.num.28.dicens, omnes Beatos habere evidentiam, quod Deus revelaverit talia objecta; cum evidentia autem revelationis repugnat virtus fidei de eodem objecto ex dictis ſupra quæſt.11. à num. 18. ergo repugnat in Beatis virtus fidei circa illa. Non inquam obſtat: quia nec ratione aut auctoritate illâ hoc probat, & ſicut voluntariè aſſeritur, ita faciliter negatur. Si ergo non repugnat, Beatos habere hujuſmodi virtutem fidei, ſimiliter argumentari poſſumus, ergo non eſt ponenda ſcientia abſtractiva. Reſpondeo *ſecundo*: quod hoc non tam oritur ex non repugnantia, quàm ex congruentia, ſecundum quam judicamus, ea quæ non videmus, nec per ſcripturam ſcimus, & inſuper nec ex dictis ſanctorum Patrum. Imo Patres adducti & præcipue Auguſtinus, ut videmus, affirmant noſtram ſententiam. Et eſt ulterior congruentia pro nobis: quia ſicut fides explicita hiſtoriarũ nõ eſt neceſſaria neceſſitate

ceſſitate medij vel aliquo modo prærequiſita ut concomitanter neceſſaria ad ſalutem, ita earum viſio non eſt neceſſaria ad Beatitudinem etiam aliquo modo concomitanter. Et inſuper. In hac re quòd deficiat congruentia ad aſſerendum quod etiam hiſtoriarum detur viſio, eſt congruentia ad non aſſerendum, & conſequenter ad aſſerendum quod ſolum detur Fides.

Ex dictis ſequitur: Sicut probabile eſt dari de facto in beatis actum virtutis fidei infuſæ, dari etiã habitum, quo poſſint connaturaliter elicere tales actus. Nec obſtat, ſi dicas: videri beatum ſecundũ hunc habitum & actum eſſe in via & ambulare per fidem: non obſtat, quia cum per viſionem & fruitionem beatam jam acceſſerit ad terminum ſibi à Deo præfixum neq; expectet conſequutionem alterius, non eſt dicendus viator & ambulare in ordine ad aliquid propter ejus merita conſequẽdum: ſine meritis enim non eſt in via.

In animab. Purgatorij omnes Theologi ſupponunt communiter, perſeverare habitum virtutis fidei: quia cum non pervenerint ad ſtatũ beatitudinis, & aliàs habeant habitum ſupernaturalem virtutis ſpei, & ſint in gratia Dei, neceſſario etiam debent habere habitũ virtutis fidei ſupernaturalem, quo credãt, ut poſſit voluntas ſperare & amare.

Circa damnatos ſuppono, quì in via non habuerunt virtutẽ fidei, vel illã in fine vitæ amiſerunt, modò in inferno non habere illam. Et ita difficultas ſolũ eſt de illis qui in via fidem habuerunt.

79 Vigeſima ſeptima concluſio: *In damnatis non eſt virtus Fidei*: Et intelligitur de omnibus damnatis ſive Angelis ſive hominibus, tam de virtute fidei quoad actum, quam quoad habitum. Eſt communis inter auctores & congruit menti SS. PP. primo Auguſtini 9. de civitate Dei cap 21. ubi ait: Dæmones non cognoviſſe Chriſtum per lumen, quod illuminat Fideles, ſed per alia divinæ virtutis effecta ſigna occultiſſima, &c. Item D. Dionyſij de divin. nominib. c. 4. ubi docet: Dæmones carere omnibus donis tam ſecundum habitum quàm ſecundum operationem. Probatur ratione: quia virtus fidei ſupernaturalis eſt pars juſtificationis, & datur ut ſit fundamentum ſpei & radix aliorum donorum, ergo cum ibi non ſit virtus ſpei vel alia dona, ergo nec virtus Fidei.

80 Contrariam ſententiam tenet Durandus & citari ſolent pro ea Magiſter. Alex. Alenſ. & Salmeron. diſput. 3. in Epiſt. Iacobi. Pro quibus objicies *primo*: Dæmones & damnati qui non habuerunt actum infidelitatis, non amittunt virtutem Fidei infuſæ per aliud peccatum diſtinctum ab infidelitate; Neque etiam perdunt ratione ſtatus, quia hic nullam habet repugnantiam cum fide, & veriſimile eſt quod Dæmones non peccaverunt peccato infidelitatis ſed ſuperbiæ vel invidiæ. Et idem eſt de pluribus damnatis, ergo &c. Reſpondeo: virtutem fidei ſupernaturalem deperdi ratione ſtatus, qui eſt ſtatus ſummæ miſeriæ. Et ſanctum non datur canibus juxta Matth. 7. Quare Deus ſtatim ac damnat, ſuſpendit concurſum, quo conſervabat prædictũ habitum virtutis, & ſic anihilatur.

Objicies *ſecundo*, in damnatis manere characterem, quod late probat Vaſquez 1.2 diſp. 134. c. 9. à n. 91. ergo etiam manet virtus fidei. Reſpondeo antecedens eſſe dubium, ut probat Suarez 3 p. q. 63. ad *tertium*; Ipſo tamen conceſſo, nego conſequentiam: quia character non eſt virtus, ſed ut docet probabiliter Scotus 4. diſt. 6. q 10. Relatio extrinſecus adveniens, & ita non eſt operativus, ſed quoddam ſignum, quare poteſt manere in damnatis abſque indecentia, imo ad confuſionem eorum, ut ait Scotus ibidem q. 9 n. 19. At vero habitus fidei eſt virtus & inclinat ad actus, qui tunc non erunt, & ita neque habitus.

Dices: ſaltem ponetur virtus fidei ad diſtinguendos fideles ab infidelibus. Reſpondeo *primo*: Propter hoc etiam ponendam in illis, qui amiſerunt fidem peccato infidelitatis, quod nec contraria ſententia affirmat. Reſpondeo *ſecundo*. Quòd hæc diſtinctio non eſt ita neceſſaria, ut ob illam ponendum ſit tantum donum perpetuũ, ſed poſsũt diſtingui, ex eo quod fideles nõ puniũtur propter peccatũ infidelitatis.

Objiciunt *tertio*, verba illa Iacobi in Epiſtola canonica: *Dæmones credunt & contremiſcunt*. Ubi fidem ſine operibus, quæ eſt in peccatore videtur omnino comparare cum fide Dæmonum. Quo etiam modo videtur loqui D. Auguſtinus Epiſt. 105. Quintodecimo de Trinitate c. 18. Et de fide & operibus, c. 14. 16. & 22. ſed non videtur firmum argumentum Apoſtoli ad redarguen-

dos eos, qui de ſola fide gloriabantur, niſi ſupponeret fidem Dæmonum eſſe veram fidem: Reſponderent enim adverſarij, fidem ſuam eſſe longe ſuperiorem fide Dæmonum, ergo &c. Reſponderi poteſt *primo*: licet in prædictis verbis ponatur ly *credunt* de præſenti, poni tamen pro præterito, qui modus loquendi & ponendi unum tempus pro alio apud Hebræos familiariſſimus eſt, Lucæ 7. *Cui autem minus dimittitur minus diligit*, ideſt minus *dilexit*: Ut exponunt ibi Ambroſius, Theophylactus, Beda, Euthimius, Chryſoſtomus homilia de Zachæo & alij: juxta quem ſenſum argumentum Apoſtoli validiſſimum eſt: quaſi dicat, Dæmones, quando erant viatores, etiã credrderunt, & tamen quia non habuerunt opera, damnati ſunt, ergo & tu ſimiliter, &c. Reſponſio tamen communis eſt: Apoſtolum optime arguere: nam arguebat de ſubſtantia fidei, non de ejus qualitate aut ſupernaturalitate, de qua non curabant illi, cõtra quos arguebat. Eodem modo reſpondetur ad Auguſtinum, qui ſolum comparat fidem hominum peccatorum cum fide Dæmonum, quoad hoc quod utraque eſt mortua, inutilis & ſterilis, quia ſine operibus. Et quamvis peccatores reſpondere poſſent, ſe meliorem fidem habere quàm Dæmones, non tamen poſſunt dicere, ſibi ſufficientem eſſe, in qua ratione utraque eſt æqualis, & in hoc fundatur argumentum.

81 Quod ſi inquiras: *An ſit virtus Fidei divinæ acquiſitæ in damnatis?* Reſpondeo affirmative: Nec obſtat quod non ſit in ipſis pia affectio: Credunt enim neceſſario: nam apud ipſos non adſunt motiva contraria quæ diſſuadeant, præcipue in Dæmonibus: cum propter excellentiam luminis intellectualis penetrent acutiſſime vim motivorum credibilitatis, & Deus miro & ſpeciali modo avertit ipſos à cõtrariis motivis, ut affixi ſemper conſiderationi revelatorum credant inviti & magis excrucientur certitudine ſuæ æternæ damnationis. Bene verum eſt, quod in intellectu determinato ad ſpecificationẽ actus fidei defectu indifferentiæ judicij, non determinetur voluntas, ſed poſſit poſitive repugnare fugiendo actum credendi v.gr. ut moleſtum: Et hoc modo credunt Dæmones & contremiſcunt volentes poſitive diſcredere: quia ſcilicet nollent eſſe verum quod credunt, non tamen poſſunt cohibere actum fidei: quia eorum intellectus convincitur motivis.

Circa Hæreticos: Utrum ſit in ipſis virtus fidei? Duo tanquam certa de fide ſupponenda ſunt. *Primum* eſt contra Calvinum & alios hæreticos modernos nimirum fidem ſupernaturalem & infuſam, poſtquam habita eſt, amiſſibilem eſſe & de facto amitti. *Secundum* eſt. Fidem non amitti ſeu deſtrui quocumque peccato, licet mortale & grave ſit, ſed ſolum peccato infidelitatis. Utrumque conſtat ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 15. *Aſſerendum eſt* (inquit) *non modo infidelitate, per quam & ipſa fides amittitur, ſed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam juſtificationis gratiam amitti.* His ſuppoſitis difficultas eſt de Hæretico, qui voluntarie uni articulo diſcredit, an ſtatim amittat habitum virtutis fidei infuſæ, etiamſi alios articulos credat? Hurtadus diſp. 7. diffic. 5. aſſerit cum communi ſententia, in homine hæretico non eſſe habitum virtutis fidei infuſæ, tamen poſtea dicit, poſſe eſſe actum fidei divinæ provenientem non ab habitu infuſo, ſed ex Deo ſupplente habitum infuſum, qui citat pro ſe Conink, Becanum & Granados, ſed falſo citat Becanum; alij dicunt, ſolum dari actum naturalem circa objectum formale ſupernaturale, quod verum eſt ut diximus ſupra quæſt. 2. à n. 34. non tamen dicunt, in hæretico eſſe actum fidei ex auxilio Dei, ut vult Hurtadus.

82 Vigeſima octava concluſio: *In Hæreticis non eſt virtus fidei infuſæ.* Eſt communis Theologorum & conformis Scoto 3. diſt. 23. num. 4. in fine & quodlibet. 14. n. 6. Et procedit tam de habitu quam de actu. Probatur *primo* ex 1. ad Timoth 1. *Quidam circa fidem naufragaverunt, ex quibus eſt Hymenæus & Alexander*; ſed iſti ſolum negabant articulum reſurrectionis; & naufragare eſt amittere fidem ſecundum Chryſoſtomum homil. 5. in illa verba: *Sicut ille qui naufragium facit, amiſſis omnibus nudus evadit, ita is qui ex fide excidit, nihil ſibi ex Dei donis aut virtutibus amplius retinet.* *Secundo* ex verbis Tridentini citatis ubi ſupponit, fidem per infidelitatem amitti. *Tertio* probatur ab inconvenienti. Quia ſi habet habitum, & ex inclinatione ejus eliceret actum, eſſet ſimul fidelis & infidelis,

fidelis, infideles,quia hæreticus, Fidelis,quia habet actum & habitum fidei, quæ cohærere non poſſunt:Nam ut ait D.Cyprianus lib.4. epiſt.3.ad Cornelium , *Nulla ſocietas fidei cum perfidia eſſe poteſt.* Quod ſi inquiratur ratio, quare per unum actum hæreſis amittitur habitus fidei? Videatur Pater Lugo diſp.17. ſect 4. In ſententia Scoti non facile redditur , ob fidem divinam acquiſitam quam admittit circa idem objectum formale fidei infuſæ. Tamen omiſſis variis rationibus, quæ à recentioribus adducuntur, rationabilius mihi videtur cum Puente Hurtado diſp. 59.ſect.5.& aliis,dicere:quod virtus fidei deſtruitur ex voluntate Dei : nam cum actus infidelitatis ſit abſoluta indiſpoſitio ad conſervandum habitum virtutis fidei infuſæ,eò ipſo quod quis peccet peccato infidelitatis & hæreſis, demeretur conſervationem Dei prædicti habitus. Et ex hoc non manet in hæretico habitus infuſus virtutis fidei: quia Deus non vult conſervare illum, nec dare auxilium ſupernaturale ut eliciat actum ob peccatum hæreſis. Quod colligitur ex auctoritatibus ſcripturæ & Conciliis.

Dices : Ergo hæreticus non poterit converti ad fidem:Patet,ſiquidem non habet auxilium ſupernaturale.Reſpondeo negan do ſequelam : Nam habet auxilium ſufficiens , & ſi convertatur eo ipſo deſtruitur habitus infidelitatis ſeu hæreſis ; Ad cujus deſtructionem ſemper Deus eſt paratus conferre auxilium neceſſarium,& de facto confert illud tamen ſi protervè exiſtat in ſua infidelitate , non parat neq; confert ei Deus auxilium ſupernaturale ad reliqua myſteria,quæ credit , non propter repugnantiam: nam de potentia abſoluta bene poſſet habere tale auxilium , imo & habitum, ſed quia, ut diximus, eſt moraliter indiſpoſitus : Non ſecùs ac qui perſeverat in actu deſperationis, eſt etiam indiſpoſitus ad recipiendum auxilium vel habitum virtutis ſpei circa alia ſperabilia ; & qui habet actuale odium Dei ad recipiendum auxilium vel habitum virtutis Charitatis ad alios actus diſtinctos à deteſtatione deſperationis vel odij;licet ſit bene capax recipiendi auxilium ad talem deteſtationem. Sic hæreticus, licet habeat auxilium ad deteſtandum ſeu deponendum errorẽ,non tamen dũ eſt in illo ad credẽdũ alia myſteria,circa quæ nõ errat.

Objicit Durandus:Ex eò quod quis erret circa unam concluſionem , non amittit totam ſcientiam, v. g. Logicæ, ut dicitur in Proœmialibus , ergo neq; habitus virtutis fidei amittitur ex errore circa unum vel alium articulum.Reſpondeo:Hoc habere vim contra Thomiſtas dicentes,ſcientias eſſe ſimplices qualitates,non vero contra nos,qui dicimus eſſe compoſitas , & ita habere partiales rationes aſſentiendi;virtutem autem fidei infuſæ eſſe ſimplicem qualitatem. Rurſus quia fides deſtruitur demeritorie & non phyſice, & ſic tota perit.

83 Inquires. *An in Hæreticis ſit virtus fidei divinæ acquiſitæ?* Negant plures Thomiſtæ & Monteſinos 1.2. diſp.28. de gratia q. 1. Suarez , Torres & alij. Nobis tamen juxta ſuperius dicta quæſtione 2. à n. 34. admittenda eſt talis virtus in hæreticis. Quod innuere videtur Scotus quodlibet.14.n.7.dicens: *Quia Deo immediate revelanti poſſet quis credere credulitate acquiſita:* Quod verum habet etiam in hæretico:ut admittit Molina in concordia diſp.8.cum Gabriele, Baſſoli & reliquis omnibus, quos pro noſtra ſententia citavimus ſupra dicta quæſt.2. Et addi poteſt Ripalda tom.1.diſp.45.ſect.5. nam hæreticus credit aliquem articulũ,quia Deus dicit,& non ſupernaturaliter credit, ut conſtat ex dictis , ergo naturaliter.

Reſpondent : Hæreticum non credere quia Deus dicit,ſed ob aliqua argumenta, quibus ſuadetur,hoc eſſe revelatum à Deo. Sed contra quia firmius ſolet credere , quàm ulla argumenta humana ei ſuadeant: nam ſæpe paratus eſt negare potius alias veritates , quæ ipſi evidentiores apparent , quam myſterium quod credit , ergo credit propter auctoritatem Divinam. Addo,quod poterit quis ex actibus fidei infuſæ repetitis acquirere habitum, qui inclinet ad actus circa idem objectum formale ; quod ſi iſte in hæreſim incidat, & proponantur eadem motiva, eliciet actum ſine difficultate , qui erit naturalis , ergo poterit dari actus fidei divinæ in hæretico.

Dices pro oppoſita ſententia : Ratio formalis aſſentiendi in virtute fidei divinæ , eſt eadem ſcilicet auctoritas divina , ergo qui non aſſentitur uni articulo propter divinam auctoritatem ut hæreticus,non poterit aſſentiri alteri articulo propter eamdem auctoritatem;

tem ; vel ſi aſſentitur, omnibus articulis aſſentitur. Reſpondeo : quod ſi hæreticus diſſentitur, non eſt quia exiſtimet, Deum non eſſe veracem & ſummæ auctoritatis, ſed quia propter depravatam voluntatem exiſtimat vincibiliter, talem articulum non eſſe à Deo revelatum & ſufficienter propoſitum. Unde regulariter non habent hæretici hanc virtutem fidei divinæ acquiſitæ infallibilis, ſed aliam fallibilem : quia divina auctoritas applicatur eis modo fallibili : nam non credunt, prout applicatur auctoritas Dei ab Eccleſia, quam communiter non credunt, ſed prout applicatur per proprium judicium, quod eſt fallibile, unde objectum non tribuit ſuam infallibilitatem, ſed impeditur ab applicatione: Sicut cauſa prima non tribuit bonitatem actui hominis, qui homo cum quo concurrit, deficit peccando.

84 Ex dictis infertur: Manere in hæretico tam actum quàm habitũ Theologiæ deductum ex fide acquiſita divina, non tamen ex fide infuſa: quia cum concluſio & habitus inclinans in illam ſeu acquiſitus ex illa ſemper dependeat ab aſſenſu præmiſſarum, ſi aſſenſus ſaltem unius præmiſſæ non ſit ex fide infuſa, licet aliàs antequam homo eſſet hæreticus, haberet fidem infuſam illius, tamen poſtquam eſt hæreticus, cum non habeat illam ut probavimus, nec etiam habet habitum Theologiæ deductum ex illa, habebit tamen alium deductum ex fide acquiſita, qui non deſtruetur unico actu. Et idem dicendum eſt de damnatis & aliis carentibus fide infuſa. In beatis vero eſt Theologia alia longe perfectior. De qua videndus Scotus in Prologo.

De ſubjectis virtutis Spei

SUppono ut certum, habitum virtutis ſpei infuſum manere in homine fideli, ſeu Catholico etiam peccatore, quamdiu non peccat peccato oppoſito virtuti ſpei: quia in conſervari non pẽdent habitus virtutum fidei & ſpei ab habitu virtutis Charitatis. Et ex hoc ſequitur, poſſe dari, imo de facto dari in eodem plures actus virtutis ſpei : quia exercitium talis habitus non eſt impeditum ; In hæretico autem non manet habitus virtutis ſpei infuſus : quia virtus fidei eſt fundamentum totius fabricæ ſpiritualis ſeu ſupernaturalis ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 8. ergo cum hæc deficiat in hæretico, nihil ædificij remanet, atque adeo nec habitus nec actus virtutis ſpei ſupernaturalis, quãdoquidem ad ipſum (ſaltem connaturaliter) requiritur actus virtutis fidei ſupernaturalis, qui non eſt in hæretico; Eſt tamen tam actus, quàm ex repetitione illius habitus virtutis ſpei acquiſitæ vel naturalis & divinæ : quia beatitudinem & reliqua bona ſperat à Deo ſub eadem ratione & motivo, quo nos Catholici: juxta ſuperius dicta q. 2. à n. 34. & in hac quæſt. n. 83. His tanquam certis ſuppoſitis & præmiſſis. Solum de perſonis circa quas eſt controverſia inter auctores diſputabimus. Et primo quidem de *Actu*, ſecundo de *Habitu* virtutis ſpei.

Circa beatos & Chriſtum Dominum conveniunt Doctores non dari in ipſis actum virtutis ſpei circa gloriam eſſentialem animæ : quia *Quod videt quis, quid ſperat* ? ut inquit Paulus ad Rom. 8. Et ſic reſpectu illius quod videtur, virtus ſpei evacuatur in Patria, ſicut virtus fidei. Difficultas eſt circa alia objecta ſcilicet : An ſperent gloriam corporis ipſi futuram, durationem gloriæ animæ, gloriam eſſentialem viatorum & alia bona ipſorum. Et inſuper Chriſtus Dominus exaltationem ſui nominis ? Et an talis virtus ſpei ſit Theologica ?

85 Dicendum eſt *primo Chriſtum Dominum nullum habuiſſe neque habere potuiſſe actum virtutis ſpei.* Ita communiter Thomiſtæ Cajetanus, Bañez, Medina & Lorca diſp. 7. n. 15. Probatur à nobis ſpecialiter juxta probabiliorem modum dicendi & aſſignandi objectum ſpei deductum ex Scoto 3. diſt. 26. quia etſi Chriſtus Dominus plura bona efficaciter deſideraverit: juxta illud *deſiderio deſideravi hoc Paſcha &c.* tamen nulla reſpexit neque reſpicere potuit ut ardua, ergo circa ipſa non potuit habere actum ſpei. Probatur antecedens, arduitas requiſita ad actum ſpei conſiſtit in contingentia & incertitudine effectus (Et eſt ratio quam adducit Lorca ibidem n. 8. ex expreſſis verbis D. Thomæ 1. 2. q. 67. art. 4. *ad tertium* : Quia objectum ſpei [inquit S. Doctor] eſt arduum, bonum autem, cujus jam inevitabilem cauſam habemus non comparatur ad nos in ratione arduí) ; ſed Chriſtus Dominus à primo inſtanti

inſtanti ſuæ conceptionis omnia poſſibilia & futura certò novit, ut traditur tractatu de Incarnatione, ergo neque circa gloriam corporis neque durationem gloriæ animæ, neque circa gloriam eſſentialem proximorũ aut alium ullum effectum habere potuit ſpem.

86 Dicendum eſt *ſecundo: in beatis non dari actum virtutis ſpei neque circa propriam gloriam corporis neque circa durationem gloriæ animæ.* Ita auctores ſupra citati. Cujus oppoſitum defendunt Suarez, Vaſquez & Conink diſput. 19. dub. 10. & 11. Fundamentum noſtrum eſt: Quia hæc objecta non ſunt illis ardua, quia neque contingentia: nam certo ſciunt, gloriam animæ perpetuo duraturam juxta illud *Fulgebunt ſicut ſtellæ in perpetuas æternitates.* Et ſimiliter certò ſciunt, futuram gloriam proprij corporis: quia certo ſciunt reſurrectionem futuram. Et alias naturaliter phyſice & neceſſario gloria corporis promanat à gloria animæ: ut docet Scotus 3. diſt. 16. n. 5. & 16. Unde fuit miraculum, quod in corpore Chriſti Domini impediretur. Item quia dotes corporis debentur gloriæ animæ tanquam ſpirituali matrimonio: ut traditur tractatu de Beatitudine, ergo circa talia objecta non poſſunt habere actum virtutis ſpei.

87 Dicendum eſt *tertiò: Poſſibilem eſſe, imo forte de facto dari in beatis actum virtutis ſpei Theologicæ circa eſſentialem beatitudinem proximorum.* Eſt communis. Neque contradicit Scotus 3. diſt. 31. nam licet dicat, ſpem evacuari in Patria juxta dicta Sanctorum & eſſe otioſam, loquitur reſpectu beatitudinis eſſentialis propriæ, ſicut loquũtur Sancti Patres: quia etiam dicit, Fidem evacuandam in patria & fore otioſam, & tamen ſolum loquitur reſpectu objecti viſi: quia in fine quæſtionis illam admittit in beatis reſpectu aliorum objectorum à gloria uniuſcujuſq; propria. Et idem dicendum eſt de ſpe reſpectu aliorum bonorum etiam non reſpiciẽtium gloriam eſſentialem. Solum erit differentia quod talis ſpes non erit virtus theologica, licet ſit à Deo promittente: quia ſpecificativum virtutis ſpei Theologicæ eſt bonitas beatitudinis, ſi ſit actus circa objectum primum, vel alia bona ut utilia ad ipſam, ſi ſit actus circa objecta ſecundaria. Probatur aſſertum, quia poſſibile eſt quod de facto non ſit alicui beato revelata à Deo prædeſtinatio aliquorum proximorum, quibus beatitudinem deſideret, ergo talis beatitudo proponitur ipſi ut contingens, ergo ut ardua, ergo ut objectũ ſpei. Et confirmatur: quia in omni ſententia bona aliorum poſſunt apprehendi à beato ut propria, qualiter gloria filiorũ cedit in accidentalẽ gloriã parentum, ergo etiam ex affectu cõmodi parentes beati poſſunt illam ſperare filiis.

Sed objicies: quia prædicta objecta reſpectu Chriſti Domini ſunt ardua: ſiquidem conſequutio illorum pendet ex alterius voluntate juxta opinionem Vaſquez, vel quia obtinenda ſunt per labores juxta aliorum opinionem, ergo vere ſperabat illa. Quod etiam quantũ ad priorem partẽ applicari poteſt beatis. Reſpondeo negando antecedens: quia quod bonum ſit dependenter ab alio obtinendum nihil conducit ad arduitatem, quæ eſt objectũ virtutis ſpei, ſi omnino certò obtinendum ſit; neque quod hoc fiat mediis laboribus in Chriſto Domino aliquid addit: quia talis difficultas vel arduitas orta ex laboribus non eſt propria virtutis ſpei, ſed audaciæ vel fortitudinis.

88 Circa damnatos dicendum eſt: *Non dari in ipſis actum, neque habitum virtutis ſpei.* Eſt communis ſententia: tum quia damnati carent fide ut diximus ſupra n. 79. Tum quia evidenter cognoſcunt immutabili Dei ſententia ſe eſſe excluſos à regno, quare beatitudinis conſequutionẽ apprehendunt impoſſibilẽ. Ex quo ſequitur, neq; etiam habitũ manere in ipſis, quia fruſtra poneretur. Vide quæ diximus ſupra n. 79. de virtute fidei circa ipſos, quia ea omnia & ſolutiones argumentorum cum proportione hîc applicanda veniunt.

Circa animas Purgatorij ſuppono, dari poſſe in ipſis actum virtutis ſpei circa beatitudinem & bona ſpiritualia proximorum, non ſecus ac diximus dari poſſe in beatis. Item dari poſſe etiam in ipſis actum ſpei circa abbreviationem pœnarum, quibus cruciantur & detinentur à conſequutione beatitudinis: quia talis abbreviatio proponitur illis ut ardua, quia contingens; niſi forte illius habeant aliqui ſpecialem revelationem. Eſt igitur difficultas: An circa beatitudinem propriam ſit in ipſis actus virtutis ſpei? Affirmant communiter auctores, ex eo quod beatitudo proponitur ipſis obtinenda ut objectũ arduum arduitate orta ex laboribus &

tormentis quæ paſſuræ ſunt; aut etiam ex obſcuritate fidei, (quæ inquit Lorca diſp. 9. n. 8.) æquivalet arduitati ortæ ex contingentia requiſita in viatoribus ad ſpem: quia etiamſi certitudinem habeant futuræ beatitudinis, tamen quia talis certitudo provenit à fide obſcura, hoc (inquit) ſufficit ut beatitudo illis proponatur ardua. Sed fundamentum hoc jam rejecimus, ex eo quod arduitas orta ex laboribus non conſtituit objectum virtutis ſpei, ſed fortitudinis vel audaciæ; Neque obſcuritas fidei conſtituit ullo modo objectum arduum reſpectu voluntatis, ſed reſpectu intellectus, ex eo quod non capit rem ſicut eſt in ſe, ſed ſub rationibus communibus; Hoc tamen nihil obſtat voluntati, dummodo ipſa reddatur omnino certa de futuritione ſuæ beatitudinis, excluſa omni contingentia contra quam erigitur animus ſperantis: Præter quam quod certitudo beatitudinis reperitur in animabus Purgatorij ex ſententia judicis, & ſic ex evidentia in atteſtante, quæ ex dictis ſupra q. 9. à n. 18. non admittit ullam obſcuritatem, ſed generat evidentiam.

89 Dicendum igitur eſt: *In animabus Purgatorij nullo modo eſſe actum virtutis ſpei neque infuſæ, neque acquiſitæ circa ſuam propriam beatitudinem, licet bene detur in eis deſiderium efficax illius*: Ita proponit ut probabile Lorca ubi ſupra, & eſt conſequens ad doctrinam, quæ communius & probabilius traditur tract. de ſpe de arduitate requiſita ad objectum virtutis ſpei, quæ ſolũ oritur ex contingentia effectus ſeu objecti ſperati; ſed Beatitudo non proponitur animabus Purgatorij ut contingenter futura, ſed potius ut futura ipſis certo & infallibiliter, ergo circa ipſam non poſſunt habere proprium & verum actum virtutis ſpei; bene tamen efficax & vehemens deſiderium cum patienti quadam expectatione quæ dici poteſt ſpes largo modo. Notanter diximus, non poſſe habere actum ſpei, neque infuſæ neque acquiſitæ, quia hoc quod eſt requirere arduitatem ortam ex contingentia æqualiter competit utrique ſpei.

90 Circa *habitum* virtutis ſpei ſuppono *primo* in damnatis non manere infuſum & ſupernaturalem: eſſet enim otioſus: cum nunquam habituri ſint ullum actum ſpei ſupernaturalem Et licet forte habeant actum ſpei vitiatum, ſcilicet ex pravis circumſtantiis circa beatitudinem aliorum, ut colligitur ex Scoto 2. diſt. 7. n. 24 in fine, tamen talis actus non procedit ab habitu virtutis ſpei infuſo, qui cum ſit ſupernaturalis & operativus & de lege ordinaria ſupponens habitum virtutis fidei infuſum non datur in ſtatu sũmæ miſeriæ. Suppono etiam, manere hujuſmodi habitũ infuſum in animabus purgatorij & in beatis: ſiquidem ex ſupradictis ſperare poſſunt beatitudinem aliorum, ponendus igitur eſt in illis ad connaturaliter eliciendum talem actũ, nec obſtat evacuari ſpem in Patria ex Apoſtolo 1. ad Cor. 13. quia hoc debet intelligi, prout reſpicit propriam beatitudinem, non prout beatitudines aliorũ, uſq; ad quarum conſequutionem perſeverabit in Patria & dicetur donũ ex parte. Utrum autem ponendus ſit in Chriſto Domino? Dico, quod in noſtra ſententia certum eſt non ponendum propter ullum actum ſpej: ſiquidem nullum in eo admittimus; an vero propter actum tentionis vel delectationis de ſua beatitudine? Iam dicemus. Pro quo.

Suppono *ſecundo*, & adverto: In voluntate plures eſſe actus concupiſcentiæ, ſcilicet amorem, deſiderium, ſpem, & gaudium ſeu delectationem. Et licet ſit poſitum in opinione, an gaudiũ ſeu delectatio ſit actio, an vero paſſio? Certum tamen eſt, quod ſequitur ad tentionem in ſententia Scoti (cum quo tract. de beatit. affirmant omnes Scotiſtæ eſſe paſſionem) quæ eſt actus complacentiæ de objecto præſenti. Iſti autem actus in hoc diſcriminantur, quod amor (concupiſcentiæ) reſpicit objectũ abſtrahendo ab ejus præſentia vel abſentia; Deſiderium neceſſario dicit carentiam objecti abſque conatu obtinendi illud; ſpes vero ſupra deſiderium addit conatum; & denique delectatio ſeu tentio verſatur circa objectum præſens. Omnes igitur iſti actus ſeu amores conveniunt non ſolum in ratione proſequutionis, ſed etiam concupiſcentiæ: ſiquidem per quemlibet ipſorum appeto bonum ut mihi conveniens, ſeu ut commodum eſt mihi cum autem in beatis & in Chriſto Domino, licet non ſit actus virtutis ſpei circa propriam beatitudinem ex dictis, ſit tamen gaudium vel tentio objecti beatitudinis, inquiro, à quo habitu procedat iſte actus, an ab ipſo habitu virtutis ſpei perſeverante in Beato

propter

propter hunc actum, an ab aliquo alio.

Vaſquez in 3.p.diſp.43.cap.2.n.10. affirmat actum complacentiæ ſeu gaudij in Beatis & actum deſiderij in via circa beatitudinem ſupernaturalem animæ eſſe naturales quoad ſubſtantiam, ac per conſequens non poſtulare habitum per ſe infuſum, ſed elici à natura ex ſe ad proprium bonum ſatis inclinatâ. Tamen communis eſt ſententia affirmans illam complacentiam ſeu gaudium eſſe ſupernaturalem; ſed inter auctores hujus ſententiæ eſt diſſidium in explicando, à quo habitu procedat? Cajetanus 3.p.q.7.art 4. dicit, procedere à ſpeciali auxilio; Lorca vero diſp.7.q.13.§.3. & aliqui quos refert noſter Caſtillo tr. de ſpe diſp.2. q. 13.§.3. affirmans, elici à charitate; alij autẽ recentiores aſſerunt dici ab amore benevolentiæ ſeu amicitiæ moralis circa ſe ipſum; Suarez denique 3. p. q.7.art 4. & tract. de ſpe diſp.1. ſect.8. Salas & Conink diſp.19. dubio 10. affirmant elici à virture ſpei perſeverante in beato, non ſub ratione ſpei, ſeu propter actum ſpei, ſed propter amorem concupiſcentiæ circa objectum poſſeſſum.

91 Sit vigeſima nona concluſio: *Actus tentionis ſeu gaudij, quo quis complacet de Deo adepto, ut eſt bonum proprium, eſt ſupernaturalis, atque adeo propter ipſum ponendus eſt habitus virtutis infuſus.* Hæc militat contra duos priores modos dicendi Vaſquez & Cajetani. Ita Scotus 3.diſt.26.n.12.& 4. diſt.49. q.7. Probatur; quia iſte actus habet rationem dotis, ergo debet eſſe ejuſdem ordinis & rationis cum matrimonio ſcilicet cum viſione & dilectione. Et confirmatur, quia ſi actui imperfectiori (ſcilicet virtutis ſpei in via) quo amamus Deum, tribuimus ſupernaturalitatem, cur id non tribuemus actui tentionis Patriæ, qui eſt perfectior? *Secundo* probatur contra Cajetanum: quia licet ad ſupernaturalitatem hujus actus ſufficeret auxilium ſpeciale, non tamen ut connaturaliter eliciatur, ob quod ponendus eſt habitus infuſus & ſupernaturalis.

Sed objicit Vaſq. quod natura ſufficienter inclinata eſt in quodcumque commodum ſuum, ergo ſine aliquo ſuperaddito fertur in illud, ergo non eſt opus habitu infuſo. Reſpondeo conceſſo antecedenti, nego conſequentiam: quia ut attingatur objectum ſicut oportet & decet ſtatum illum perfectum beatitudinis, neceſſario debet eſſe ſupernaturalis iſte actus tentionis ſeu delectationis: Datur enim in dotem, ut diximus, matrimonij ſpiritualis contracti per ipſam beatitudinem, atque adeo debet eſſe ejuſdem ordinis cum ipſa. Ponendus ergo eſt habitus ſupernaturalis & infuſus, ut talis actus connaturaliter eliciatur intra ordinem ſupernaturalem (Et hæc eſt ratio, quare virtus ſpei, licet verſetur circa proprium commodum eſt ſupernaturalis) Quis autem habitus ſit? Iam dicemus.

92 Trigeſima concluſio: *Diverſus habitus eſt à quo in Patria elicitur actus tentionis, ab illo à quo eliciebatur in via actus virtutis ſpei.* Ita colligo ex Scoto 3. diſt.31. n.6. & 7. Et fundamentum eſt, quia ſic loquuntur Patres, qui exponentes verba illa 1.ad Corinth.13. *Manent autem Fides, Spes & Charitas,* abſolute proferunt in beatis non manere virtutem ſpei (intellige reſpectu propriæ beatitudinis: de hac enim loquuntur Patres & Apoſtolus) Nec ſufficit reſpondere, quòd loquuntur de actuali: quia eodem modo poſſem ergo dicere, manere habitum virtutis fidei, & ſolum evacuari quoad denominationem. Quòd ſi dicas: reſpectu amoris viæ & patriæ ſolum poni unum habitum virtutis charitatis, ergo idem debet dici reſpectu virtutis ſpei viæ & tentionis Patriæ. Reſpondeo negando conſequentiam, quia de Charitate dicunt Patres non evacuari, virtutem vero ſpei evacuari affirmant. Ex quo intelliges, quòd virtus charitatis inclinat indifferenter ad amorem Dei perfectũ vel imperfectum; virtus autem ſpei determinate inclinat ad actum imperfectum, ideſt ſequutum ad propoſitionẽ obſcuram. Eſt expreſſa doctrina Scoti dicto n.7. *Sed ſupponimus* (inquit Doctor) *Ex dictis Sanctorum diſtinctionem illorum habituum ſcilicet ſpei & charitatis, ita quod ſpes non inclinet ad actum tendendi in bonum commodum abſolute, ſed ad actum imperfectum ex abſentia objecti, ita quod illa imperfectio non accidat actui, in quantum eſt hujus habitus, ſed ſit de ratione ejus; charitas autẽ ſit principiũ, &c.* Ecce expreſsã ſententiam noſtrã in Scoto: nam ſi virtus ſpei eſt habitus, qui de ratione ſua intrinſeca inclinat determinate in actum imperfectum ex abſentia objecti, ergo non poteſt eſſe ille à quo elicitur actus

tentionis & delectationis de objecto poſſeſſo. Nec video qua ratione adducatur Scotus in contrarium ab aliquibus Scotiſtis & à Conink ſupra n. 131.

Probatur *ſecundo* ex doctrina Scoti ibidem: quia licet bene poſſit eſſe unus habitus generalis amoris concupiſcentiæ tendens in ipſum Deum, ut eſt bonum commodum, qui quidem non evacuetur in Patria (verba ſunt Scoti) tamen virtus ſpei ponitur præciſe eſſe habitus inclinans ad actum imperfectum ratione abſentiæ objecti, ergo habitus virtutis ſpei nullo modo inclinare poteſt ad actum rationis, ſed ſolum ad illos, quibus intrinſeca ſit talis imperfectio orta ex abſentia & arduitate objecti. Quod bene confirmat noſter Caſtillo ubi ſupra ex habitu Metaphyſicæ, qui licet omnem rationem entis contempletur, non ſufficit ad ſpeciales rationes attingendas, ſed requiruntur ſpeciales habitus & ſcientiæ: vide circa hoc meum curſum Philoſophicum in Metaphyſica diſp. 1. q. 2.

Dices ex Scoto ibidem: Habitus generalis inclinat ad unum actum in genere & ad multos in ſpecie, ergo habitus generalis amoris concupiſcentiæ inclinat etiam ad actum virtutis ſpei, quæ eſt una ex ſpeciebus contentis ſub amore concupiſcentiæ. Reſpondeo: jam non ſequi ex hoc textu, eum habitum virtutis ſpei, qui fuit in via, inclinare ad actum tentionis in Patria, ut male inferunt aliqui Scotiſtæ & Conink ſupra. Dico ergo, doctrinam Scoti ſic debere intelligi; quòd habitus in genere inclinat ad unum actum in genere, qui nec ſit ſpes nec tentio, ſed abſtrahens ab utroque & reperiri poteſt ſeparatus ab illis, diciturque ſimplex complacentia ſeu amor circa bonitatem commodi ut ſic: voluntas enim eſt potentia præciſiva ſicut intellectus (de quo actu in genere diſputant Scotiſtæ tract. de actibus humanis) Ad hunc ergo actum inclinari talis habitus tanquam adæquatum elicitivum ejus. Et quòd *inclinet ad multos actus in ſpecie* debet intelligi non adæquate, ſed inadæquate: hoc eſt ſolum ſecundum rationem genericam, quam cum illo actu generali communicant, non quod immediate eliciat ipſos actus ſpeciales, ſed quod eliciendo immediate actum genericum, eliciat rationem inadæquatam actuum ſpecialium, quia elicit rationem genericam, in qua conveniunt. Quare ut tales actus ſpeciales connaturaliter eliciantur adæquate, opus eſt requirere habitus ſpeciales unicuiq; proprios, quæ doctrina & expoſitio mentis Scoti conſtat ex exemplo juſtitiæ, quod adducit.

Sed contra noſtram concluſionem objiciunt præcitati auctores: Et in primis Cajetanus: Habitus ſpei evacuatur in Patria, ergo complacentia illa oritur ab auxilio. Reſpondeo negando conſequentiam: quia elicitur ab habitu ſuccedente in locum virtutis ſpei. Quod ſi inquiras: quinam iſte ſit? Reſp. eſſe habitũ tentionis, ſicut eſt actus ipſe, actus enim & habitus idẽ nomen eamdemq; rationem participant; neq; hoc eſt fruſtra multiplicare virtutes Theologicas: omnes enim reducuntur ad tres quaſi ad cardines. Unde etiamſi charitas viæ ac patriæ ſint diverſæ in ſpecie, ut probabile eſt in ſententia Scoti, reputantur pertinere ad unam virtutem Theologalem cardinalem.

Objicit Lorca: Quod voluntas beati abſorpta in Deum nihil amare poteſt niſi ex motivo charitatis, ergo fruſtra ponitur habitus concupiſcentiæ. Quod confirmant recentiores citati, quia quando ex complacentia proximi ei volo aliquod bonum, ille actus eſt benevolentiæ erga proximũ, ergo quando ex complacentia propriæ perſonæ beatus complacet in beatitudine ſua, ille actus erit ex benevolentia ſeu amicitia erga ſe ipſum. Reſpond. admiſſo antecedenti negando conſequentiam: quia licet finis operantis eſſet ſemper charitas, negari tamen nõ poteſt, quòd in Patria ſit delectatio de adoptione beatitudinis, quatenus bona eſt beato, & conſequenter objectum proximum ſeu finis operis erit ad quod inclinat ille habitus, qui ex motivo charitatis ab operante ſemper ordinetur in Deum. Ad confirmationem dico: quod licet ille actus ut reſpicit perſonam, ex cujus complacentia volo bonum, poſſit dici amicitiæ vel benevolentiæ, tamen ut reſpicit bonum concupitum eſt actus tẽtionis; ſicut actus ſpei viæ dicitur talis per reſpectum ad bonum ſperatum.

33 Objicies *tertio* cum ſuarez & Conink. Iſte habitus generalis inclinans in amorem concupiſcentiæ, ſive ab eo eliciatur actus tentionis ſive actus ſpei, ſemper habet idem objectum formale, quod eſt bonum commodum ſperanti; Et aliàs quia eſt habitus

bitus infusus datur ad modum potentiæ, ergo in utrumque etiamsi specie distinctum potest inclinare. Et dici potest quod maneat in patria non sub ratione spei, hoc est propter actum spei Respondeo ex supradictis cum Scoto: quod habitus virtutis spei ex sua ratione intrinseca (ita quod non accidet ei) inclinat in actum imperfectum ex absentia & arduitate objecti. Et sic nunquam ipse potest inclinare in actum tentionis & delectationis de objecto possesso & præsenti. Unde admisso quod idem sit objectum formale in utroque actu, tamen conditiones se tenentes ex parte objecti taliter diversificant ipsos, quod reddant impossibiles elici ab eodem habitu. Et ratio est: quia sicut impossibile est, habitum virtutis fidei inclinare ad actum visionis in patria (aliàs etiam possemus dicere, manere virtutem fidei in Patria, non sub ratione fidei vel propter fidem sed propter actum visionis: quod directe retorquere potest contra adversarios) ita habitum spei in actum tentionis seu delectationis de objecto præsenti. Cujus ratio paritatis est: quia sicut ob claram & obscuram propositionem objecti taliter sunt diversi actus intellectus, quod nequeant ab eodem habitu procedere, ita ob similes conditiones necessario & essentialiter requisitas ex parte objecti nequeunt actus voluntatis etiam distincti in specie ab eodem habitu virtutis procedere. Ponendus igitur est novus habitus ad actum tentionis; Nec sufficit esse habitum infusum: ut patet ex instantia virtutis fidei.

Dices: Doctinam istam ex duobus capitibus deficere. *primo* quia diversum est objectum formale in actu visionis ac in actu virtutis fidei, propterea non mirum est, taliter hujusmodi actus distingui, quod nequeat ab eodem habitu procedere quod non contingit in actu tentionis & virtutis spei. *Secundo* quia actus charitatis viæ & Patriæ etiam supponunt similes cõditiones ex parte objecti, & nihilominus taliter distinguntur specie, quod non obstat quo minus ab eodem habitu procedant: juxta illud *Charitas nunquam excidit*, ergo præfata doctrina non satisfacit. Respondeo ad *primum*: quod objectum formale visionis & virtutis fidei sit diversum per accidens se habere quantum ad propositum: quandoquidem solæ conditiones propositionis claræ & propositionis obscuræ sufficiunt ad diversificandos ipsos in specie juxta doctrinam quam sequimur. Et in hoc statuimus paritatem. Ad *secundum* Respondeo dupliciter *primo* verbis Scoti, dicto n. 7. infine, ubi expresse assignat disparitatem prosequens verba superius adducta: *Charitas autem sit principium & habitus tendendi in Deum ut est bonum in se, ita quod actui ut est eius accidit perfectio & imperfectio ex præsentia vel absentia objecti, sed ad actum perfectum inclinat ex præsentia objecti & ad imperfectum ex absentia.* Notetur ly *ut est eius*. Respondeo *secundo*: quod si ulteriorem rationem hujus inquiras, dicerem, si non obstaret auctoritas Apostoli dicentis, charitatem nunquã excidere (quæ satis congruenter explicatur de habitu:) sicut ob diversam propositionem claram & obscuram objecti ponuntur diversi in specie actus virtutis charitatis in via & in patria in sententia probabili, quam sequimur, etiam poni debere diversos habitus virtutis Charitatis: Nec hoc asserere videatur novum: tenetur enim à multis, & explicatur Apostolus, quod ob hoc dicat, numquam excidere: quia manet in Patria non solum in ratione communissima habitus affectivi, sed etiam sub speciali ratione charitatis, licet hæc sit valde diversa ab illa: quod secus est de virtute fidei & spei; Nec ad intentum Apostoli conducebat determinare distinctionem vel identitatem habituum Charitatis, sed contraponere ipsam ad fidem & spem, quæ sub nulla ratione manent in Patria.

Circa subjecta virtutis *Charitatis* nihil occurit dicendum, de quo sit controversia inter Doctores: sunt enim subjecta virtutis Charitatis omnes personæ in quibus inest Gratia divina sanctificans, sive homines sint sive Angeli.

De subjecto virtutum Moralium.

INquiremus, non de subjectis virtutum moralium hoc est de personis in quibus sunt tales virtutes, de hoc enim satis diximus, sed de subjecto, hoc est de potentia in qua subjectantur in personis, in quibus insunt: quia de hoc est controversia nobis cum Thomistis. Et suppono, certum esse

apud omnes, virtutem moralem habere pro ſubjecto aliquam potentiam ut ab eſſentia diſtinctam: nam potentia eſt principium immediatum operationis, in ordine ad quam virtus confertur. Etſi enim D. Thom. 1.2.q.110. art. 4. gratiam habitualem collocet in eſſentia animæ, ideo eſt, qui putat non eſſe virtutem, & realiter diſtingui à Charitate. Utraque autem aſſertio à Scoto impugnatur 2.diſt.26.& 27. De quibus in propriis tractatibus. Potentię aliæ ſunt cognoſcitivæ aliæ appetitivæ, & in utroque ordine vel ſenſitivæ vel rationales. Quantum ad potentias apprehenſivas materiales eſſe capaces virtutum, fateri tenentur Thomiſtæ, ſi conſequẽter philoſophari velint: nam cuicunque appetitui ſenſitivo correſpondeat ſua facultas apprehenſiva; & appetitus, quia obedibilis eſt voluntati (dicunt ipſi) eſt capax virtutis, ita facultas apprehenſiva illi correſpondens, quia obedibilis eſt rationi, ſeu ut potius dicam dirigibilis eſt per rationem, capax erit virtutis. Sed quid quid ſit de conſequentia doctrinæ, de quo vide noſtrũ Monte-Piloſum tom. 3.part.2. diſp.111.art.5.nu.3. Nos idem proportionabiliter dicimus de potẽtiis apprehenſivis materialibus, ac de appetitivis dicemus, in univerſum de appetitu ſenſitivo inquirentes: Poſſit ne aliquam virtutem habere?

Appetitus ſenſitivus non eſt ſubjectum virtutis propriè dictæ.

94 CONcluſio eſt negativa, quæ non poteſt luculentius tradi quam verbis Scot. 3.diſt.33.n.13. *Poteſt voluntas derelinquere ex imperiis rectis aliquem habitum in appetitu ſenſitivo inclinantem ad hoc ut appetitus ſenſitivus delectabiliter moveatur ad ſenſibilia ex imperio voluntatis, qui habitus derelictus, licet non ſit propriè virtus, quia non habitus electivus nec inclinans ad electionem; Poteſt tamen concedi aliquo modo eſſe virtus, quia inclinat ad ea, quæ ſunt conſona rationi rectæ.* Eamdem ſentẽtiam amplectuntur Scotiſtæ omnes Monte-Piloſus ſupra art.4. Rada 3. controv.15.art.1. Et præterea D. Bonaventur. 3.diſt.33.q.3. Ricard. ibid. art.1. q.1. Okam q.10.& 11. Almaynus 3. Moral.c.6. Fõſeca 9. Metaphyſicæ c.5.q.3. Vaſq. diſp.87.c.2. Leſſius in brevi explicatione virtutũ & alij plurimi contra Thomiſtas qui communiter oppoſitum ſuſtinent cum D. Thom. q.56. art.4.& 1.p.q.21.art.1.ad *primum*. Prior pars concluſionis ſcilicet habitus exiſtentes in appetitu ſenſitivo non eſſe propriè virtutes, probatur primo ratione Scoti: virtus eſt habitus electivus ex Ariſtotele, 2. Ethicorum, & concedunt omnes, ſed in appetitu ſenſitivo non eſt electio, ſive ſumatur late pro qualibet operatione libera, ſive ſtricte pro actu verſante circa media: nam appetitus ſenſitivus nullo modo eſt principium liberum, ſed trahitur in objectum ſibi conveniens, ſuppoſita illius apprehenſione, ergo, &c. Confirmatur ex eodem Philoſopho docente: Solam voluntatem eſſe perſuaſibilem à ratione, & ex D. Auguſtino 12. de Trinitate cap.24. ponente virtutes in ea parte animæ, ubi eſt Sapientia, nimirum in parte rationali.

Reſpondent contrarij *primo*: Virtutem dici electivam, non ſolum quando eſt proximum & immediatum principium electionis, ſed quando ad electionem conducit: aliàs prudentia non eſſet virtus proprie dicta, cujus actus non eſt electio, ſed judicium; conducunt autem habitus qui ſunt in appetitu ad electionem moderando paſſiones, quæ ipſam conturbare poſſunt, ergo, &c. Sed hæc Reſponſio nullius videtur eſſe momenti: ſi enim conducere utcumque ad electionem ſufficeret ad virtutem proprie dictam, quælibet diſpoſitio naturalis & ipſum corporis temperamentum virtus dici poſſet, cum adjuvet ſuo modo, ut voluntas facilius eligat. Requiritur ergo amplius, ſcilicet habitum proxime influere in actũ, qui vere dicatur electio. Nec inſtantia de Prudentia eſt ad rem: quia certum eſt dictam definitionem traditam eſſe de virtute morali, ut ab intellectuali diſtinguitur.

Reſpondent *ſecundo*: ſufficere, habitum eſſe electivum paſſive & participative: nam appetitus quatenus motus à voluntate prævio judicio prudentiæ dicitur per accidens eligere, non quidem media in ordine ad finẽ, ſed medium inter extrema vitioſa. In quo ſenſu videtur Philoſophus accepiſſe electionem in definitione virtutis. Et hoc etiam voluit 2. Ethicor. cap. 5. docens, eſſe conſilium vel non ſine conſilio; actus autem appetitus imperati à voluntate cum conſilio eliciuntur, ac proinde proprie virtuoſi

cenſer

cenſeri debent. Sed contra ex Scoto loco citato n.4. & 5. juxta doctrinam Philoſophi 1. Ethicor.cap.9. Virtutes perficiunt operationes hominis, quatenus homo eſt unde excludit vitam vegetativam & ſenſitivam à perfectione virtuoſa; ſed appetitus non eſt potentia operativa hominis,ut homo eſt, ergo nequit perfici virtutibus proprie dictis.Itaque fruſtra dicitur,appetitum participare rationẽ libertatis ſeu facultatis electivæ:Idẽ quippe eſt in re,ac ſi affirmaretur,Brutũ libere operari;Nec quidquam refert, electionem accipi pro actu circa media in ordine ad finem vel circa medium poſitum inter extrema vitioſa: utriuſque enim electionis appetitus eſt omnino incapax. Et ſolum poteſt verificari electio in ejus actibus per extrinſecã denominationem, quod non negamus; ſed hoc modo etiam in facultate nutritiva poteſt aliqua libertas cogitari: nam ſaltem diſpoſitive pendet ab imperio voluntatis: ut docent omnes tractatu de Actibus humanis, & tamen nemo in hujuſmodi actibus ponit rationem virtutis.

95 Objicies *primo* cum Thomiſtis aliquas auctoritates Ariſtotelis:nam 1. Ethicor. cap.10.ait. *Temperantiam & fortitudinem eſſe in parte irrationali hominis.* Et cap. ultimo dividit partem irrationalem in eam quæ nullo modo rationem participat ut ſunt potentiæ vegetativæ; & in eam quæ aliquo modo rationem participat, quatenus ab ea moveri & dirigi poteſt, quales, expreſſe dicit, eſſe voluntatem & appetitum, & propterea eſſe ſubjecta virtutis. Item 3.Ethicor. cap.9. ponit fortitudinem & temperantiam in appetitu ſenſitivo.Reſpondet Scotus. ſupra n.20.his verbis: *Ad omnes auctoritates concedo quod affirmant, ſcilicet quod in appetitu ſenſitivo eſt quædam qualitas, quæ poteſt dici virtus, licet minus proprie, quam illa quæ eſt in voluntate inclinans ad electionem.* Eſt & alia explicatio quæ attinet ad partem irrationalem adducta à Scoto ibidem nu. 4. nimirum per partem irrationalem intelligi omnem potentiam, quæ non eſt ipſa ratio ſeu intellectus, qui ſolus nomine rationis ſtricte ſumptæ intelligitur:ut conſtat ex 6. Ethicor.cap.1. Igitur per partem irrationalem poteſt intelligi & voluntas & appetitus ſenſitivus; hic autem licet cum voluntate conveniat in hoc quod eſt eſſe obedibilem rationi,non autem in ſtricta participatione rationis,quod eſt eſſe perſuaſibilem à ratione. Propterea temperantia & fortitudo exiſtentes in appetitu non induunt propriam rationẽ virtutis, ſecus vero exiſtentes in voluntate

Objicies *ſecundo*: Actus appetitus ſenſitivi, ut à voluntate imperantur ſunt liberi, & laudabiles, & habent pro objecto bonum morale & conſentaneum rationi, quod omnino ſufficit, ut actus dicantur virtuoſi: quia actus voluntatis ut dicantur boni moraliter, non eſt neceſſe ut tendant in objectũ honeſtum ſub ratione formali & motivo honeſtatis:ut contra Vaſquez diſp. 73.& 103.cõmuniter ſentiunt Theologi; ſed tantum requiritur, moveri ex fundamento proximo honeſtatis & conſonantiæ cum ratione, quæ tendentia in actibus appetitus reperitur. Reſpondeo, libertatem, laudabilitatem,bonitatẽ malitiã & quidquid pertinet ad genus moris,tantũ eſſe formaliter in actibus voluntatis & materialiter in actibus aliarum potentiarum:ut aperte conſtat ex Scoto 2. diſt.42.q.4. n.16.& 18.licet enim ibi loquatur de potentijs exterioribus, eadem tamen eſt ratio de appetitu.Totum enim fundamentum Doctoris conſiſtit in ſubjectione potentiarum inferiorum reſpectu volũtatis,in quã proinde omnis bonitas & malitia formalis refunditur. Et ſane miror Lorcam diſp.44. de Bonitate & malitia exiſtimaſſe, Scotum huic ſuæ doctrinæ contradicere quodlibet. 18.n.12. ubi nihil aliud docet, quàm actum exteriorem habere propriam imputabilitatem, bonitatem & malitiam ſupra actum interiorem; ſed hæc imputabilitas ſemper intelligenda eſt materialis, non formalis, niſi quatenus voluntas tenetur imperare potentijs inferioribus.Quod ſi Doctor in quodlibet. ſibi contradicit, cur non etiam dicto n.16.ubi ait. *Actus potentiæ motivæ ſubeſt voluntati, ergò debet eſſe circumſtantionatus & rectus rectitudine ſibi debita?* Ecce Scotus tribuit actui exteriori peculiarem rectitudinem, & tamen ibidem aſſerit,non eſſe capacem malitiæ formalis. Loquitur ergo ſi unquam aliàs conſequutiſſime, & ſicut in appetitu concedit habitus, qui proprie virtutes non ſint,ſic etiam ponit imputabilitatẽ materialiter ſumptam

ptam & veluti formatam per imperium voluntatis. Ad probationem concedo aſſumptum contra Vaſquez; ſed nego actus appetitus verſari formaliter circa fundamentum proximum honeſtatis: quia ad hoc requiritur libertas propria in principio proximo eliciente.

Objicies *tertio*: virtus proprie dicta moderatur paſſiones, ergo ibi ponenda eſt, ubi ſunt paſſiones, quibus moderationem adhibere oportet, & cujus adiumento reddatur homo facilis ad eas vincendas; ſed paſſiones ſunt in appetitu ſenſitivo, ergo in ipſo ponenda eſt virtus propriè dicta. Reſpondeo moderationem paſſionum, quæ provenit à virtute propriè dicta eſſe liberam & à ratione dictatam per modum perſuaſionis & conſilij: nec enim qui paſſionibus quomodolibet caret, aut eas moderatiores experitur, virtuoſus eſt, ſed qui contra illas ex imperio partis rationalis pugnat. Appetitus ergo qui obedit voluntati, nec perſuaſibiliter, licet civiliter, movetur, paſſiones ſuas moderari non poteſt, formaliter loquendo, nec virtutem propriam ſuis actibus acquirere.

96 Poſterior Pars concluſionis, ſcilicet habitus exiſtentes in appetitu poſſe dici aliquo modo virtutes, ſic probatur: hujuſmod habitus inclinant ad ea quæ ſunt conſona rationi rectæ, ergo licet non inclinent libere niſi per denominationem extrinſecam ab imperio voluntatis, nec perficiant potentiam, quæ immediate conformari poteſt dictamini rationis, ſunt principia actuum capacium conformitatis participatæ & à parte rationali dimanantis, quod ſufficit ut dici poſſint virtutes largo modo, & veluti umbræ virtutum.

Contra hanc concluſionis partem militat ſingularis opinio Vaſquez, qui loco citato concedens cum communi opinione, habitum temperantiæ in appetitu ſenſitivo, negat tamen habitũ fortitudinis, & conſequenter virtutem adhuc impropriè ſumptam, per quam inclinetur ad aggredienda pericula. Et ait in hac ſententia ſecum in parte convenire Scotum, neſcio, quo fundamento: cum Doctor dicta diſt. 33. n. 21. expreſſe concedat habitum temperantiæ in concupiſcibili, & fortitudinis in iraſcibili tam appetitus ſenſitivi quam voluntatis.

96 Objicies ergo *primo* pro opinione Vaſquez: habitus dantur potentiis ut operantur, & non ſolum ut habeant ſe mere negative reſpectu aliquorum objectorum, vel non repugnent eorũ proſequutioni; ſed appetitus nihil operatur circa objectum fortitudinis: quia ſolum poteſt non impedire operationes voluntatis, ergo &c. Minor in qua eſt difficultas, probatur. Pericula circa quæ fortitudo verſatur, nihil habent quod ſit appetitui delectabile, ratione cujus illa agredi poſſit, delectabile inquam proprium & ſenſibile: nam ſi quis periculis ſe exponit propter lucrum vel gloriam, hæc motiva non ſunt attingibilia ab appetitu, ergo nec formale objectum fortitudinis; Nec eſt eadem ratio de objecto temperantiæ: nam delectationes guſtus & tactus, licet moderate, poſſunt attrahere appetitum, & non adverſantur honeſtati virtutis. Reſpondeo negando mimorẽ, & antecedens probationis: quãvis enim delectabilia ibi nominata excedant limites appetitus, ſunt alia motiva ſenſibilia, quibus ad aggredienda pericula excitari poteſt. Quod ut intelligatur, recolenda ſunt quæ diximus ſupra n. 45. ex Scoto 3. diſt. 34. n. 10. & deinceps, objectum proprium iraſcibilis eſſe offendens: ſcilicet illud quod impedit delectationes ipſius appetitus: verbi gratia ſi cani auferatur cibus, quæ eſt res concupita, movetur eius iraſcibilis contra auferentem: triſtatur enim concupiſcibilis ex carentia cibi. Unde iraſcibilis habet actum nolitionis non refugitivum ſed repulſivum contra auferentem, & dum actu non repellit, triſtatur etiam: quæ duæ triſtitiæ ſeu dolores non ſolum habent objecta diverſa, ſed etiam organa, nec ſunt in eadem corporis parte. Ad rem igitur: quandocumque appetitus triſtatur ob ſubſtractionem appetibilis, non videtur dubitari poſſe, quin ex fortitudine active operetur, & pericula ſubeat, ut offendens repellat: ſic urſa catulorum raptorem etiam cum periculo vitę inſequitur. *Equus in occurſum pergit armatus, contemnitque pavorem, nec cedit gladio* Iob. 39. quia apprehendit hoſtem ut impedientem ſibi propriũ delectabile. Ad hujuſmodi actus communes nobis & Brutis admitti debet habitus fortitudinis, qui attinga materiale virtutis, & ſit in nobis virtus impropriè, ut inclinat ad objectum rationi-

tioni conſentaneum, & ex frequentatione ſimilium actuum manet appetitus promptus & facilis ad aggredienda quæcumque difficilia imperata à voluntate operante ex fine Charitatis vel Divinæ gloriæ: cum objectum materiale omnino ſit idem: præſertim ſi actu objiciatur imaginationi objectum diſconveniens ut repellendum verbi gratia pœnæ inferni. Falſum etiam eſt, temperantiam ſemper habere formaliter pro objecto aliquid ſenſui delectabile: ad illam enim pertinet aliquando potionem amaram ſumere, quos tamen actus facilius eliciunt exercitati ex frequenti aſſuetudine.

Objicies *ſecundo*, Appetitum nullo modo operari propter finem, ergo quãdo fidelis ſubit mortem propter Chriſti amorem aut ſpe premij, vel patitur gravia metu pœnarum inferni, nõ poteſt in hujuſmodi actus influere appetitus, ſed ad ſummum non reſiſtere. Reſpondeo, ſi nihil actu apprehendatur, ut appetitui diſconveniens, nec appetitus aliàs ſit aſſuetus ſimilibus actibus, non præſtiturum activum concurſum, imò reſtituturum, cujus indicium eſt triſtitia, quæ in illo conſurgit, etiam voluntate fortiter terribilia aggrediente. Cur autem apprehenſio ſenſibilis diſconvenientis antecedit, aut appetitus eſt habituatus, active adjuvat volũtatẽ, non ex intenſione finis: nec enim dicimus, appetitum aggredi difficilia, ut fugiat pœnas inferni, ſed ex antecedenti apprehenſione, quã voluntas firmiorem & intenſiorẽ facit, & talis apprehenſio eſt conditio, qua ſuppoſitâ, appetitus ad actũ fortitudinis movetur.

Iraſcibilis & Concupiſcibilis in parte rationali ſunt ſubjectum virtutis.

NOtandum, iraſcibilẽ & concupiſcibilem reperiri tam in voluntate quam in appetitu ſenſitivo, & utrobique habere ſimilem diſtinctionem objectorum: ut docet Scotus dicta diſt 34. n. 13. nam objectum concupiſcibilis eſt bonum delectabile conveniens potentiæ; iraſcibilis vero illud offendens, vel impediens bonum concupitum, & quantum ad hoc nullum eſt diſcrimen partis rationalis à ſenſitiva; Non tamẽ requiritur tanta diſtinctio harum facultatum in voluntate, quanta in appetitu, ſed ad ſummum formalis vel rationis, de quo aliàs, & videndus Scot. dict. n. 13. Inquiremus ergo: An in voluntate ſit habitus temperantiæ, per quem ejus concupiſcibilis ordinetur circa delectabilia appetitus, cui pro hoc ſtatu nata eſt condelectari: ut ait Scot. 3. diſt. 33. n 17 & habitus fortitudinis perficiens iraſcibilem in ordine ad officialia & triſtia ſuſtinenda, quando & quomodo oportet: nam cum reliquæ omnes virtutes morales ponantur in voluntate fere abſque controverſia, de his ſolis duabus eſt difficultas.

97 Trigeſima prima Concluſio: *Iraſcibilis & concupiſcibilis in parte rationali ſunt ſubjectum virtutum.* Eſt expreſſa Scoti dicta diſt. 33. nu. 20. ubi & per totam quæſtionem docet, fortitudinem & temperantiam eſſe tam in voluntate quàm in appetitu, & in ſola voluntate habere rationẽ virtutis proprie dictæ: juxta id quod Philoſophus docet 1. Politicor. c. 1. In Principe requiri virtutẽ, ut recte imperet & principaliorem, quàm in ſervo, ut obediat. Et applicat ad ſuperiorem partem animæ (ait Doctor ibid. n. 4.) Eadem eſt opinio D. Bonaventur. & omnium qui præcedenti aſſertione Scotum ſequuntur. Unde etiam ſumitur prima probatio concluſionis à poſteriori: compertum eſt enim, aliquos eſſe actus perfecte liberos & virtuoſos à nobis elicitos in genere temperantię & fortitudinis; ut jejunare, periculis & morti ob honeſtatem virtutis ſe exponere, ergo ad hos actus neceſſaria ſunt principia, quibus inſit vera & propria ratio virtutis; ſed habitus fortitudinis & temperantiæ exiſtentes in appetitu non ſunt virtutes, ergo neceſſario debent poni in voluntate alij circa eadem objecta, unde actus prædicti rectitudinem moralem participare poſſint.

Secundo probatur omnibus argumẽtis, quibus tractatu de habitibus aſtruitur communiter neceſſitas habituum acquiſitorum: quæ breviter deſignatis Scoti locis percurremus: nam 3. dicta diſt. 33. n. 10. quinque ſummatim colligit, unde neceſſitas omnium virtutum moralium in voluntate concluditur. *Primum* voluntas eſt rectificabilis reſpectu propriæ operationis, & non eſt de ſe recta, quod ſolum competit voluntati increatæ. *Secundum*: eſt indeterminata non ſolum quoad indifferentiam libertatis, ſed etiam quoad modum & conatum attingendi, & determinabilis non minus quàm intellectus, à quo non negatur habitus. *Tertium*:

Principalius influit voluntas in actiones humanas, & ob ejus influxũ ſunt laudabiles, quia liberæ, & ſecundum rationem elicitæ, ergo principalius ponẽdæ ſunt in ipſa virtutes quàm in appetitu. *Quartum*: Nata eſt voluntas propriè delectari in ſua operatione, & ita habere habitum, quo delectabiliter operetur actus virtutum. *Quintum*: Voluntas magis poteſt per habitus moderari paſſiones, quàm appetitus. Ibidem n.17. probat alia ratione, quæ pro noſtra concluſione inter præcipuas numeranda eſt: opera virtutis ſunt voluntati difficilia pro hoc ſtatu, quo eſt conjuncta appetitui ſenſitivo inclinanti in oppoſitum virtutis, & ſecum rapienti voluntatem, ergo ad hanc difficultatem ſuperandã indiget habitibus virtuoſis, ſicut ipſe appetitus. Item in 1.diſt.17.q.2.n.7. & q. 3. oſtendit, voluntatem humanam ob ſuam limitationem perfectius operari cum habitu quàm ſine illo. Tandem 2.diſt.23.n.9. in fine, negat, voluntatem humanam, ut pote finitam, nec ſumme inclinatam, continere poſſe unitive perfectionem habitus. Quod & nos late proſequuti ſumus ſupra quæſt.2. à n.15.

Ex his omnibus infero, temperantiam & fortitudinem ponendas eſſe in voluntate, quamvis appetitus ſit perfecte promptus circa aliquid objectũ, & à paſſionibus liber, imo in ſtatu naturæ integræ cum nulla eſſet rebellio. Fundamentum eſt, quòd licet in prædictis caſibus ceſſaret difficultas, quæ accreſcit voluntati ex conjunctione cum appetitu, non tamen tolleretur ab ea intrinſeca limitatio, ob quam eſt pẽrfectibilis habitus, nec ſumme inclinata ad eorum objecta, unde ſemper maneret capax perfectione principij ad operandum facilius & intenſius; & hæc videtur aperta mens Scoti 2. diſt.2.n.4. ubi docet, juſtitiam originalem includere plura dona in potentijs ſenſitivis & voluntate exiſtentia, licet habitus, qui eſſet in voluntate potiſſimum appellatur juſtitia originalis. Ratio doctoris ad ponendos prædictos habitus eſt, quia non ſolum in appetitu eſt inclinatio ad proprium delectabile, ſed etiam in voluntate ad condelectandum appetitui, ergo ſicut appetitus indiget habitu, ut delectabiliter à proprio delectabili, ita voluntas ut delectabiliter moveat potentias inferiores, opus habet dono aliquo ſuperaddito, per quod fiat illi delectabilior finis, quàm delectabile appetitus. Hinc apparet animam rationalem, ex eo ſolum quod ſit unita corpori, indigere habitibus moralibus. Quid vero de anima ſeparata dicendum ſit, non pertinet ad præſentem controverſiam, ſed ſequitur ex dictis ponendas eſſe in ipſa virtutes, quarum munus non eſt moderari appetitum, ſed rectificare voluntatem in ordine ad objecta propria.

98 Oppoſitum noſtræ concluſionis tenet D. Thomas q.56.art.6. & q.60. art.5. Caietanus, Conradus, Capulus & alii Thomiſtæ communiter Salmanticenſ.diſp.2. de virtutibus dub.3. Tres autem modos diverſos invenio defendendi hanc opinionem. *Primo* Flamius lib.2.de felicitate cap.6.tollit prorſus omnes virtutes morales à voluntate. *Secundo* Caietanus, Capreolus, Salas, & Salmanticenſes ſupra concedunt in voluntate virtutes reſpectu boni alieni, negant tamen requiri aliquam virtutem reſpectu boni proprij ipſius ſuppoſiti. *Tertio* Conradus, & Medina aſſerunt nullos habitus gigni à voluntate ex actibus Fortitudinis & temperantiæ, quæ ſint propriè virtutes; ſed hæ potius eſſe quia ſunt in appetitu.

Objicies ergo *primo* juxta primum modum dicendi: voluntas ex natura ſua eſt ſufficienter inclinata tam ad bonum in communi quàm ad bonum in particulari proportionatum ſibi, adeo, ut niſi adſit error in intellectu, illud ex nativa propenſione amplectatur; ſed objectum cujuſlibet virtutis moralis eſt bonum rationis non excedens limites naturæ, ſed proportionatum activitati voluntatis, ergo intellectus indiget habitu, ne erret; ipſa vero voluntas quæ ſecundum ſe eſt inclinatiſſima, nullis virtutibus ſuperadditis opus habet, major probatur, quia voluntas nihil aliud eſt quàm propẽſio animæ in actu primo ad id quod oſtẽditur à ratione eſſe bonũ, ergo eſt de ſe ſumme inclinata, imo ipſa inclinatio, cum nihil amplius addi poſſit. Reſpondeo negando minorem, quæ non ſolũ eſt falſa de volũtate cõjuncta appetitui: ſic enim plane conſtat non eſſe perfecte inclinatã nec ad bonum univerſale nec particulare ob inclinationẽ appetitus contrariã bono rationis; ſed etiam de voluntate ſecundũ ſe: quod probat Scotus dicta diſt.33.n.5.

ex

ex ipsâ libertate voluntatis: eſt enim interminata ad recte & non recte agendum, ergo indiget aliquo inclinante determinate ad recte agendum, & illud eſt virtus. Ad probationem dico: voluntatem eſſe propenſionem illo modo, ſed imperfectam, & quæ indiget iuvamine habituum.

Objicies *ſecundo*: ſi in voluntate ſunt virtutes morales, ergo erunt perfectiores Prudentiâ contra Philoſophum 6. Metaphyſicæ cap. 6. docente. Prudentiam eſſe nobiliorem reliquis virtutibus. Sequela patet: qua tales virtutes perficerent perfectiorem potentiam; Nobilioris autem perfectibilis nobilior eſt perfectio, ergo &c. Reſpõdet Scotus ubi ſupra n. 18. & 19. virtutem moralem abſolute eſſe perfectiorem Prudentiâ; prudentiam vero non abſolute, ſed in ratione regulæ: nam ipſa vel actus eius præcedit regeneratione habitum & actum virtutis moralis; hæc autem prioribus infert dignitatem aliquam: quia ex illa concluditur ratio regulæ & menſuræ, quam ſolum intendit Philoſophus; Non tamen dignitatem ſimpliciter. Supponit Scotus, voluntatem eſſe nobiliorem intellectu. Quod ex profeſſo oſtendit 4. diſt. 49. q. 4. quaſi ex latere n. 10.

99 Objicies *tertio* juxta ſecundum modum dicendi: Saltem voluntas eſt perfecte inclinata ad volendum bonum proprium ipſius ſubjecti volentis. Nec enim videtur major inclinatio excogitabilis, quàm illa quæ eſt in qualibet re ad ſuum bonum: juxta id quod docet Augũſtinus lib. de doctrina Chriſtiana cap. 23. Non indigere hominem præcepto ad diligendum ſe ipſum vel proprium corpus, nimirum quia ad hoc eſt ſatis inclinatus, ergo licet ponantur in voluntate virtutes, quæ perficiunt hominem in ordine ad alios, non debent poni illæ, quæ ipſum perficiant in ordine ad ſe. Et hoc videtur docuiſſe Ariſtoteles, qui 5. Ethicor cap. 1. in parte ralionali tantùm poſuit virtutem Juſtitiæ. Reſpondeo negando antecedens: Nec illa agnoſcenda eſt diſparitas in eo quod ad ſummam inclinationem attinet inter objectum alienum & proprium, hoc fatentur ipſi Thomiſtæ Valentia, Salas & Lorca, qui oſtendit ſane, eſſe mentem D. Thomæ: aliàs enim ſi quilibet ad bonum proprium ita perfecte eſſet propenſus, ut habitu non indigeret, ſequeretur, recte conſideranti, bonum alterius eſſe bonum ſuum, ut re verâ eſt, omnes habitus eſſe ſuperfluos; quæ ratio convincit auctores primi modi dicendi. Quare non ſolum tẽperantia & fortitudo ſed etiã juſtitia neganda eſſet voluntati. Ad dictum Auguſtini Reſpondeo: Hominem indigere præcepto & habitu ad diligendum ſe, ſicut oportet, ſubtrahendo ſibi delectabilia ex amore ordinato. Deinde falſitas illius propoſitionis oſtenditur à Scoto dicta diſt. 33. n. 5. quia quantumcumque voluntas inclinetur, magis eſt inclinatus intellectus ad recte judicandum, & tamen ex frequẽtibus actibus judicandi acquirit habitum.

Reſpondent Salmanticenſes ubi ſupra n. 38. pro quo adducunt verba ipſius D. Thomæ aſſignando diſparitatem: Nam intellectus recipit in ſe aliquid, ut veritates etiam notiſſimas agnoſcat. Unde non mirum, non ſufficere ei inclinationem naturalem; ut voluntas fertur extra ſe in rem amatam & nihil requirit, ut in ipſam propendant. Sed Contra: quia ex hac ratione concluderetur, nullius omnino habitus voluntatem eſſe capacem: cum à nullo objecto determinetur, nec ad aliquid attingendum aliquid in ſe receptum requirat: hoc enim accidentaliſſimum eſt generationi habituum. Imo intellectus intenſiſſimo habitu informatus indiget objecto vel ſpecie ad cognoſcendum. Naſcitur ergo habituũ neceſſitas ex imperfectione potentiarum, quæ per ipſos habitus ſuppletur. Et hæc ratio fortius militat in voluntate, præſertim conjuncta appetitui, unde maximam in objectis honeſtis proſequendis difficultatem trahit. Auctoritas Philoſophi eſt negativa & inſufficiens, & ſi in eo loco tantum meminerit juſtitiæ, alibi pluries poſuit in voluntate aliquas virtutes morales: ut ex auctoritatibus ſupra adductis patet.

Dices cum iiſdem Salmaticenſibus ibidem n. 37. Voluntatem habere in ſe intrinſece omnẽ perfectionẽ nec eſſariam ad proſequendum bonũ propriũ. Unde ſi aliquando hoc bonum eſt illi difficile, hoc eſt propter paſſiones appetitus, non ob defectum rectitudinis intrinſecæ, quare in ipſo appetitu erit opus virtutibus, quæ paſſiones moderentur, non vero in voluntate, cui extrinſece ſe habet illa difficultas. Sed

Contra: quia intrinſecum eſt voluntati conjunctæ appetitui, ipſi cõdelectari, ſicut ipſi appetitui ferri in delectabile ſenſibile, ergo ſicut appetitus indiget fræno ad cohibendum ſuas paſſiones, ita voluntas indiget virtute ad abſtinẽdũ ſe à condelectatione cum appetitu. Nec debet admitti illa rectitudo intrinſeca, quam iſti auctores imaginati ſunt voluntatis eſſentiæ eſſe ſuperadditam ad attingendum bonum honeſtum, & non habere vere & propriè rationẽ virtutis: nam ſi non eſt identificata voluntati ut ipſi admittunt, nec ipſi cõgenita à natura, ergo ipſi accidit ab extrinſeco; Nec deficit à ratione propriæ virtutis, ut Reſpondet Caietanus, ex eo quòd nõ ſit inclinatio conſummata reſpectu boni honeſti: ut conſtabit ex reſponſionibus ad 6. & 7. argumentum.

100 Objicies *quarto*: virtutes ponuntur ad moderandas paſſiones; ſed nullæ paſſiones ſunt in voluntate, ergo nullæ in illa ponẽdæ ſunt virtutes. Minor probatur, quia paſſiones pertinent ad partem inferiorem animæ, & ſaltem quæ pertinent & verſantur circa objecta fortitudinis & temperantiæ ſcilicet delectabilia ſenſus, in voluntate poni non poſſunt, ergo nec virtutes temperantiæ & fortitudinis. Reſpondeo negando minorem, quæ expreſſe eſt contra Auguſtinum 14. de civitate c. 5 & 6. quem citat Scot. dicta diſt. 33. n. 9. Et inſtat egregie hoc argumentum cõtra adverſarios: ſæpe enim contingit, moderationem verſari circa paſſionem futuram, non quidem in ſe, ſed præcavendo, ne inſit, quod ſola poteſt præſtare voluntas. Præterea quamvis voluntas nullis paſſionibus obnoxia ſit, tamen, ut recte imperaret appetitui paſſionibus ſubjecto, indigebat habitibus, ut ſupra dictum eſt. Sed nec ipſi Thomiſtæ negant paſſiones in univerſum à voluntate, imo propter aliquas corrigendas ponunt in ipſa virtutes aliquas pertinentes ad genus temperantiæ: nam ſtudioſitas, quæ moderatur appetitum ſciendi, pars temperantiæ eſt. Similiter ſentiendum eſt de aliquibus ſpecialibus fortitudinis. De quo videndus Lorca diſp. 16. membro. 2.

Objicies *quinto*: objectum propriũ voluntatis eſſe bonum rationis circa quod nulla poteſt eſſe intemperantia, ut eſt appetitus immoderatus delectationis ſenſibilis, ergo non eſt ponenda in voluntate temperantia, ſed in appetitu: ſicut frænum non ponitur equiti, ſed equo, qui regendus & cohibendus eſt. Reſpondeo: Voluntatem ſecundum affectionem juſtitiæ reſpicere bonum rationis; ſecundum vero affectionem commodi poſſe anteponere bonũ delectabile bono rationis. Et hęc libertas regitur per virtutem, ut ſequatur leges prudentiæ. Et per hoc patet ad exemplum de equite: volũtas enim, licet ſe habeat ut ſeſſor ad equum reſpectu appetitus, poteſt tamen ab ipſo appetitu rapi, & volens abduci in objectum contrarium bono rationis, quia inclinata eſt ad condelectandum ipſi, unde indiget virtute refrænante, non minus quam ipſe appetitus.

Objicies *Sexto* juxta tertium modum dicendi: habitus temperantiæ & fortitudinis exiſtentes in voluntate non ſufficiunt per ſe nec per alios habitus ſibi neceſſario conjunctos reddere hominem ſimpliciter promptum ad recte operandum circa illas materias; Secus habitus exiſtentes in appetitu, ergo prout ſunt in voluntate non merentur rationem virtutis. Reſpondeo negando antecedens de promptitudine formaliter virtuoſa: nam eo ipſo quod pars ſuperior hominis ſit ordinata, dicitur totus homo ordinatus ut ait Scotus loco citato 2. diſt. 29. n. 4. quod adeo eſt verum, ut etiamſi homo temperatiſſimus ſit circa voluptates, niſi eliceret aliquos actus temperãtiæ liberos & formaliter honeſtos, quibus in voluntate produxiſſet habitum, nullo modo dici poterit temperatus.

Objicies *Septimo*: Actus illi qui per ſe reſpiciuntur à virtute temperantiæ, confirmãtur in appetitu, & imperium voluntatis ſolum ordinatur ad hoc, ut hujuſmodi actus recte fiant, ergo virtus formaliter in appetitu eſt; in voluntate autem habitus miniſtrans & ſerviens veræ virtuti. Reſpondeo negando antecedens: nam ipſe actus imperij eſt formaliſſime actus temperantiæ, & actus imperatus in appetitu ſolum materialiter, quatenus bonitatem ab illo participat. Qua propter voluntatis habitus non dicitur obſervire virtuti, ſed potius tribuere habitibus & actibus appetitus rationem virtutis impropriè dictæ, quam ex ſubordinatione ad voluntatem participant.

QVÆST.

QUÆSTIO XVIII.

Quotuplex fuerit ſtatus humanæ naturæ ; Et quantæ vires rationis naturalis ejus in unoquoque ?

1 STATUM in communi ſic deſcribit Scotus 1.diſt.3.q.3.n.24. *ſtatus eſt ſtabilis permanentia naturæ, legibus Sapientiæ divinæ firmata.* Pendet ergo ſtatus conſtitutio à Deo ut legiſlatore, cum autem legiſlator auctoritate & prudentia pollere debeat, illâ quidem ut leges ſtabilire poſſit; hac vero, ut rectæ ſint & convenientes : ut docet Scotus 4.diſt.15.q.2.n.6. utrumque inſinuatur in definitione, *Auctoritas* per illa verba *Stabilis permanentia*; *prudentia* per illa *legibus ſapientiæ divinæ*. Habet enim Deus & dominium abſolutum ſupra creaturas, ut qua lege illas condiderit, in ea permaneant ; & ſapientiam ſuper omnem ſapientiam, ut non niſi prudentiſſimas leges creaturis imponat. Status in hac generalitate acceptus *primo* dividitur in ſtatum beatitudinis, de quo & qualitate ejus in proprio tractatu, & ſtatum viæ, de quo & differentiis ejus tractabimus in præſenti. Igitur homo viator in quintuplici ſtatu conſiderari poteſt. *Primo* in pura natura. *Secundo* in natura integra. *Tertio* in ſtatu juſtitiæ originalis. *Quartò* in ſtatu gratiæ ſanctificantis. *Quinto* in ſtatu naturæ lapſæ. De quibus omnibus ſigillatim dicemus.

De qualitate ſtatus puræ naturæ; & an de facto fuerit ?

NOta, *ſtatum puræ naturæ eſſe illum in quo natura habet omnes perfectiones & imperfectiones intrinſecas vel ipſam naturaliter conſequentes abſque aliquo ſuperaddito.* Dicit ergo hic ſtatus unum poſitivum ſcilicet entitatem naturæ, & aliud negativum, nimirum nihil habere ſuperadditum vel bonum vel malum ; Itaque natura in hoc ſtatu caret omni dono gratuito, & etiam peccato.

2 Sit prima concluſio : *Poſſibile fuit, Deum creare hominem in ſtatu puræ naturæ.* Eſt communis & certa, eam ſupponit Scotus 2.diſt.29. Probatur facile: quia quidquid Deus confert naturæ, quam de facto creat, ultra id quod ipſi naturaliter debetur, libere confert & poſſet non conferre, ſed ordinatio hominis ad finem ſupernaturalis beatitudinis, quæ fit per dona gratuita inhærentia, vel per ſolam extrinſecam acceptationem, non eſt debita naturæ ad perfectionem, quæ ipſi eſt intrinſeca, aut conſequitur naturaliter ad illam ; & ex alio capite implicat Deum eſſe auctorem peccati, ergo potuit creare naturam in puris naturalibus.

Sed objicies : Naturam humanam habere naturalem inclinationem ad Deum clare viſum. ut eſt in ſe finis ſupernaturalis, ut docet Scotus q.1.Prologi n.9. & alibi ſæpe ; imo Molina 1.p.q.12.art.1.diſp.2. vocat hanc ſententiam communem ; ſed hæc inclinatiõ naturalis nec poteſt eſſe fruſtra : alioquin conderet Deus naturam imperfectam nec poteſt ſatiari abſque donis ſuperadditis & indebitis ipſi naturæ, ergo impoſſibilis eſt hic ſtatus in doctrina Scoti. Reſpondet Herrera 1.diſt. 1.q.8.concl.4. hominem in puris naturalibus non habiturum hanc naturalem inclinationem ad Deum clare viſum. Et probat rationibus parum efficacibus, quas impugnare non eſt hujus loci. Sufficiat hanc opinionem apertiſſime eſſe contra Scotum 4.diſt.49.q.10.n.2. *Appetitum naturalem ſolum dico potentiam voluntatis abſolute, ſed non aliquid ſuperadditum voluntati.* Et ibidem n.11. *Appetitus naturalis non addit aliquam perfectionem ſupernaturalem abſolutam, ſed ſolum inclinationem ipſius naturæ ad ſuam perfectionem, & ideo manente naturâ, manet ille appetitus.* Quare cum omnibus aliis Scotiſtis incunctanter fatendum eſt, hominem in pura natura habiturum inclinationem naturalem ad beatitudinem ſupernaturalem : aliàs hujuſmodi inclinatio, ſi non pertineret ad intrinſecam perfectionem naturæ, non diceretur propriè & abſolute naturalis: Plures enim Thomiſtæ concedunt, intellectum ut informatum lumine gloriæ inclinari naturaliter ad videndum Deum & naturaliter videre ipſum, & tamen abſolute negant intellectui inclinationem naturalem. Ad argumentum ergo dico: Deum ut auctorem naturæ non debere ei conferre media ad beatitudinem ſupernaturalem. Ratio eſt : quia licet beatitudo ſupernaturalis ſit naturalis homini quoad inclinationem, eſt tamen

men ſupernaturalis quoad aſſequutionem, & cum media ad exequutionem ordinentur, non ſunt debita ex vi inclinationis naturalis. Nec appetitus ille eſſet fruſtra : quia poſſet reduci ad actum per aliquam potentiam ſcilicet Deo auctore ſupernaturali : quod ſufficere, ut potentia fruſtra non ſit, patet multis inſtantiis: nam in ligno, v. g. eſt aptitudo naturalis ad formas artificiales, nec tamen actuatur per cauſam naturalem, ſed per artem, quæ eſt principium agendi diverſum à natura ex 2. Phyſicor. 3. ubi docet Philoſophus, medicum, prout in ſe cauſat ſanitatem non habere principium quod dicitur natura. Eadem ratio eſt de animalibus irrationabilibus, quæ ab hominibus domita & curioſe tractata maxime perficiuntur, & ipſe homo ex aliorum commercio & politia, quæ perfectiones cum ſint juxta naturalem inclinationem, conferuntur à cauſis non naturalibus.

Inſtabis : Scotum dicta q. 10. n. 12. ex eo reſolvere : appetitum naturalem ad beatitudinem non eſſe fruſtra, quia multi de facto eam conſequuntur, ergo ſi nullus de facto beatitudinem ſupernaturalem conſequeretur, fruſtra eſſet talis appetitus : quia non maneret non ſatiatus ſecundum totam ſpeciem; ſed in ſtatu puræ naturæ nullus homo conſequeretur beatitudinem ſupernaturalem ad quam naturaliter inclinatur, ergo ille appetitus tunc eſſet fruſtra. Reſpondeo meo judicio (Relinquendo difficultatem fidelioribus Scoti diſcipulis examinandam) : mentem Doctoris non eſſe, appetitum naturalem fruſtra futurum, ſi in nullo individuo ad actum reduceretur ; ſed colligere à poſteriori, ex eo quod in multis ad actum reducatur, non eſſe fruſtra. Movetur autem hac ratione: appetitus naturalis reſpicit per ſe agens, quod poſſit tribuere perfectionem appetitam & etiam ipſam perfectionem, quatenus perfectivam apperentis, ergo dummodo in tota coordinatione cauſarum ſit agens quod poſſit talem perfectionem tribuere & talis perfectio tribuenda, non poterit dici, appetitum eſſe fruſtra, etiamſi nunquam de facto ſatietur: quod valde accidentale videtur eſſe. Illa ergo verba Scoti: *Licet illud ſit fruſtra quod caret perfectione ſua, & fruſtratur ea ſecundum totam ſpeciem*, intelligi debent de carentia, non tantum de facto, ſed etiam de poſſibili: ideſt de repugnantia potentiæ activæ, quâ ſublatâ, tolleretur inclinatio ſeu potentia paſſiva. Exemplum ſit in naturali inclinatione ad formas artificiales, quo proxime uſi ſumus : Si enim aliqua ſpecies ligni vel metalli nunquam expolienda ſit per artem, dicemus eſſe fruſtra illam inclinationem? Vel explica Doctorem: Per eſſe fruſtra intelligere, actu non perfici, quod verum eſt, non tamen appetitum ipſum non eſſe verum appetitum naturalem, nec habere terminum ſufficientem quem reſpiciat. Concedo ergo, in pura natura, nullum hominem conſequuturum beatitudinem ſupernaturalem, nec ideo appetitum ad illam fore fruſtraneum, licet de facto in nullo individuo ſatiaretur ; aut auctorem naturæ imperfectum opus efficere: quia non debet naturæ humanæ beatitudinis aſſequutionem, ſed tantum inclinationem.

3 Secunda concluſio : *Homo in pura natura, licet nullum peccatum haberet, pateretur tamen pugnam appetitus & rationis, nec haberet appetitum ſubjectum voluntati.* Ita Scotus 2. diſt. 29. n. 6. Probatur : hæc pugna nihil aliud eſt quam inclinatio appetitus ad bonum ſenſibile contra inclinationem partis rationalis ad bonum rationis; ſed in pura natura eſſet appetitus ejuſdem eſſentiæ ac modo eſt, ergo haberet eamdem inclinationem, & eodem modo cum ratione pugnaret. Quod de appetitu dicimus, idem dicendum eſt de aliis imperfectionibus, fame, ſiti, mortalitate ; Nec tamen in pura natura eſſet aliquid quod haberet rationem pœnæ : quia non ſe privaverat homo per peccatum donis hujuſmodi imperfectiones ſanantibus.

4 Tertia concluſio : *De facto nec fuit unquam nec futurus eſt ſtatus puræ naturæ.* Scotus 2. diſt. 33. in fine. *De facto nunquam erit aliquis in puris naturalibus, quia Deus naturam rationalem quam fecit, ſemper perducit ad finem, ſi non fuerit ex parte illius impedimentum vel defectus.* Et 4. diſt. 1. q. 6. n. 9. *Licet abſolute ſine contradictione poſſit eſſe medium in ſpecie humana inter filium regni & filium perditionis, ſcilicet homo in puris naturalibus, tamen ſecundum legem ſapientiæ divinæ poſt lapſum nullum eſt medium inter gratum qui eſt filius regni & peccatorem qui eſt filius carceris ; nec poteſt eſſe loquendo de potentia*

tentia ordinata ideſt conformi legibus à ſapientia & voluntate divinæ ordinatis. Probatio concluſionis duplex inſinuatur à Doctore: *Prima*: Deum perducere ſemper ad finem naturam quam creat, ſi ipſa non apponat impedimentum; quæ eſt maxima congruentia ex parte perfectionis operum divinorum. *Secunda*: Ita eſſe à Deo diſpoſitum, nec conſtare de aliis legibus. Quod licet ſit argumentum negativum, eſt tamen efficax, conſideratâ divina providentiâ, quæ de ſtatu ſuo hominem inſtruxiſſet, ſi aliquando illum in eo conſtitueret.

Dices: Scotum tantùm docere, hominem poſt lapſum non futurum in ſtatu puræ naturæ; nec conſtare in ejus doctrina, an primus parens creatus fuerit in gratia: ut poteſt colligi ex 2. diſt. 29. n. 6. Et in ſimili de Angelis ſub dubio loquitur, & utramque opinionem proponit 2. diſt. 5. q. 2. n. 15. Nec aliud docere Concilium Tridentinum ſeſſ. 5. canone 1. ubi ſolum docet: *Primum hominem Adam conſtitutum fuiſſe à Deo in ſanctitate & juſtitia, antequam peccaret*, Non vero definit creatum in gratia, ergo poteſt affirmari probabiliter creatum in puris naturalibus, ut omnes ſtatus experiretur: quæ eſt ratio Doctoris loco ultimo citato. Reſpondeo concedendo, Scotum non reputare improbabile. Primum hominem vel Angelos creatos eſſe in puris naturalibus; probabilius autem judicaſſe oppoſitum, ex eo apparet, quòd illud protulit ſub dubitatione; imo quoad primum hominem attinet, nunquam dixit: ut patebit legenti locum citatum; Hoc vero aſſertive & expreſſe docuit: ut conſtat ex auctoritate prima adducta pro concluſione. Tenendum ergo eſt cum communi Theologorum, creaturas rationales in gratia primitus conditas à Deo. De homine ſatis aperte traditur Eccleſiaſt. 7. *Inveni quod Deus faceret hominem rectum.* De Angelis Ezechielis 28. *Tu ſignaculum ſimilitudinis plenus ſapientia & perfectus decore in deliciis Paradiſi Dei fuiſti, &c.* Quem locum miſtice quidem, ſed magna conſenſione Patres de malorum Angelorum principe interpretantur. Quod vero dicitur de experientia omnium ſtatuum, ſicut Scotum non movit, ut illi opjnioni acquieſceret, ita nec nos movere debet: cum præponderet alia congruentia potentiæ & ſapientiæ Dei, qui ſemper tribuit creaturis rectitudinem & pulchritudinem perfectam.

De qualitate ſtatus naturæ integræ; & an differat à ſtatu juſtitiæ originalis?

NOta *primo*: ſtatum naturæ integræ ex communi Theologorum doctrina ſic deſcribendum eſſe: *Eſt ordinatio potentiarum inter ſe, & in ordine ad Deum finem naturalem. Ordinatio potentiarum* ponitur loco generis: nam etiam ſtatus gratiæ ordinat potentias tam inter ſe quam in ordine ad Deum; ſed illa particula *ut finem naturalem* eſt ratio differentialis: nam in hoc ſtatu non intelligimus naturam ordinatam ad finem ſupernaturalem. Porro potentiæ dicuntur ordinatæ, quando inferiores ſubjectæ ſunt ſuperioribus, appetitus rationi, & ratio Deo. Vocatur hic ſtatus naturæ integræ, non quia hęc ordinatio pertinet ad intrinſeca prædicata naturæ aut partium ejus, vel poſſit haberi ex principiis activis naturalibus; ſed quia eſt conſonus naturæ, & integrat ipſam intra ordinẽ naturalem.

5 Nota *ſecundo*: *Juſtitiam originalem eſſe donum ſupernaturale infuſum voluntati à Deo, faciens ipſum Deum magis delectabilem voluntati, quàm aliquod appetibile.* Sic Scotus 2. diſt. 29. n. 4. dicitur *Donum* in ſingulari: quia licet in re includat multa dona, tamen ut docet Scotus ibid. n. 5. Donum voluntati collatum fuit potiſſimùm juſtitia originalis. Dicebatur *juſtitia*, quia de lege ordinaria qui hoc donum habebant, erãt juſti & amici Dei; vel quia erat formaliter juſtitia & rectitudo naturalis. *Originalis* vero appellabatur, quia collata eſt primo homini ab ejus origine, & per originem, ſi ille non peccaſſet, traducenda erat. *Ejus objectum* erat Deus ut bonum commodum & delectabile homini: *effectus* perfecta tranquilitas potentiarum: nam appetitus per donum ſuum delectabiliter moveretur à voluntate in bonum rationis; voluntas autem, quæ ex conjunctione cum appetitu nata eſt ipſi condelectari, unita per juſtitiam originalem Deo ut bono delectabiliori, imperaret potentiis inferioribus cum delectatione, quæ ad Dei ut objecti commodi attingentiam conducerent. *Hunc effectum* gratia habitualis, quâ juſtificamur,

ſtificamur, non habet, *Cum qua ſtat pronitas ad malum & difficultas ad bonum*, ut ait Doctor ibidem n.7. Et nihilominus juſtitia originalis erat donum ſupernaturale: quia licet objectũ & effectus erant ordinis naturæ, tamen excedebant quoad executionẽ facultatem & vires naturales: Appetitus enim naturaliter fertur in ſuũ delectabile, & voluntas in delectabile appetitus, quas naturales inclinationes ſuperabat & coercebat juſtitia originalis. Cum ergo plus poſſet quã ipſa natura, vere & proprie dicẽda eſt ſupernaturalis. Diximus hoc donum eſſe infuſum à Deo: quia licet Scotus nunquam expreſſe doceat, eſſe habitum, ita tamen loquitur ut de principio, quo uteretur & operaretur voluntas pro ſuo libito: & omnes, ut exiſtimo, pro indubitato habent juſtitiam originalem fuiſſe habitum.

6 Quarta concluſio: *Status naturæ integræ eſt omnino idem cum ſtatu juſtitiæ originalis.* Eſt contra Cajetanum 1. 2. q.109.art.2.& alios Thomiſtas conantes invenire diſcrimen inter utrumque ſtatum, *inutiliter & abſq; fundamento*, ut ait Lorca diſp.1.de Gratia. Probatur concluſio: ſtatus naturæ integræ ſive conſonus naturæ conſtituitur per ſubjectionem appetitus ad rationem & rationis ad Deum, ſeu quod idem eſt per tranquillitatem perfectã & unionẽ delectabilem cũ Deo ut fine naturali; ſed hic ipſe eſt formaliſſimus effectus juſtitiæ originalis, ergo &c. Nec ideo aſſerimus ad ſtatum naturæ integræ eſſe præciſe neceſſariũ aliquem habitũ inhærentem: Poterat enim Deus per aſſiſtentiã extrinſecã, potentias tranquillare & integritatẽ naturæ conferre; ſed aſſerimus, munus illud quod cõmuniter tribuitur juſtitiæ originali eſſe omnino idem cum conſtitutivo naturæ integræ. Et ita loquitur Scotus loc.cit.

Objicies *primo*: Iuſtitiam originalem poſſe dupliciter conſiderari. *Primo* ut eſt donum ſanans naturam & conferens ei rectitudinem præciſe in ordine ad finem naturalem; Et hac ratione conſtituere ſtatum naturæ integræ. *Secundo* ut confert etiam rectitudinem in ordine ad finem ſupernaturalem, ſive hic effectus proveniat ab eodem habitu ſive à diverſis. Et in hac conſideratione diſtingui ſtatum juſtitiæ originalis adæquate ſumptum à ſtatu naturę integræ. Reſpondeo: Admitti poſſe hunc modum loquendi: *Iuſtitia originalis habuit de facto annexam rectitudinem ſupernaturalem:* quia, ut diximus de lege ordinaria conjungebat ſibi gratiam juſtificantem ex libera inſtitutione divina; ſed hoc non eſt diſtinguere ſtatum naturæ integræ à ſtatu juſtitiæ originalis proprie accepto: Nam ſi nomine ſtatus juſtitiæ originalis intelligas ſtatum gratiæ juſtificantis, non erunt quinque ſtatus naturæ, quos tamen iſti auctores ſalvare volunt; ſi autem contendant, illam conjunctionem duorum ſtatuum ſcilicet juſtitiæ originalis, & gratiæ juſtificantis coſtituere ſtatum diverſum, quæſtio eſt de nomine, & longe aliud intendit Cajetan.

Objicies *ſecundo*: Statum juſtitiæ originalis fieri ab ipſa juſtitia formaliter; ſtatum vero naturæ integræ conſtitui per quemdam vigorem partis rationalis ad conſervandum ſtatum in omnibus conformem rationi; hic autem vigor fiebat à Deo efficienter, non tamen participabatur, niſi ex conjunctione ad iuſtitiam originalem. Ita Cajetanus ſupra & Curiel in prologo ad tr. de gratia §.6. Reſpondeo: omnino hic apparere ſola verba abſque ullo diſcrimine perceptibili in re, quod ſic oſtẽditur: vigor ille potentiarum rationalium vel erat effectus formalis iuſtitiæ originalis, ſcilicet perfecta tranquillitas aſſignata, vel aliquid aliud; ſi erat ille effectus formalis, ſequitur iuſtitiam originalem integrare formaliſſime naturam; ſi erat alius, oſtendant adverſarii, quod deſideretur ad conſervandum ſtatum conformem rationi in omnibus, præter pleniſſimum dominium rationis & omnimodam ſubiectionẽ appetitus? Hęc ergo tranquillitas maxime roborabat, & ut ita dicam, vigorabat voluntatem & totam naturam, ut nõ ſit opus, aliud diverſum donum cõmiſci.

7 Obiicies *tertio*: Integritatem naturæ, ut explicata eſt, non eſſe effectum per ſe iuſtitiæ originalis: quia poteſt aliũde procedere ſcilicet ab excellenti gratia & virtutibus, vel à divina aſſiſtẽtia, ergo debet admitti ſtatus naturæ integræ ut ſic, nõ determinando, à quo dono procedat. Reſpondeo, quod attinet ad excellentiſſimam gratiã & virtutes, falſum eſſe aſſumptũ: quia nullũ donum inhærens, excepta juſtitia originali, poteſt tribuere perfectam tranquillitatem ſupradictam: magnæ enim intenſionis gratia erat in Apoſtolo, magnæ virtutes in gradu heroïco, & tamen

men dicebat : *Video aliam legem in membris meis &c.* ad Rom. 7. Posse naturam integrari per extrinsecam assistentiam Dei, jam supra concessi : posset enim Deus facillime efficere, ne ullus motus inordinatus consurgeret in appetitu, & juvare concursu speciali voluntatem, ut delectabiliter appetitum regeret. Sicut fecit in natura humana Christi Domini, utens tamen visione & fruitione beatifica ut instrumento; poterat etiam idem beneficium conferre naturæ non beatæ, sed hoc nõ probat, statum justitiæ originalis à natura integra distingui, sed naturæ integritatem à duplici causa provenire posse, & hoc modo etiam possemus distinguere statum amicitiæ Dei & meriti à statu gratiæ : quia posset Deus facere homines amicos & meritorum operatores absque gratia habituali, quod tamen nullus unquam affirmavit.

Objicies *quarto*: Statum justitiæ originalis in ordine ad potestatẽ operãdi bene moraliter, parum aut nihil differre à natura integra; superaddere tamen multa privilegia, immortalitatẽ, impassibilitatẽ, exclusionẽ peccati etiam venialis. Sic Curiel supra & Suar. proleg. 4. de gratia, c. 3. Resp. immortalitatem non esse conjunctã ex natura rei cum justitia originali: Scot. 2. dist. 19. n. 3. & 4. & dist. 29. n. 6. Et ratio est apertissima: quia vere nutriretur corpus in illo statu, & convertẽdo alimentũ repateretur ejus virtus activa & debilitaretur, quousq; quantũ est ex se deficeret, sed actu homines in statu innocentiæ non morerentur: quia antequã susciperẽt alterationẽ incõpossibilẽ cũ anima rationali, in cœlũ transferrentur. Impossibilitatẽ omnimodã non afferebat ille status, sed tãtũ, quæ mortẽ nõ admitteret: ut patet ex proxime dictis. Vide Scotũ dicta dist. 29. n. 5. Peccatũ veniale non esse incõpatibile cũ justitia originali demõstrat Scot. 2. dist. 21. q. 1. n. 3. quia culpa venialis, cũ nõ avertat à fine ultimo, potest esse cũ dono uniẽte hominẽ ad Deũ ut naturalẽ finem. Quæ omnia in tr. de stat. innoc. vel de creatione aut opere sex dierũ latius discutiuntur cũ ergo nullum privilegium conjunctum sit cum justitia originali per se, satis patet non constituere diversum statum à statu naturæ integræ.

De statu gratiæ; & quomodo à reliquis differat?

Status gratiæ est ille in quo natura humana, sive integra, sive non, per gratiam inhærentem, adjuncta speciali acceptatione Dei, est ordinata ad beatitudinem supernaturalẽ, & potest exercere actus, quibus illam mereatur. Dixi *per gratiam inhærentem*, quia de facto neminem Deus acceptat ad gloriam aut sanctificat: nisi infundendo ipsi donum inhærens, quamvis aliter disponere potuisset, ut proxime insinuavimus & inferius probabimus.

8. Quinta conclusio. *Status gratiæ realiter differt & est separabilis à statibus puræ & integræ naturæ.* Quoad statum puræ naturæ patet : quia superaddit donum supernaturale scilicet gratiam habitualẽ. Quoad statum naturæ integræ, probatur: quia ab invicem separari de facto experientiâ constat : licet enim non experiamur gratiam habitualem esse in nobis, tamen experimur carentiam justitiæ originalis, cujus signũ est rebellio appetitus & erubescentia de nuditate; cum autem omnes homines hunc pœnalem effectum patiantur, & aliqui sint in statu gratiæ, evidenter convincitur, gratiam habitualem existere in anima absq; justitia originali. E converso autem justitiam originalem separabilem esse à gratia, probatur ratione nostri Nicolai Lyræ in c. 3. Gen. de Abulensis ib. q. 6. & 7. quia justitia originalis pertinet ad gratias gratis datas, quæ non opponuntur cũ peccato mortali; gratia autem justificans de facto per quodlibet peccatũ mortale amittitur; imo de facto justitiã originalẽ in primis parentib. absq; gratia habituali extitisse tenent in primis, qui cum prædictis auctoribus sentiunt, creatos esse absq; gratia cũ sola originali justitia: Sicut ego etiã cẽseo quoad amissionem gratiæ per peccatũ interius Evæ cõtra præceptũ de non comedendo, & tamẽ certum est, justitiã originalẽ usq; ad externã comestionem cõservatam fuisse; sed in eo quod asserere videntur, Evã usq; ad comestionem Adami justitiã originalem non amisisse, argumẽto quòd antea nõ erubuerit, dissentio: valde enim durum videtur, Adamũ constitutum fuisse cap. uxor ad justitiæ conservationẽ : cum illa propriæ libertatis usu polleret, & in sua persona gratiam accepisset. Vide interpretes ad dictũ locum Gen. & Suar. prolog. 4. c. 7. cur autẽ nõ erubuerit Eva, variæ rationes afferũtur, aut quia motus turpes statim non sẽsit, unde erubescẽtia nasceretur, aut quia non attendit, aut quia Deus miro modo disposuit, ut permitteret Adamum tentari. Sed de his satis.

De statu naturæ lapsæ; & ejus discrimine ab aliis.

Status naturæ lapsæ seu corruptæ est ille in quo natura per peccatum manet deordinata, & cum rebellione potentiarum inferiorum ad superiores. Requiritur ad hunc statum esse in homine effectum peccati, licet non sit peccatum ipsum. Unde in hoc statu sunt etiã homines post baptismum & justificationem: quamvis enim per gratiam reparetur natura, non tamen integratur; Est quidem conjuncta perfectius fini ultimo nimirum ut fini supernaturali, & peccatum originale eminentiori quodam modo remittitur, quàm si restitueretur justitia originalis, ut docet Scotus 2. dist. 32. n. 13. Deordinatio autem appetitus non tollitur. Quare status naturæ corruptæ potest esse cum solo peccato originali, vel cum originali & mortali actuali, vel deniq; absque aliquo peccato cum gratia justificante.

Suppono *primo*: Statum naturæ lapsæ distingui realiter à statu gratiæ, cum sit separabilis ab illo, ut patet; & multo melius à statu naturæ integræ: Est enim formalissime privatio integritatis. Unde solũ restat difficultas de distinctionẽ hujus status à statu puræ naturæ.

Suppono *secundo*: Improbabilem esse jam opinionem Gregor. II. dist. 30. q. 1. Gabrielis ibid. q. 2. & aliorum veterum affirmantium, in homine contrahente peccatum originale esse quasdam positivas & reales qualitates morbidas in corpore & anima, quas in puris naturalibus non haberet. Quam opinionem copiosè impugnat Scotus dicta dist. 32. n. 4. & breviter rejicitur. Quia huiusmodi morbidæ qualitates nec potuerũt produci à peccato Adæ; tũ quia transiit tum quia nunquam potuit habere virtutem productivam, cum sit mera privatio; neque à peccato originali unicuique homini proprio: quia similiter est carentia justitiæ originalis, nec potest habere effectum positivum.

9 Sexta conclusio: *Homo in statu naturæ lapsæ nihil minus habet, nec quantum ad perfectionem essentialem, nec quantũ ad virtutem intrinsecam potentiarum, quàm haberet in pura natura.* Est certa & communis, eiusque ratio perspicua. Quia peccatum originale tantũ abstulit dona superaddita & gratuita, ergo reliquit intacta omnia quæ pertinent ad naturalem perfectionem. Quare nec mansit homo post peccatum aliquâ sui parte defectuosus in anima aut in corpore, nec remissioris efficaciæ ad operandum per spirituales & corporeas potentias, quàm futurus esset in statu puræ naturæ.

Dices: Hominem in natura lapsa esse debiliorem ad operandum quàm in pura natura, non ob diminutionem entitatis animæ aut potentiarum, sed conatus eorum in operando. Sed contra: nam hic minor conatus vel est minor intensio operationis prẽcisè, vel supponit minorem virtutem ex parte principij. *Primum* dici non potest: quia omnibus causis alicuius operationis cum eodem modo influentibus, impossibile est operationem elici minus perfectã; si ergo dicas *secundum*, assigna, quid deficiat principio, vel quid illud impediat, ne æquè perfecte operetur; & aut cogeris dicere, aliquid perfectionis naturalis esse amissum per peccatum, aut morbidam qualitatem relictam esse

10 Septima conclusio: *Homo in statu naturæ lapsæ non est debilior ad bene operandum ob aliquam causam extrinsecam, quàm esset in pura natura.* Est contra aliquos qui docent, hominem post lapsum mansisse privatum aliquo auxilio intrinseco cõnaturali statui puræ naturæ, adeo ut cogitationẽ quidem congruã habeat connaturaliter. Et hãc dicunt fuisse mutationem quamdam moralẽ hominis lapsi in ordine ad providentiam divinã. Probatur conclusio: quando ex parte causarum secundarũ efficientium est æqualitas, eandem rationẽ servat providentia divina, & eodem modo parata est concurrere; sed vires & facultates naturales eodẽ prorsus modo se habent in natura lapsa, ac in pura natura, ergo & providentia extrinseca Dei manet æquali proportione, consequentia est evidens, minor probata manet in prima conclusione; major autem de qua posset dubitari est secundum mentem omnium Patrum & Doctorum, qui uno consensu docẽt: Deum non punire peccatum etiã originale per substractionem prudentiæ naturalis. Quod non solum verificari debet quoad partes essentialiter componentes, sed quoad omnia connaturalia, inter quæ prẽcipuum locum habet providentia divina & ejus auxilia correspondentia activitati causæ secundæ. Quare hæc moralis mutatio omnino fictitia censenda est.

11 Octava conclusio: *Status naturæ lapsæ nullatenus distinguitur physice à*

statu

ſtatu puræ naturæ, ſed tantũ moraliter. Eſt etiam cõmunis ab Scoto 2.diſt.29. n.6.expreſſe tradita.Et tantum indiget explicatione,explicatur autem ab omnibus Theologis exẽplo hominis nudi,qui nunquam habuit veſtes nec jus ad illas,& ſpoliati veſtibus ob aliquam culpam : uterque enim phyſice habet æqualem nuditatem,ſed moraliter valde differt ſpoliatus à nudo, quia propria culpa incurrit nuditatem. Sic homo in puris naturalibus & homo lapſus æque habent deordinatas potentias,ſed purus homo habet meram negationem juſtitiæ originalis, ad cujus conſervationem non tenebatur;homo autem lapſus habet privationem in eſſe morali, quia caret rectitudine,quam debebat conſervare.

Objicies *primo* concilium Arauſicanum 2.canone 25.definiens: *Liberum arbitrium fuiſſe viribus attenuatum per peccatum.* Quod etiam docet Trid.ſeſſ. 6.c.1.& ſeſſ.5. decreto de peccato originali docet: *Hominem per peccatum ſecundum corpus & animam in deterius commutatum eſſe:* Quibus conſonat cõmune dictum SS. PP.juxta parabolam hominis qui incidit in latrones Lucæ 10. *Naturam per peccatum non ſolum manſiſſe gratuitis ſpoliatam, ſed etiam in naturalibus vulneratam.* Reſpondeo hæc diſſimilia teſtimonia docere diſcrimen,quod eſt inter naturam lapſam & naturam integram,nec aliquid ultra concludere. Illa attenuatio vel læſio libertatis cõſiſtit in duobus. *Primo* in rebellione appetitus pugnantis cõtra rationem,quem voluntas carens originali juſtitia difficulter retrahit à proprio delectabili, quia & minores habet vires,& contrariũ fortius. *Secundo* in cæcitate intellectus, cujus actus præcedũt uſum libertatis tanquam conditiones; hæc vero cæcitas oritur ex privatione virtutum intellectualium,quæ voluntatem dirigebant,ut libertatẽ laudabiliter exerceret;nec ſolũ intellectus in proponẽdo objecto deficit,quia eſt ſapientia & prudẽtia vel etiã fide deſtitutus, ſed quia ab appetitu rapitur & paſſionibus prępeditus ad veri cognitionẽ aſſurgere non valet,præcipue in rebus practicis. Per hoc intelligitur,quæ fuerit illa hominis cõmutatio in deterius. Vulnus autẽ in naturalibus acute explicat Scotus 2.diſt.37.n.10.nã vulnus formaliter non eſt amiſſio alicujus partis,nec introductio qualitatis novæ, ſed partium diſcontinuatio. Sublata eſt ergo continuitas vel colligatio appetitus cum ratione & rationis cũ Deo,diviſuſq; homo à ſe ipſo factus eſt Deo & ſibi contrarius. Cæterum hanc attenuationẽ liberi arbitrij, hanc commutationem in pejus;hoc denique vulnus phyſice haberet homo in pura natura,non tamen in ratione commutationis in pejus,nec vulneris, ſed carentiæ perfectionis ſanantis, & æque eſſet imbecillis non per ægritudinem ſed per naturam.

12 Objicies *ſecundo*: Theologos communiter cum D.Thom.1.2.q.85.art.1. docere hominem per peccatum eſſe minus inclinatum ad operandum ſecundum virtutem, ergo homo lapſus diminutiorem habet hujuſmodi inclinationem,quàm in pura natura,& difficilius operabitur etiam opera naturæ proportionata. Reſpond.illud commune dictum Theologorum, quod libenter admittimus,dupliciter poſſe intelligi,aut in ordine ad naturam integram, aut conſiderando naturam lapſam cum peccato mortali perſonali. Verum ergo eſt,hominem cum ſolo peccato originali eſſe diminutum quoad inclinationem in bonum,quam ei juſtitia originalis præſtabat,& hunc defectum ſimiliter haberet in pura natura, quia peccatum originale nullum habitum vitioſum produxit, ſed tantum habitibus bonis ſpoliavit. At peccata actualia relinquunt in anima habitus pravos, quibus inclinatur homo contra virtutem. Et hic ſtatus phyſice differt à pura natura, non tamen ſtatus naturæ lapſæ, ut explicatum eſt.

Objicies *tertio*: Hominem per peccatũ averti à Deo ut fine naturali, quam averſionem in ſtatu puræ naturæ non haberet,ergo &c. ſequela probatur: quia per peccatũ avertitur homo à Deo fine ſupernaturali, in quo ut in conceptu perfectiori includitur finis naturalis. Reſpond.aſſumptum non eſſe certum: aliqui enim probabiliter putant,in privatione juſtitiæ originalis nõ reperiri averſionem à Deo ut fine naturali;ſed quia oppoſitũ judico probabilius, dico hoc pertinere ad eſſe morale ſtatus naturæ lapſæ: nam hujuſmodi averſio eſt carentia habitus,qui ordinabat ad finẽ naturalem;adhuc tamen homo manet converſus non per habitum, ſed per intrinſecam & naturalem inclinationem ad ſuum finem, quam & nihil amplius haberet in pura natura.

Objicies *quarto*: Homo in pura natura posset propriis viribus consequi suum finem naturalem, quod in natura lapsa non potest, ergo physice differunt hujusmodi status. Et confirmatur: homo in statu puræ naturæ posset diligere Deum ut auctorem naturæ super omnia, quod in natura lapsa præstare non potest, ergo, &c. Resp. concedēdo hominē in puris naturalibus per opera bona moralia perventurum ad suum naturalem finē, quicumq; ille sit: Deus enim qui nihil prēmio dignum relinquit irremuneratum, acceptaret opera hominis non inimici ad prēmium illis correspondens. In statu autem naturæ lapsæ, dum per gratiam non reparatur, hujusmodi meritū esse nō potest: quia licet actus sint ejusdē speciei, fiunt tamen ab homine Deo inimico, & ob solam circumstantiam suppositi indigni sunt acceptatione. Hoc ergo spectat ad diversitatem moralem, quam concedimus: sicut & pœna æterna damni, quam homo lapsus meretur, non vero homo in puris naturalibus. Ad confirmationē prorsus negatur assumptum: nam supra q. 8. sufficienter probavimus, actum dilectionis Dei auctoris naturalis super omnia elici posse viribus naturæ ab homine lapso; si quis autem hoc non concedat, fateri tenetur, meo judicio, ejusdem actus impossibilitatē statui puræ naturæ viribus naturalibus: quia cum hoc pertineat ad facultatem naturalem operativā, quæ immutata mānsit, æque debet esse utriusque status ratio.

Deciditur posterior pars quæstionis de viribus rationis naturalis in his statibus.

SOlum de viribus *rationis naturalis* disputabimus: quia de viribus *liberi arbitrij* late egimus supra tota q. 8. Cæterum quantitatem talium virium recte investigabimus, si effectus, quos sine ullo auxilio gratiæ producere valeant, seu cognitiones ad quas pertingant, noverimus. Itaq; disputatio nostra erit, quando auxiliū aliquod gratiæ est necessariū ad operationes intellectus hominis in his statibus, & quando non, sed solis viribus propriis pertingere potest ad tales cognitiones? Ubi in primis notandum est: cum inquirimus necessitatem gratiæ, supponere aliquem finē à Deo intentum & per actus humanos adquirendum: alioquin nulla gratia est necessaria absolute, sed libere & contingenter confertur.

13 Notandum *secundo*, dimissis variis gratiæ acceptionibus quæ ad rem non pertinent, *Gratiam hic sumi pro dono, quod non debetur, sed gratis confertur.* Sic loquitur Apostolus ad Rom. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitū.* Et c. 11. *Si gratia, jam non ex operibus: alioquin gratia jā non est gratia.* In hac significatione gratia latissime accepta *primo* includit *omne quod à gratuita Dei voluntate derivatur.* Et ipsa dona naturalia, ut à Deo libere conferuntur, possunt dici gratia: Hoc sensu dixit Hieron. epist. ad Cyprian. de interpretatione Ps. 89. *Gratiæ donum esse, quod homo sit creatus*: Quo modo & alij Patres loquuntur. *Secundo* accipitur proprie pro donis naturæ superadditis. Quam acceptionem & præcedentem conjungens August. ait in Ps. 144. *Attendamus gratiam Dei, non solum quâ fecit nos, sed etiam quâ refecit. Tertio* dicitur gratia ipsa voluntas & beneplacitum Dei de conferendo hujusmodi dona utriusq; generis respective. Tradit hanc acceptionem disertis verbis Scot. 3. dist. 2. q. 2. n. 15 Et necessaria est ad Sacræ Scripturæ & Patrum intelligentiam, de gratia enim sic accepta dixit Apost. ad Rom. 4. *secundū propositū gratiæ Dei.* Sed in hac disp. loquemur de gratia in secunda significatione.

Igitur tenendum est de fide certum, *dari gratiam Dei, ideſt donum aliquod gratuitum supra omne esse & omne meritum creaturæ.* De quo nullum est dubium inter Catholicos. Plenæ sunt scripturæ præsertim Epist. Pauli & Concilia, maxime Arausicanū 2. Et Trident. sess. 6. & Patres omnes prēcipue August. to. 7. variis libris hâc veritate stabilitâ contra errorem Pelagij, qui nullā gratiam agnoscebat, nisi ipsam naturam, aut saltē ea tribuebat naturæ, quæ gratiæ sunt principia. Suadetur ratione: Homo diligitur à Deo tā in ordine ad finē suum naturalē quàm supernaturalē, ergo vult ei, quidquid requiritur ad utrūq; finē consequendū; sed dilectio Dei efficax trahit secū effectū & opus, ergo Deus actu confert dona gratuita supra omnē naturā, quib. perveniat aut pervenire possit in finē supernaturalē.

Observandum vero est: gratiam in hac secūdā & propria acceptione multipliciter dividi, sed generaliter *in gratiam*

tiam actualem & habitualem. Gratia actualis dicitur, quæ immediate adjuvat creaturam in ſuis operationibus per modũ concurſus. Quem concurſum tam in operibus naturalibus quàm ſupernaturalibus omnes Theologi agnoſcũt præter Durandum, erroris ob id ipſum notatum, de quo & nos diximus ſupra quæſt. 13. n. 7. *Gratia habitualis eſt donum ſupernaturale permanens in anima.* Modò fere de gratia habituali loquemur, niſi ubi expreſſe aliud moneamus.

De viribus in ſtatu naturæ lapſæ ad cognoſcendas veritates naturales ſpeculativas.

QUibus præmiſſis: Prima difficultas tractanda erit: *Vtrum Homo in ſtatu naturæ lapſæ poſſit viribus naturalibus ſui intellectus abſque auxilio gratiæ cognoſcere omnes veritates naturales ſpeculativas?* Pro quo ſuppono: Ad cognoſcendam quamcumque veritatem ita neceſſario requiri auxilium generale Dei ordinis naturæ, ut nec de potentia abſoluta poſſit intellectus vel alia aliqua creatura ſine ipſo operari. Et quęſtionem procedere de auxilio vel illuſtratione divinæ gratiæ, quæ ſit ſpeciale donum intellectui collatum. Verbi gratia infuſio ſpecierum, vel præexiſtentium ordinatio aut excitatio, confortatio luminis naturalis per aliud lumen ſuperius, denique habitus infuſus.

Et Nota: Nomine veritatum naturalium intelligi, quæ tam ex ſua entitate, quam ex parte medij cognitionis ſunt naturales: ut ſunt pro iſto ſtatu omnes quæ cognoſci poſſunt ex ſenſibilibus: nam futura contingentia, cogitationes cordium & multa alia, quæ licet entitative naturalia ſint, non tamen ex parte luminis vel medij requiſiti ad cognoſcendum: quia nulla eſt ſpecies impreſſa, unde cognoſci poſſint, certum eſt ſine ſpeciali auxilio gratię nullatenus eſſe cognoſcibilia. Loquimur ergo de veritatibus utroque modo naturalibus. Et primo de ſpeculativis: quia de practicis eſt ſpecialis difficultas.

14 Nona concluſio: *Homo lapſus poteſt ſine ſpeciali gratiæ auxilio cognoſcere de Deo vel de creaturis quamcumque veritatem ſpeculativam ex ſenſibilibus deducibilem, & omnes diviſive.* Hæc concluſio quoad priorem partem de cognitione cujuſcumque veritatis eſt contra aliquos tam hæreticos quàm Catholicos, qui affirmabant, nullum omnino verum ab homine in peccato cognoſci poſſe, ſine peculiari auxilio gratiæ. Qui error ab Academicis videtur fluxiſſe, contra quos diſputat late Scotus 1. diſt. 3. q. 4. per totam præcipue num. 7. Probatur quoad veritates, quæ poſſunt colligi ex creaturis de Deo ex illo ad Rom. 1. *Inviſibilia ipſius à creatura mũdi per ea quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur, Sempiterna quoque ejus virtus & divinitas.* Quem locum unanimiter Patres explicant de cognitione naturali. Et patet ex intento Apoſtoli. Item ratione quoad utraſque veritates tam de Deo quàm de creaturis. Ad cognitionem tantum requiritur potentia cognoſcitiva & objectum in ſe præſens vel in aliqua ſpecie, quæ ſit ſimilitudo ejus intentionalis; ſed utrumque horum habet homo viribus naturæ ad cognitionem cujuſcumque veritatis, quæ ex ſenſibilibus colligi poteſt etiã pro ſtatu, ergo &c. Minor probatur; nam virtus intellectiva eadem activitate gaudet quoad nuturalia, ac ſi eſſet in pura natura, & ex propriis viribus poteſt accipere præſentiam objectorum, eaque ſenſibus percipere, qui ſimiliter illæſi manſerunt poſt peccatum, ergo poteſt quamlibet prædictarum agnoſcere.

Poſterior pars concluſionis de omnibus veritatibus diviſive eſt contra Alvarez lib. 2. de Auxiliis diſp. 48. aſſerentem: omnes etiam diviſive ſumptas excedere facultatis intellectivæ vires in natura lapſa: ſiquidem adhuc in naturalibus homo vulneratus manſit ex peccato, licet fateatur, hujuſmodi veritates eſſe objectum proportionatum intellectui humano ſecundum ſe ſed re verâ rationes factæ etiam concludunt de omnibus veritatibus diviſive: quia licet adſint impedimenta ad cognoſcendum, non ſunt hujuſmodi, ut inſuperabilia viribus naturæ judicari poſſint, imo poteſt homo cum voluerit, quãcumque illarũ cognoſcere, quod eſt cognoſcere omnes diviſive. Nec diſparitas inter naturam ſecundum ſe & naturam lapſam aſſignata eſt ullius momenti: diximus enim, hoc vulnus acceptum in naturalibus non fuiſſe amiſſionem perfectionis ali-

cujus naturalis, ſed tantum virtutum intellectui infuſarum, quæ ad dictam cognitionem minime requiruntur.

15 Decima concluſio: *Homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt ſine ſpeciali gratiæ auxilio cognoſcere omnes veritates ſpeculativas etiam collective ſumptas, quantum eſt ex parte virtutis, quæ requiritur in intellectu ad illas cognoſcendas; non tamen penſatis hinc inde omnibus quæ ad talem cognitionem requiruntur.* Prior pars concluſionis probatur ex dictis: nam collectio omnium veritatum ſpeculabilium naturalium non excedit vires intellectus noſtri etiam in ſtatu naturæ lapſæ, ergo &c. Antecedens probatur, Talis collectio non eſt ſupernaturalis, ſed naturalis, ergo &c. Inter objectum quippe naturale & potentiam naturaliter cognoſcitivam illius eſt naturalis proportio, & hæc remanet (ut probavi) cum ſtatu peccati. Poſteriorem partem concluſionis ſtatuo contra aliam ſententiam extremam, cui videtur adhærere Caietanus 1.2.q.189. art.1 Et Medina ibidem, quæ abſolute docet, omnes veritates naturales etiam collective ſumptas poſſe cognoſci ab homine lapſo, nec addit ullam exceptionem aut limitationem. Hanc partem ſic declaro & probo: Ad cognitionem omniũ veritatum collective multa alia requiruntur præter virtutem activam intellectus, ſcilicet tempus diuturnum, jugis attentio, omnium impedimentorum amotio: cum à diverſo vita hominis brevis ſit, veritates fere innumeræ, & nonnullæ difficillimæ, occupationes variæ, quæ omnia abſque ſpeciali auxilio ſuperari non poſſent.

16 Inquires: *quænam ſit hæc impoſſibilitas, cum non oriatur ex improportione potentiæ ad objectum?* Reſpondeo, non eſſe impoſſibilitatem phyſicam, ſed moralem. Quæ tunc reperitur, quando judicio prudenti res aliqua impoſſibilis cenſetur, etiam ſi phyſice aut metaphyſice aut etiam logice, conſideratis naturis rerum & connexione prædicata cum ſubjecto, nulla appareat impoſſibilitas. Hanc indicavit Ariſtoteles 2. de Cælo cap.12.textu.63. *Talos Coenſes mille proficere impoſſibile eſt, unum aut duos facilius eſt.* Nec quemquã moveat, quod impoſſibile ſumpſit Philoſophus pro difficili: nam ſi ſemel concedatur difficultas moralis abſque phyſica, neceſſe eſt concedi eiam impoſſibilitatem, difficultatibus multiplicatis, ut ipſa experientia convincit.

Fundamentum adverſarium ſumitur ex virtute naturali potentiæ, quam omnes veritates etiam collective ſumptæ non excedunt; ſed hoc libenter concedimus, & ideo nullam invenimus impoſſibilitatem phyſicam, ſed moralem ex extrinſecis difficultatibus. Poteſt etiam objici: Inſitum eſſe naturaliter homini appetitum ſciendi ut non ſolum Ariſtoteles initio Metaphycæ, ſed ſpiritus ſanctus Eccleſiaſt. 1. teſtatur; ſed hic appetitus reſpicit omnes veritates collective, ergo vel reduci debet ad actum naturaliter, vel fateri, eſſe fruſtraneum. Reſpondetur: In noſtra doctrina non ſolum ad collectionem omnium veritatum, ſed ad ſupernaturales etiam reſpicere naturale deſiderium ſciendi. Et certe de illis veritatibus, quæ tantum ſupra naturam ſunt, quia lumen ſuperius requirunt ut cogitationes cordium & futura contingentia, nemo, ut opinor, negabit, naturaliter deſiderari earum notitiam. Dico ergo juxta ſolutionem ſupra n.2. traditam, non eſſe neceſſarium, ut appetitus naturalis non ſit fruſtra, poſſe actuari viribus naturæ, ſed in tota latitudine cauſarum ad actum eſſe reducibilem. Præterquam quod ſufficit potentia phyſica reſpiciens hujuſmodi appetitum, quamvis extrinſece ſit impoſſibilis.

Petes: *An hæc impoſſibilitas moralis futura eſſet in ſtatu puræ naturæ.* Reſpondeo affirmative: licet enim fateamur, multas difficultates oriri ex peccato, tamen negari non poteſt, abſque dono aliquo ſuperaddito, nec vitam tot veritatum cognitioni parem conſervari, nec ipſas humanâ diligentiâ acquiri potuiſſe.

De viribus in ſtatu naturæ lapſæ ad cognoſcendas virtutes naturales practicas.

NOta, ſub nomine *veritatum practicarũ* cõprehendi omnẽ cognitionem, quæ pertinet tã ad genus artis, quàm ad genus moris; ſed in præſenti nõ inquiremus de primis: eadẽ quippe ratio eſt de illis, ac de ſpeculativis, ſed de his quę pertinẽt ad genus moris. Eſt ergo difficultas: An homo in hoc ſtatu cognoſcere valeat ſine gratia, quidquid eſt neceſſariũ ad bene honeſteq; viven

vivendum juxta legem naturalem.

17 Undecima concluſio : *Homo in ſtatu naturæ lapſæ poteſt abſque gratia cognoſcere omnes veritates practicas diviſive, non tamen collective; quæ tamen impoſſibilitas non eſt phyſica, ſed moralis:* Itaque idem omnino ſentimus, ac ſupra de veritatibus ſpeculativis diximus, licet propter aliqua argumenta hanc difficultatem ſeparatim diſcutiamus. Concluſio eſt communis quoad utramque partem; & quidem quoad aliquas veritates univerſaliores, principia ſcilicet practica lumine naturæ nota, ut docet *honeſte vivere, ſuum cuique reddere, nemini inferre quod ſibi quis non vult* & alia hujuſmodi probabilior eſt præcedenti aſſertione de ſpeculativis: facilius enim apprehendunt rudes homines hujuſmodi veritates, quàm principia vel cõcluſiones phyſicas aut metaphyſicas. Probatur concluſio quoad priorem partem de omnibus veritatibus diviſive ex D. Paul. ad Rom. 2. *Gentes quæ legem non habent, naturaliter, ea quæ legis ſunt, faciunt, ejuſmodi legem non habentes, ipſi ſibi lex.* Quem locum in ſenſu à nobis intento Chriſoſtomus Theophilactus Hieronymus q. 8. ad Algaſiam & alij Patres interpretantur Eamdem veritatem docet Auguſt. in Pſ. 57. & Scot. 2. diſt. 28. n. 6. *Poteſt aliquis habere rectã deliberationẽ de multis, de quibus tentatur, non obſtãte quod ſit in uno peccato mortali, &c.*

Duo autem in teſtimonio Apoſtoli expendenda ſunt: *Primum* quod ait: *Gentiles facere naturaliter præcepta legis*, unde ſequitur etiam naturaliter cognoſcere: nam ad operandum cognitio neceſſaria eſt. *Secundum* illa verba: *Ipſi ſibi lex*: omnes enim Theologi conveniunt, ad legem requiri actum intellectus, quamvis non habeat formaliter rationem legis, ergo ſi naturaliter homines ipſi ſunt lex, habent cognitionem aliquam practicam. Et quamvis tam hæc auctoritas quam Patres relati non loquantur de omnibus præceptis legis, ſed ſatis ſit ad eorum mentem, aliqua poſſe naturalibus viribus adimpleri, atque adeo nec hinc probetur cognitio omnium veritatum practicarum diviſive; tamen cum ex dictis omnes ſint proportionatæ virtuti cognoſcitivæ, ad omnes ſe extendere poteſt intellectus phyſice loquendo. *Secundo* probatur: vis intellectiva naturalis veritatum practicarum non eſt perdita propter peccatum: ut in univerſum de perfectionibus naturalibus dictum eſt; ſed illa ſufficit ad cognitionem ſingularum hujuſmodi veritatum & omniũ diviſive: cum non excedant vires naturales, ergo, &c. Et confirmatur exemplo aliorum agentium naturalium: nam lapis habet principium motivum intrinſecum verſus centrum, arbor facultatem negativam, Brutum ſenſitivam, ergo nõ debet eſſe homo deterioris conditionis in virtute ſibi connaturali nimirum intellectivâ, præcipue rerum, quibus maxime perficitur, & neceſſariæ ſunt ad bene honeſteque vivendũ.

Dices: in hoc eſſe diſparitatem: quod res aliæ conſervant ſtatum ſibi connaturalem, nec adeſt cauſa, ob quam diminuantur eis connaturales perfectiones; Homo autem per peccatum manſit vulneratus & incurrit ægritudinem; quare non mirũ eſt, præſtare non poſſe actiones ſecundum naturam: ut æger non poteſt id quod ſanus. Reſpondeo: ſanitatem, cui opponitur ægritudo peccati originalis, non fuiſſe naturalem, & ideo nec includere amiſſionem vel debilitationem naturalium virium. Concedimus ergo minus poſſe hominem in natura lapſa, quàm in integra, non tamen minus quàm in puris naturalibus, in quo ſtatu cognitiones practicas adquirere poſſet.

Poſterior pars concluſionis quæ eſt negativa, ſumendo omnes veritates practicas collective, ad quas dicimus eſſe impotentiam moralem, probatur fundamento præiacto. Quod Spiritus Sanctus Sapientię 9. confirmavit: *Cogitationes mortalium timidæ & incertæ providentiæ noſtræ: Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, & terrena inhabitatio deprimit ſenſum multa cogitantem*: Ratio ergo paſſionibus appetitus oppugnata, & ſæpiſſime oppreſſa, judicio perturbato, quod circa agibilia in particulari difficillimum eſt, multis erroribus manet obnoxia; nec omnes viribus naturæ, ſuperiori aliqua virtute non adjuta, vitare poteſt; aſſerimus autem conſequenter hanc difficultatem & impoſſibilitatem futuram eodem modo in puris naturalibus.

18 Contra priorem partem concluſionis ſenſit Gregorius 2. diſt. 28. q. 1. art. 1. Capreolus art. 3. & alij affirmantes: non poſſe hominem in hoc ſtatu cognoſcere abſque auxilio gratiæ aliquam veritatem practicam pertinentem ad genus moris

moris in particulari. Pro quibus. Objicies *primo*: auctoritates tam scripturæ quàm Sanctorum Patrum, quas in particulari referre, non est necesse: sufficiat testimonium celebre ex D. Paulo 2. ad Corinth. 3. *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid de nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Quod ut minimum de cogitatione bona in ordine ad opera recta moraliter intelligendum videtur: ad hunc ipsum modum loquuntur Patres. Urgetur vero præcipue argumentum in cogitatione congrua, illa scilicet, quæ infallibiliter inducit in opus; quam ex mente Patrum & Conciliorum videtur refundi in gratiam Dei. Respondeo: solutionem certam & firmam harum auctoritatum esse: negari in illis sufficientiam nostram ad cogitandum prout oportet ad opera meritoria & conducentia ad salutem æternam: sic expresse interpretatur locum Apostoli Augustin. lib. de Prædestinatione Sanctorum cap. 2. & Concilii Arausican. 2. canon. 7. Quod additur de cogitatione congrua improprium est: nam cogitatio, quæ dicitur à Theologis congrua, est initium operis meritorij gratiæ vel glorię; at vero cogitatio naturalis ducens in operationẽ bonam moraliter tantum, nec appellatur congrua nec excedit vires naturæ. Et non obstat, hujusmodi cogitationẽ non deberi huic vel illi in particulari in hac vel illa occasione: quia saltem debetur statui naturali hominis, quod sufficit, ut non dicatur gratia: sicut auctor naturæ non debet omni homini duo brachia aut duos oculos, nihilominus hæc membra sunt corpori humano connaturalia; nec qui illa habet, dicitur gratiam aliquã proprie dictã accepisse.

Objicies *secundo*: Peccatum inflixisse naturæ humanæ vulnus ignorantiæ, quod colligitur ex Sanctorum deprecationibus continue petentium à Deo, ut doceantur circa agenda & fugienda: alioquin si veritates omnes practicas scire possent, adquirerent naturaliter prudentiam perfectam & consequenter omnes virtutes, quibus omnia præcepta legis naturalis adimplerẽt, omnes tentationes vincerent, quod in omniũ opinione est falsum. Respondeo; hæc omnia esse impossibilia moraliter, non physice. Sancti autem tametsi pręcipue orabant, ut instruerentur à Deo eâ Sapientia, quæ dirigit hominem in actionibus meritoriis; tamen nihil prohibet, eos etiam orasse ad consequendam cognitionem naturalem: quia potest in tot difficultatibus propter moralẽ impossibilitatem deficere humanus intellectus, si divino lumine non illustretur. Adde, quòd, ut diximus, cognitiones naturales non debentur singulis, & possunt orationibus obtineri.

De viribus in statu gratiæ ad cognoscendas veritates tam speculativas quàm practicas.

NOtandum: hominem justificatum sive in statu gratiæ non solum habere principium bene, & meritorie operandi scilicet ipsam gratiam habitualem, sed etiam parata auxilia proportionata ejus intentioni; & ipsi provideri à Deo plus minusvè in eis quæ requiruntur ad hujus status conservationem, inter quæ est cognitio necessariorũ maxime circa res practicas. Non tamen habet homo justificatus privilegia illa, quæ habet in natura integra; imo sicut est subjectus mortalitati, ita ignorãtiæ & errori multo magis quàm fuisset in statu innocentiæ: Tunc enim & vita esset longior & homines numero pauciores, unde impedimenta extrinseca minuerentur, ac tandem multis habitibus intellectualibus in inquisitione veritatis adjuvaretur. Quæ omnia indubitata sunt.

19 Sit duodecima conclusio: *Homo in statu gratiæ cum auxiliis naturalibus & proportionatis potest cognoscere plures veritates præcipue practicas, quam homo in statibus naturæ purę & lapsæ.* Probatur, homo in statu gratiæ habet parata auxilia Dei supernaturalia correspondentia gradui gratiæ, quem consequutus est; sed multa hujusmodi auxilia pertinent ad intellectũ, ut cogitet de illis operibus, ad quæ ipsa gratia inclinat, ergo plures veritates poterit cognoscere, quàm ille qui nõ est in gratia.

Dices: Per gratiam justificantem non augeri facultatem intellectivam, nec perspicaciam cognoscendi res naturales, ergo nihil amplius, quod attinet ad cognitionem poterit homo in hoc statu, quàm in natura pura aut lapsa. Respondeo *primo*. Nullum adultum justificari sine actibus intellectus, qui cum generent habitus bonos, perficiũt vim intellectivam, & faciliorem efficiunt cognitionem. *Secundo* Respondeo: hãc potentiã perfectiorem ad cognoscendum

dum non poni à nobis in virtute intellectiva perfectiori, ſed in amotione impedimentorum, auxiliorum collatione, & providentia ſpeciali, quas Deus circa amicos ſuos exercet.

Dixi: *Maxime perfici per juſtificationē circa veritates practicas*: quia negādum non eſt, perfici etiam circa illas, quæ ſunt ſecundum ſe ſpeculativæ, ſed in ordine ad bene operandum: verbi gratia in cognitione operum Dei ad ejus laudem, in ſpeculatione ſcientiarum ad docendum, ſi incumbat ex munere: cum enim homo habeat parata regularia auxilia, omnes iſtæ cognitiones poſſunt dici connaturales homini in ſtatu gratiæ, conſideratis circunſtantiis perſonæ, officij, temporis, & gratiæ intenſione; quare ad omnes illas judicandus eſt in potentia proxima; & in hoc excedere hominem lapſum.

20 Tertiadecima concluſio: *Homo in ſtatu gratiæ etiam ut habet parata regularia auxilia eſt impotens moraliter ad cognoſcēdas omnes veritates ſpeculativas vel practicas collective ſumptas.* Patet ex dictis: nam per gratiam habitualem nec tollitur rebello appetitus, nec vitæ brevitas, nec impedimenta extrinſeca multa & difficillima, nec adquiruntur habitus intellectivi niſi magno labore ergo cum regularibus auxiliis non poteſt hæc cognitio ullo modo adquiri. Exiſtimo tamen, quòd qui haberet ſummam gratiam, poſſet abſque novo privilegio hanc collectionem veritatum acquirere: quia haberet etiam paratum omne genus auxilij in gradu perfectiſſimo ad hanc naturalis ſcientiæ plenitudinem. Reliquos omnes ſi eam conſequuti ſunt, exiſtimo peculiari gratia & beneficio Divino donatos eſſe.

De viribus in ſtatu naturæ integræ ad cognoſcendas omnes veritates collective.

21 SOlum circa ſtatum naturæ integræ reſtat decidere hanc difficultatem; quæ non procedit de illis veritatibus, quæ ex parte medij cognoſcendi non ſunt naturales: quia nec in principiis ſcientiarum, nec in aliqua ſpecie ſenſibili ullo modo continentur: ut cogitationes cordium, futura contingentia, numerus ſtellarum vel arenæ maris & ſimiles, quæ in nullo ſtatu ab homine abſque ſpeciali revelatione cognoſci poſſunt.

Et Nota: homines in ſtatu Innocentiæ non habituros ab initio formationis rerum naturalium ſcientiam, ſed eam ſucceſſu temporis acquiſituros: ut docet Scot. 2. diſt. 10. q. 3. Nam licet primus Parens habitus infuſos vel ſpecies acceperit à Deo, quibus in anima perfectus, ſicut quoad corpus in ætate virili creatus: ut conſtat ex nominibus animalium, quæ ut obſervat Chriſoſtomus homilia 14. in Geneſim, niſi à Sapientiſſimo imponi non poſſent; & ex Eccleſiaſt. 17. de primis parentibus: *Diſciplina intellectus replevit illos*; Tamen non currit eadem ratio in aliis, ſicut in capite & origine humanæ naturæ. De filiis ergo qui Adamo naſcerentur in ſtatu innocentiæ & de ipſa natura integra ſecundum ſe eſt difficultas: an ex vi talis ſtatus cum auxiliis ipſi connaturalibus poſſent propriâ induſtriâ abſque nova gratia adquirere collective omnem naturalem cognitionem.

22 Sit Ultima concluſio: *Homo in ſtatu naturæ integræ poſſet ſine ſpeciali gratia cognoſcere omnes veritates ſpeculativas & practicas collective.* Eam tenent Doctiſſimi Theologi, Sotus lib. 1. de natura & gratia cap. 6. Pereira in Geneſim, Curiel 1. 2. q. 109. dubio 1. & 3. & alij. Et ſecundum ea, quæ ſuperius diximus, neceſſario ſuſtinenda eſt. Et ſic probatur. Omnes veritates tam ſpeculativæ quàm practicæ naturales poſſunt cognoſci phyſice loquendo ab intellectu etiam in ſtatu naturæ lapſæ, & ſolum impedit hanc cognitionem impotentia moralis, quæ tunc non adeſſet, ergo de facto adquiri poſſet in ſtatu naturæ integræ univerſa hæc cognitio. Quo modo vero in felici illo ſtatu impoſſibilitas moralis non eſſet, facile explicatur: vita quippe eſſet valde diuturna, valetudo firmiſſima, diſpoſitiò potentiarum valde apta; & cum ſoli prædeſtinati tunc naſcituri eſſent, adjuvarent omnes ſe mutuo ad ſapientiam, quam pueri à primis annis imbiberent; aſſiſteret Deus proportionato concurſu, quo impedimenta vel difficultates, ſi quæ eſſent, removerent, quare nihil deſiderari videtur, quominus concedamus potentiam phyſicam intellectus reducibilem ad per-

fectum actum. Confirmatur *primo*: Ad integritatem naturæ pertinet perfectio omnimoda potentiarum vel saltem potestas ad acquirendum hujusmodi perfectionem, ergo pertinet sublatio impossibilitatis moralis, quâ partis rationalis perfectio in scientia & prudentia impediri posset. Confirmatur *secundo*: Probabile est: hominem habuisse speciem impressam essentiæ Divinæ, licet minus perfectam, quam angeli: ut ex Scot. 2. dist. 3. q. 9. n. 8. deducit optime Montepilosus 2. p. disp. 49. art. 3. Imò Doctor non tam loquitur de primo Parente, quam de statu Innocentiæ, ergo multo magis debet ei cõcedi omnis cognitio naturalis.

23 Petes: *An hæc cognitio acquireretur ab hominibus in illo statu absque errore.* Respondeo: Probabilissimum videri, omnem errorem ab illo statu esse excludendum: ut satis aperte indicat Scot. 2. dist. 22. n. 2. in fine, & refert sẽtentiam Augustin. *Approbare vera pro falsis est naturæ lapsæ, non institutæ*; sed cum totum hoc reducatur ad cognitionem practicam, non est certum, omnẽ errorem etiam speculativum ab illo statu ablegandum esse; maxime tamen congruit perfectioni status naturæ integræ possibilitas declinandi quoscumque errores. Ad quod præter causas numeratas adjuvaret modus cognoscendi independens à phãtasmatibus. Quem ex eodem August. ponit Scot. in natura integra 1. dist. 3. q. 3. n. 24. in fine. De quo alibi. Et habet Montepilosus ubi supra art. 1.

Objicies *primo* cum Thomistis oppositum conclusionis cõmuniter sentiẽtibus 1. p. q. 94. art. 3. Quos vide apud Suar. to. 1. de gratia lib. 1. c. 1. Veritates naturales esse propemodum infinitas, ergo non videtur intellectus humanus capax omnium collective: præsertim cum in natura integra multum vacaret contemplationi, quæ videtur impedire scientiam rerum naturalium. Respondeo. Parum referre, si per hiperbolem veritates naturales infinitæ dicantur, cum rè verâ finitæ sint: Nec activitatẽ intellectus in natura integra excedant physice aut moraliter; cõtemplatio rerum Divinarum quantũ juvet ad ipsas speculationes scientiarum, testantur libri Sanctorum Patrum Augustini, Bernardi, Thomæ & Scoti & innumerabilium, qui contemplationi deditissimi, nihil humanarum rerum ignorarunt.

Objicies *secundo*. Ex nostra conclusione sequi, homines æquales futuros quantum ad naturalem cognitionem; quod præterquam quod videtur alienum à Republica Sapienter ordinata, in qua aliquos eminere necesse est, esset etiam causa confusionis & otiositatis: nam si omnes in omnibus excellerent, nec professiones artium aut scientiarum distribuerentur; neque addiscendo tempus honestissime insumeretur. Respondeo: in primis ex dictis constare, non futuros homines in qualibet ætate perfecte sapientes, quare seniores junioribus regulariter præstarent; sed non existimamus, omnes ad perfectam omnium rerum cognitionem perventuros; satis enim est ad veritatem nostræ conclusionis, futuram fuisse in hominis potestate pro illo statu ejus adquisitionem cum providentia generali; Omnes autem indiscriminatim pervenire actu ad scientiam statui connaturalem nullâ ratione probari potest: sicut neque ad pulchritudinem corpoream æque pertingerent; cujus rei ex statu præsenti conjecturam sumere possumus: negari enim nõ potest, aliquam cognitionem esse modo nobis connaturalem, & intra ejus limites aliquos homines ingenio aut industria aliis præstare, nec sphæram sui status excedere, aut speciale donum gratiæ accipere.

QUÆSTIO XIX.

Qualiter se habeant, & distinguantur inter se Peccatum mortale & veniale.

SUPPONO cum nostro Philippo Fabro in additionibus ad 4. Scoti disp. 5. c. 3. n. 49. tribus modis dici aliquod peccatum veniale. *Primo* quia veniam est potens consequi. Quo sensu dixit Ambrosius lib de Paradiso c. 14. omne peccatum viatoris per pœnitentiam & baptismum fieri veniale. *Secundo* sumitur, pro quolibet peccato ex infirmitate. Et his duobus modis est nimis lata & impropria significatio. *Tertio* igitur capitur peccatum veniale prout contra ponitur cum mortali. Solus Jovinianus sequens Stoicos negavit divisionem peccati in mortale & veniale: nam ipsi faciebant omnia

pecca

peccata æqualia. Quos refutavit Auguſtinus tom.5.lib.de Hæreſibus c.82. & Hieronymus lib.2. contra Iovinianum. Et quãvis alij hæretici nobiſcum fateantur diviſionem, tamen in aſſignando differentiam mortalis à veniali varios errores introduxerunt, quos refutat Curiel q.88.art.1. Bellarminus de ſtatu peccati à cap. 9. Lorca diſp. 58. membro 2. Becanus tract.2.de peccatis cap.2.q.1.n.3. Nam Uviclephus omnia peccata reproborum ponebat mortalia, prædeſtinatorum vero venialia, qui aſſerebat, hæc remitti, nõ vero illa. Lutherus dicebat, peccata infidelium eſſe mortalia fidelium vero venialia. Addebat Lutherus, quod etiam in baptizatis erant peccata mortalia, ſed ſola quę ex plena advertentia per malitiam committebantur. Melãcton in re ſequebatur Lutherum. Tandem Calvinus partim ſentiens cum Luthero, partim cum Uvicleplio aſſeruit electos nunquam excidere à fide, & ſic nunquam peccare mortaliter.

Contra hos omnes hæreticos ſtatuo veritatem Catholicam, primo contra Iovinianum, dari peccatum mortale. Quod ideo dicitur tale per quamdam tranſlationem à morbis corporalibus: nam ſunt quidam morbi inducentes mortem corporis, ita hoc peccatum inducit mortem animæ, quæ eſt amiſſio gratiæ. Ita ſapientiæ 16. *Homo per malitiam occidit animam.* Paulus ad Galatas 5. *qui talia agũt Regnum Dei non cõſequentur.* quo ſenſu S. Thom.1.2.q.88. a.1. ait: mortale & veniale differre, ſicut irreparabile & reparabile. Mortale ergo eſſe impar veniali probatur ex c.24. Proverbior. *Septies in die cadit iuſtus.* In quo loco ſupponitur, eſſe aliqua peccata compatibilia cum juſtitia & munditia animæ, quæ eſt gratia ſanctificans; ſed hæc eſt incompoſſibilis naturaliter cum mortali, ergo datur veniale impar mortali. Rurſus contra Uviclephum & alios hæreticos ſufficiat hæc ratio: Adam fuit prædeſtinatus ex c.10. Sapientiæ, & ſimiliter Magdalena & David, latro, & Petrus; & tamen *Magdalena erat in civitate peccatrix Lucæ.7.* David peccavit homicidio & adulterio 2. Reg.12. Peccavit latro furando, & ideo dicitur Lucæ 23. *Ducebantur autem & alij duo nequam cum eo.* Petrus Chriſtum negavit Math.26. ergo prædeſtinati & fideles poſſunt etiam mortaliter peccare.

Nec obſtat argumentum hæreticorum ex Ezech.18. *Anima quæ peccaverit ipſa morietur.* Deuteronomij 24. *Maledictus qui non permanet in ſermone legis hujus.* Ad Rom. 5. *ſtipendium peccati mors.* Reſpondetur enim: Ezechielem loqui de Idololatria, homicidio & Adulterio, quæ omnia ex natura ſua ſunt peccata mortalia, non vero loqui de omnibus peccatis; ſicut nec Paulus: nam loquitur de peccato mortali Adami, quod trãsfuſum in nos eſt originale. In loco Deuteronomij ſermo eſt de illo qui nõ permanet in obſervatione legis, graviter lędẽdo virtutem, non tamen de illo qui non permanet in obſervatione legis, leviter lædendo virtutem. Alia ſunt argumenta hæreticorum, quæ fundantur in duabus hæreſibus: nam judicant non dari juſtificationem per gratiam; Et ſolam deputationem Dei conſtituere peccatum, quæ omnia ſunt hæretica.

Aliqua ſunt peccata venialia ex natura ſua, & aliqua mortalia.

INter Catholicos Gerſon 3.p.tractat. de vita ſpirituali lect.1.corollar.1. Et in re Roſſenſis art.1. contra Lutherum, Almaynus tractat.3. Moral.cap.2. aſſerebant omne peccatum ex natura ſua eſſe mortale, & ſolum fieri veniale ex miſericordia Dei nolentis, ut impediat gratiam ſanctificantem. Hanc eſſe ſententiam noſtri Montepiloſi, conſtat ex his quę dicit diſp.148.a.2.n.3. [veniale (inquit) differre à mortali ex ordinatione divina, nõ ex natura rei] & curat deducere ex Scoto, ſed immerito, ut jã probabo. Hanc opinionem damnatam eſſe inter errores Michaelis Baij aſſerit Oviedus tract. 6. cõtrov.3. punct.2. n.9. ſed eſſe Catholicã oſtendit Tannerus diſp.4.q.1.dubio 1. n.7. Propterea Vaſquez diſp.142.cap.1. licet eam improbabilem appellet, tamen nullâ cenſurâ ait, dignam eſſe, ſed quidquid ſit de cenſura, ſententiã judico falſam.

2 Sit Prima Concluſio: *Aliqua ſunt peccata venialia ex natura ſua, & aliqua mortalia.* Eſt ad mentem Scoti 4. diſt.21.q.1.n.12. ubi ait: *Ad probationem dico, quod & ſi mortale & veniale ſint eiuſdem rationis in genere naturæ vel forte in malitia moris.* Ecce quo modo ponit ex natura ſua aliqua mortalia, alia venialia jam ſecundũ cõceptum communẽ in quo conveniunt, jã ſecundum conceptum ſpecialẽ in quo

differunt. Lege ipsum in reportatis 2. dist. 2.q.1. Et pro hoc asserto stat Lychetus 2 dist.21 q.1.§.*item secundo*, ita quod asserat,hoc supponi à Scoto:cum sæpe repetat aliquas deordinationes legis esse graves ex natura sua, alias ex se leves. Probatur *primo* : Aliqua sunt peccata quæ stante præcepto inducunt dissolutionem amicitiæ cum Deo & pœnam æternam;alia vero quæ ex natura sua non dissolvunt amicitiam nec inducunt pœnam æternam, ergo aliqua sunt peccata mortalia ex natura sua, alia vero venialia. Probatur antecedens : odium Dei & omnia mala Philosophica quæ non possunt non prohiberi , vel leviter offendunt Deum post prohibitionem , vel solum graviter? si *primum* ergo omnia peccata ex natura sua sunt venialia ; si *secundum* , ergo omnia sunt mortalia. Respondet Gerson : ex natura peccatorum unum esse gravius alio, darique offensam leviter transgredientem præceptum ex se ; hinc infero,ergo datur offensa ex se non dissoluens amicitiam cum Deo,ergo non omnia peccata ex natura sua sunt mortalia.

Secundo : Inter homines ex natura sua una offensa judicatur gravior aliâ: nam quis dicet,ex natura sua non gravius offendere Petrum illum occidendo, quàm furando ab illo unum regale, ergo idem reperitur in offensis factis Deo : Pari enim probabilitate quâ supra q.12.n.41. dixi,non omnia peccata esse æqualia ex natura sua , nunc dico , aliqua esse mortalia ex natura sua, alia vero venialia. Præterea Math.21.peccata comparantur pulici & camelo , & Lucæ 23. festucæ & trabi, ergo sicut pulex & festuca ex natura sua sunt quid leve , camelus vero & trabes sunt quid grave, peccata mortalia comparata cum camelo & trabe ex natura sua erunt quid grave, & venialia comparata pulici & festucæ ex natura sua erunt quid leve. Tandem plura peccata relinquuntur nostro arbitrio judicanda , an sint mortalia , an venialia;sed nos ex naturis rerum judicamus , ergo,signum est, aliqua esse venialia ex natura sua & alia mortalia.

Aliquaargumenta Objiciebat Gerson. Quorum *primum* est : quod omne peccatum ex natura sua est dignũ, ut ob illud anihiletur peccans , ergo & est dignum pœna æterna ; sed peccatum dignum pœna æterna, est mortale , ergo omne peccatum ex se est mortale. Scotus 4. citato sic ait : *Dico quod peccato veniali sive hic puniendo, sive in inferno non dabitur nisi pœna temporalis*.Propterea negari posset primum antecedens,sed transeat cum prima consequentia.Distinguo minorẽ : Peccatum dignum pœna æterna est mortale,si ex se dissoluat amicitiam,cũ Deo, concedo ; si non dissoluat,nego; & cum peccatũ veniale non dissolvat, dando esse dignum pœna æterna, adhuc non esset mortale. Adverte instantiam.Demus,me solum peccare venialiter post baptismum, & Deum decernere efficaciter , non applicari mihi ullum suffragium , nec dare auxilium supernaturale, ut conteram, ergo non possum dãnari nec possum Beari,illud quia assumpsi gratiã baptismalẽ,istud, quia non remittitur veniale;Ecce peccatum veniale fortè puniendum pœna æternâ , quin dissolvat amicitiam cum Deo.

Secundum argumentum est : quod propter nullum bonũ est committendum veniale:cum majus detrimentum causet,quàm mors,ergo ex natura suâ est mortale.Respondeo:negando consequentiam:nam licet respectu nocumenti causati in corpore gravius sit nocumentum peecati venialis : quia minimum nocumentum animæ majus est majori nocumento corporis , tamen respectu nocumenti animæ est leve nocumentum : quia omne nocumentum non solvens amicitiam cum Deo leve est. Dices *primo* : Hieronymus epist.14.cap.1. ait: *Sanè nescio,an possimus dicere aliquod peccatum leve.* Augustinus tom.4. lib.de vera & falsa pœnitentia c. 8. ponit venialia solum esse levia ex Dei misericordia. Chrisostomus homilia 4.ad populum : *Non est levius peccatum furari duo obola, quàm magnam auri quantitatem.*Respõdeo Sanctos Patres loqui de peccato veniali non per se,sed per accidens ; ex eoquod adjungitur negligentia vitandi talia peccata;sic Augustinus dixit:ex Dei misericordia dãtis auxilium ad remissionem peccati & ad vitanda alia venialia fieri leve veniale.Chrisostomus loquitur de eo , qui negligendo furtum duorum obolorum , habet simul propositum furandi magnam auri quantitatem.

Dices *secundo*:Peccatum & gratia, solum demeritorie opponuntur in via

Scot

Scoti, ergo non ex natura ſua differt mortale à veniali, per hoc quod eſt expellere gratiam & diſſolvere amicitiam cum Deo. Reſpondeo: quod etiã duo corpora expelluntur & opponuntur ex natura ſua, & tamen de potentia abſoluta poteſt Deus conſervare illa ſimul in eodem loco, ergo non tollitur quod ex natura ſua phyſica opponantur, eo quod de potentia abſoluta permittat Deus illa ſimul compati; ſic ſimiliter, quod Deus faciat ſimul compati peccatum & gratia de potentia abſoluta, non tollet, quod ex natura ſua ſit deſtructivum gratiæ &c.

De differentia peccati mortalis à veniali ſecundum mentem Scoti.

3 SCotus 2. diſt. 21. q. 1. n. 3 hæc habet verba: *Peccatum mortale eſt deordinatio oppoſita ordinationi, ſine qua finis non poteſt conſequi aliquo modo, quæ quidem ordinatio habet præceptum, contra quod deordinatio fit, & ideo omnis deordinatio cadens ſub præcepto avertit à fine nẽceſſario; ſed alia eſt ordinatio quæ poteſt eſſe reſpectu finis ſequendi, quæ non eſt neceſſaria ſed utilis, quæ non eſt de præcepto, ſed potius de cõſilio, & deordinatio oppoſita huic eſt peccatum veniale.* Et in reportatis ibidem §. *dicitur* aſſerit, veniale & mortale *diſtinguuntur in hoc quod eſt eſſe cõtra præcepta & non eſſe contra præcepta.* Propter hoc forte Curiel q. 88. art. 1. dub. 3. §. 2. Oviedus tractat. 6. cõtroverſ. 3. punct. 2. n. 12. allegant Scotum pro ſententia aſſerente, veniale non eſſe contra præceptum. Sed contra conſilium, pro quo ſtant Gabriel & Baſolius. Verùm omnes Scotiſtæ & qui intelligunt mentem Scoti ab hac ſententia eum excuſant, & quaſi uniformiter explicant textus allegatos. Cavellus in ſcholio ad textum diſt. 21. ait ly *conſiliũ* intelligi lato modo pro præcepto contra quod ſecundum Scotum eſt veniale. Idẽ proferunt Rada tom. 2. controverſ. 17. art. 1. verſicul. *ſecundo obſerva.* Faber in additionibus ad 4. Scoti diſp. 5. c. 4. à n. 67. Montepiloſus diſp. 148. art. 9. à num 2. Et pro hoc ſtat Lorca. diſp. 58. memb. 2. §. *primus eſt.* Et ſatis clare inſinuavit Scotus 2. diſt. 41. n. 4. *Non enim tenetur homo nec tentione neceſſitatis, contra quam ſit peccatum mortale, nec tentione minori contra quam ſit peccatum veniale,* ergo ſecundum Scotum æqualiter, licet non eodem modo militat veniale ac mortale contra præceptum. Per quod explicandus eſt loco diſt. 21. citato.

Conformiter ergo ad noſtra principia ſupra q. 16. à n. 10. ubi ſecundum Scotum ibi allegatũ poſuimus, omne peccatũ eſſe cõtra legẽ Dei. Nũc probo, veniale eſſe rigoroſe cõtra præceptũ, ſupponẽdo quòd sẽper quòd Scot. ait, veniale eſſe contra conſilium, intelligitur non de conſilio ſumpto ut ſignificat utile, quin inducatur obligatio ponendi illud: nam lege obligor ad ponendam rectitudinem in actu, qui eſt veniale; ſed intelligitur Scotus de concilio ut ſignificat utile, ad hoc ut non impediatur jus vitæ æternæ: qualiter utiliſſimum eſt, non peccare venialiter, ut tale jus melius conſervetur. Sic ly *Conciliũ* ſecundum Scotum non accipitur ut ſignificat carentiam obligationis vitandi opus, quod eſt veniale: nam re verâ obligor lege ad vitandum. Accipitur ergo concilium, ut ſignificat expeditiorem commoditatẽ, ut conſervetur jus ad gloriam. Hæc eſt genuina mens Scoti juxta dictum ejus 4. diſt. 17. n. 25. ubi aſſerens, non eſſe præceptum confitendi de venialibus, dicit: *Nec aliquis tenetur ad aliquam contritionem de venialibus, immo moriens in actuali voluntate vel actu venialis, ſalvabitur, vapulabit tamen. Non videtur autem quod aliquis teneatur ad ſecundam partem pœnitentiæ, quæ eſt confeſſio, de quo non teneatur habere cõtritionem vel attritionem.* Explico textum & doctrinam poſitam: Peccatum mortale quia aufert gratiam ab anima, tollit ius ad gloriam, ſic eſt præceptum confitendi ſeu conterendi de eo: nam ſtante peccato mortali in anima, nulla poteſt eſſe valida contritio nec confeſſio; peccatum autem veniale non tollit jus ad gloriam, quia eſt ſimul cũ gratia, & ſic poteſt eſſe valida confeſſio & contritio, adhuc peccando venialiter actualiter, tamen eſt utiliſſimum & optimũ conſilium, ut conſervetur gratia, quæ dat jus ad gloriam, non peccare venialiter: nam ut inferius dicemus, veniale diſponit ad mortale. Ideoque elegantiſſime & cum tota proprietate aſſeruit Scotus veniale eſſe contra conſilium. Quod & ulterius confirmo ex textu diſt. 21. in 2. citata n. 3. in fine ubi aſſerit: *Adam nõ tantum potuit exercere actum deordinatum contra præceptum, ſed etiam cõtra conſilium tantum,*

ut non faciendo maxime expediendo, vel faciendo aliqua retardàtiva, licet non faceret directe contra præceptum necessarium ad salutem. Ecce quomodo Scotus ponit veniale, solum non esse contra præceptum, cujus observatio est necessaria ad salutem consequendam: nam licet quis nullũ præceptum obligans sub veniali observaret, salvaretur, dum non est in eo macula mortalis.

4 Ex hoc colligitur, deceptos fuisse Lorcam supra Curielem & alios asserentes, Scotum improprieuti voce consilij [ex hac conclusione (inquit Curiel) sequitur decipi Scotum,] & in fine: [ex hoc patet, deceptum fuisse Scotum]. Cæcus quomodo judicat de coloribus, si fuit cęcus Curiel in intelligendo mentem Scoti, quo pacto judicare potuit deceptum? Tandem nullum argumentum est, quo impugnetur Scotus à Thomistis, ut notat Montepilosus supra n.6. ubi adducit illud argumentum sumptum ex Paulo 1.ad Cor.2. *De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Item, *Si acceperis uxorem, non peccasti, & si nupserit Virgo non peccavit.* Dicunt enim Thomistæ, sequi ex sententia Scoti, omnem non observantem virginitatem peccare venialiter. Quis tale dicit? Longe enim aliter, ut explicatum est, asserit Scotus, veniale esse contra consilium. Sed jam probemus breviter, veniale esse contra præceptum: Matth.20.de verbo otioso exigenda est ratio; sed verbum otiosum est veniale, & exigere rationem, supponit præceptum obligans, ergo &c. Item lex prohibens furtum, prohibet omne furtum, & lex vetans mendacium, omne mendacium; sed furtum unius oboli est furtum: nam est retentio alieni invito Domino, & in mendacio jocoso itur contra mentẽ, ergo venialia sunt contra legem. Rursus veniale est contra rectam rationem, ergo est contra legem naturalem, sed de hoc diximus satis supra q.16. à n.10.

His de mente Scoti ad decisionem quæstionis necessario præjactis. Audi quid dicat S.Thom.q.88. art.1.in corpore. Docet mortale & veniale differre, quia hoc non tollit ordinem ad ultimum finem, bene vero illud. Quid autem sit tollere talem ordinem, non eodem modo explicant Thomistæ: nam alij dicunt, esse quod mortale expellit gratiam, non vero veniale, alij quod mortale convertit ad creaturam tanquã ad ultimum finem, non vero veniale. Quidquid sit de hoc Oviedus supra n.15. ex hac differentia assignat *secundam*, quæ est mortale esse contra præceptum obligans ad conservandã amicitiam cum Deo, veniale vero intactã relinquat amicitiam. *Tertio* differunt, quia mortale est dignum pœnâ æternà, veniale vero temporali. *Quarto*, quia veniale non constituit hominem indignum auxiliis supernaturalibus, mortale vero sic. *Quinto*, quia mortale efficit, ut opera facta cum eo sint mortua, idest non sint meritoria de condigno vitæ æternæ, & sic gloria non correspondeat operibus quantumcumque supernaturalibus factis in peccato mortali; veniale vero non efficit, quod opera non sint condigna: sic opera facta cum venialibus in justo supernaturalia, merita sunt condigna gloriæ. *Sexto*, quia veniale leviter lædit jus divinum mortale vero graviter.

Sed si funditus rem penetremus, hæ differentiæ non sunt primo distinctivę unius peccati ab alio, & ab alia tanquã à radice pullulantis: hæc autem non alia videtur esse, nisi quòd mortale ex natura sua habet constituere peccatorem ut peccatorem sine ullo jure ad vitam spiritualem: qualiter ex natura sua habet calor constituere subiectum calidum: sic sicut explicamus naturam caloris ut distinctam à frigiditate, per hoc quod est esse naturam qualitatis, cui debetur constituere subiectum calidum, ita peccatum mortale explicamus per hoc quod est esse difformitatem, cui debetur constituere peccatorem ut peccatorem sine iure ad vitam; secus vero veniale. Pono notanter reduplicationem: nam cum possit compati. Divinitus gratia cũ mortali, in via Scoti, in illo eventu licet peccator specificative habeat ius ad gloriam, non tamen reduplicative ut constituit peccatorem, conservat ius ad vitam.

5 Quid autem sit, esse deformitatem, cui debetur talis carentia iuris? Intelligitur ex verbis Scoti supra dist.21. in 2. n.3. *Peccatum mortale non distinguitur à veniali, in hoc quod unum est respectu finis, ut mortale, & aliud eorum quæ sunt ad finem, ut veniale* (quæ fuit sententia D.Thomæ cum suis, q.88. citata); *sed in hoc distinguuntur, quia peccatum mortale est deordinatio opposita ordinationi, sine qua finis non potest consequi aliquo modo, quæ quidem ordinatio habet*

bet præceptum, contra quod deordinatio fit, ergo ſecundum Scotum illa deordinatio quæ tollit jus ad gloriam tanquam ad finem, erit differentia, quâ diſtinguitur veniale à mortali, ſed hæc differentia cognoſcitur per hoc quod eſt, mortale eſſe contra præceptum cõſervandi jus ad gloriam, veniale vero contra conſilium conſervandi tale jus, ergo diſtinctio utriuſque peccati bene intelligitur, per hoc quod eſt, mortale eſſe contra præceptum oppoſitum fini, non quidem quoad poſſeſſionem in actu, ſed quoad jus poſſidendi, veniale vero eſſe contra conſilium, ideſt ad melius habendum jus ad finem. Minor probatur, mortale avertit effective & effective ab altimo fine, veniale vero affective tantum, non vero effective, juxta doctrinam Scoti 4. diſt. 17. q. 1. n. 5. ubi ait, quod moriens in actuali peccato veniali, ſalvaretur &c. ergo veniale differt à mortali per hoc quod eſt conſervare jus quoad effectum gloriæ, vel non conſervare tale jus.

Dices: Peccatum originale tollit tale jus ſicut mortale, ergo non eſt præcipua differentia utriuſque pecati. Reſpondeo: me non aſſerere, aſſignatam differentiam eſſe conſtitutivam formaliter utriuſque peccati, ſed eſſe differentiam mortalis à veniali: ſicut homo differt à lapide per animalitatem formaliter, ab equo vero per rationalitatem; ita mortale differt à veniali per aſſignatam differentiam, licet in illa cõveniant mortale & originale.

6 *Quod ſi inquiras: Vtrum peccatum ut ſic ſimpliciter & univoce dicatur de mortali & veniali?* Reſpondeo: reſolutionem hujus quæſiti inſinuaſſe Scotum 4. diſt. 21. q. 1. n. 12. *Etſi mortale & veniale* (inquit) *ſunt ejuſdem rationis in genere naturæ vel forte in malitia moris, ut genus virtutis diſtinguitur contra gratuitum & peccatum*; Et illico: *ſed tamen non ſunt iſta ejuſdem generis vel rationis in ratione offenſæ divinæ, & ideo neque uniformiter remittuntur*: In quibus verbis *primo* ſupponit Scotus, in genere naturæ ideſt in ratione liberi, vitalis, & actus viatoris ſive ſit poſitivus, ſive interpretativus, ejuſdem rationis eſſe mortale & veniale, & ſic univoce convenire; loquendo autem de malitia morali (ait), univoce convenire, non quomodocumq; ſumpta malitia morali, *Sed ut genus virtutis diſtinguitur contra gratuitum & peccatum*, per ly *gratuitum* intelligit quodlibet donum ſupernaturale, per ly *genus virtutis* intelligit tentionem & ordinationem ſubjecti ad finem ſupernaturalem: nam hoc pacto genus virtutis nõ opponitur peccato veniali, quòd intactam relinquit hujuſmodi ordinationem, mortale vero deſtruit; & cum hæc fundetur in ratione offenſæ, concludit Scotus, ſecundum hanc formalitatem non eſſe ejuſdem rationis in ratione peccati mortale & veniale. Rurſus malitiam moralem conſiderat Scotus in textu allegato philoſophice & Theologice, & cum ratio offenſæ ſit imbibita tanquã proprietas in ipſa malitia Theologica, communiter noſtri dicunt, Scotum in dicto textu voluiſſe, veniale & mortale univoce convenire in malitia philoſophica, non autem in Theologica. Quid ſit in peccato ratio offenſæ? Satis diximus ſupra q. 16. à n. 16. Ex qua doctrina infero, non bene noſtros ſenſiſſe, Scotum voluiſſe mortale & veniale univocari ſolum in ratione mali philoſophice; ſed credo, etiã ſtare Scotum in hoc, quod univocentur Theologice, nonquidem quoad rationem offenſæ collatam cum Deo offenſo: Et ideo notanter ponit Scotus in textu *offenſæ divinæ*: nam in hoc ſenſu non ſunt ejuſdem rationis: cum ratio offenſæ divinæ in mortali tollat jus ad dona gratuita ſupernaturalia, licet in ratione offenſæ, quæ deſumitur ex læſione ad virtutem det Scotus univocationẽ in malitia Theologica inter veniale & mortale, ideo etiam notanter ponitur in textu *ut genus virtutis diſtinguitur contra gratuitum*. Ex quibus liquet. Reſolutio quæſiti, nempe veniale & mortale univoce convenire in ratione peccati, prout peccatum ſignificat carentiã rectitudinis debitæ: Conſtat ex dictis: nam utrumque eſt contra præceptum; non tamen conveniunt univoce, ſed differunt genere ſi ratio offenſæ ſumatur prout dicit rationem maculæ connotantem ordinem ad finem ſupernaturalem proxime ad illum tendentem: nam ſecundum hoc prædicatum diverſa connotata quæ reſpiciuntur à mortali & veniali faciunt ea primo diverſa: cum mortale connotet carentiã rectitudinis proxime; quæ eſt carentia juris ad gloriam ſeu dona ſupernaturalia; veniale vero talem ordinationem intactam relinquat.

De aliis rationibus distinguendi mortale à veniali?

EX pluribus aliis rationibus desumi potest distinctio peccati mortalis à veniali, à quibus præcipuas, & quæ disputari solent, attingemus nimirum *ex obiecto, ex voluntate legislatoris &c.* Circa primum est difficultas. *Quæ peccata sunt mortalia ex obiecto & quæ venialia?* Pro cujus decisione Notandum est: In aliquibus præceptis, ubi statuitur pœna pro transgressoribus, à posteriori deduci ex gravitate vel levitate pœnæ, quando ex objecto & ex ipsa materia ratione præcepti inducetur gravitas vel levitas: nam si pœna sit gravis, re verâ peccatum erit mortale: verbi gratia imponitur religioso excommunicatio major pro transgressoribus præceptum de non ingrediendo cellam alterius, re verâ excommunicatio facit quemlibet ingressum esse gravem culpam, Bene verum est, Prælatum qui imponit gravem pœnam, quin habeat finem gravem, peccare gravissime mortaliter, eo quod suâ abutitur jurisdictione; cum vero imponitur excommunicatio minor contra loquentes cum publice excommunicatis, loquutio cum talibus non erit nisi veniale: quia nunquam censetur gravem pœnam imponi propter gravem culpam. Hac ratione cum Deus Adamo dixit Genesis 2. *In quacumque die comederis, morte morieris*, cum mors sit gravissima pœna, quilibet esus erat peccatum mortale. Hæc doctrina præcipue currit in præceptis, ubi pœna imponitur à Deo, vel à Pontifice intendente bonum universale Ecclesiæ.

In præceptis vero pœna specialis non imponitur, non ita facile assignatur, quando ex objecto est gravis quãdo levis offensa, Censeo tamen cum Palao tom. 1. tractat. 2. disp. 3. parte 7. cũ ex pœna possumus colligere, quando sit gravis vel levis læsio virtutis, tũc recurrendum esse ad sensum Ecclesiæ & Doctorum, unde illud peccatum censebitur veniale ex objecto, quod secundum sensum probabilem Doctorum judicatur tale. Hæc doctrina non placet Oviedo ubi supra puncto 4. tom. 49. dicit enim ex ipsis naturis rerum reddi rationem, & sic non esse recurrendum ad sensum Doctorum; sed rogo ipsum, cur talem rationem non assignat? nam quam ponit, nempe cognoscendum esse ex dissonantia ad rationem, est petitio principij, & explicatur difficile per difficilius. Unde ergo cognoscitur hæc dissonantia? si dicat quod ex sensu Doctorum incidit in illud quod impugnat; si vero dicat quod ex fine intento à legislatore. Idẽ interrogo: quo modo cognoscitur, quando graviter est intentus iste finis, ergo semper recurrendum est ad sensum Doctorum, qui nixi aliquâ ratione probabili faciunt opinionem

Erit igitur Resolutio difficultatis, ex qua plures casus morales dissolvendi sunt: illa esse mortalia ex objecto quæ fini præcepti graviter opponuntur, illa vero venialia, quæ non nisi leviter. Hac ratione, cum odium Dei, infidelitas, blasphemia, irreverentia Sacramentorum (aliaque plura videnda in Diana 5. parte tractat. 5. ubi ad longum agit de parvitate materiæ, in quibus præceptis detur?) fini præcepti graviter opponatur, non erunt venialia unquam ex parvitate materiæ seu ex objecto; alia vero ex objecto sunt venialia: nam verbũ otiosum, mendacium jocosum nunquam nisi leviter opponuntur fini præcepti. Alia vero sunt præcepta quorum finis pendet ex quantitate rei vel ex nocumento illato; Et hæc juxta quantitatem judicanda sunt, an ex objecto sint gravia vel levia: nam si quantitas gravis judicatur, mortale erit, si parva vero, veniale, sed propter illud quod diximus de pæna, quod semper, quod est gravis, judicatur mortale peccatum, illud propter quod imponitur, oportet ad sedandos scrupulos, secundam difficultatem decidere.

8 *Utrum ex voluntate legislatoris veniale possit fieri mortale?* Ubi non est dubium de præceptis divinis: nam cum Deus errare non possit, nunquam materiam levem sub onere gravi præcipit, nec gravem sub levi. Procedit ergo de præceptis humanis: circa quæ pro una parte stat sententia cõmunis Doctorum, de quo Suarez lib. 3. de legibus cap. 25. n. 2. Sanchez lib. 1. in decalogum cap. 4. n. 3. Vasquez 1. 2. disp. 158. cap. 4. n. 34. qui asserunt, nullatenus posse legislatorem humanum in materia levi obligationem peccati mortalis imponere, quantumvis velit & intendat ad mortale obligare. Sed contingat quod Prælatus præcipiat sub

ſancta obedientia & pœna excommunicationis non furari medium regale, vel hæc pœna facit peccatum mortale vel non? Si *primum*, ergo corruit ſententia communis; Si *ſecundum*, ergo falſa eſt doctrina ſuperius appoſita: ſcilicet ex gravi vel levi pœna deſumendũ eſſe, quãdo trãſgreſſio, cui eſt adjũcta pœna, ſit mortale, quando veniale.

Sed aſſentiendo communi ſententiæ dicendum eſt, ex voluntate legiſlatoris humani nullatenus pẽdere, ut materia peccati venialis ſit mortalis vel è contra. Quare quantamcumque pœnam imponat in materia levi, quæ ſaltem indirecte modo ſtatim explicando, nõ ſit gravis, non obligabit ad mortale. Probatur, quia præceptum non diſtinguit mortale à veniali, ergo à præcepto non pendet, quod ſit mortale vel veniale; ſed aliquam rem fore peccatum à ratione voluntatis legiſlatoris ſolum pendet, quatenus res pendet à præcepto, ergo directe non pendet à voluntate legiſlatoris quòd hoc ſit mortale vel veniale. Et confirmatur: nam votũ ſeu juramentum promiſſorium factum de re gravi obligat ſub mortali; de re vero levi ſub veniali: v. gr. voveo ego dare unum regale pro eleemoſyna & non do, ſolum pecco venialiter: Tenet ergo argumentum à paritate: nam obligatio eſt quaſi effectus ſequutus eodẽ modo ad legem, votum, vel juramentum.

Veritas hujus doctrinæ facile innoteſcet, ſi ſolvamus rationem dubitandi: Fateor itaque legiſlatorem non poſſe obligare ratione operis in materia levi ſub mortali, tamen poteſt ex fine operantis. Ubi nota, quod materia quæ de ſe eſt levis ex fine operis conſiderata, ut conducit ad finem operantis, poteſt fieri gravis: ut bene cum Sanch. Oviedus ſupra n. 52. v. g. dicere mendacium jocoſum de ſe materia levis eſt; & tamen ſi probabiliter judicem ex mendacio meo jocoſo, ſequuturam vel infamiam vel mortem alicui, jam fit materia gravis. Rurſus furtum medij regalis eſt de ſe materia levis, & tamen ſi probabiliter ſciam, ex hoc furto ſequuturam mortem Domini, vel quia avariſſimus eſt, vel quia conſtituetur in neceſſitate extrema, tale furtum ex circumſtantia quid modo explicato ſupra q. 12. n. 52. fit materia gravis. Et in ſententia, quâ probabiliter tenetur, quod in rebus venereis datur parvitas materiæ, ſi tangendo manum Mariæ experior me conſentire in pollutionem vel actum venereum, jam tactus de ſe materia levis, fit gravis, non quidem ex opere, ſed ex operante. Itaq; ſtat bene, legiſlatorem humanum non poſſe ſuâ intentione levem materiam præcipere ſub onere mortalis; & tamen ſi præcipiat ſub onere excommunicationis vel ſanctæ obedientiæ materiam levem; tunc non eſt judicãda levis ſed gravis; nam attento fine præcipientis fit grave illud, quod ex fine rei præceptæ judicatur leve: Sic æſus ligni vetiti Gen. 2. licet directe ex fine præcepti materia levis foret, ex fine præcipientis fuit gravis. In dubio autem an Prælatus vel legiſlator habeat ſufficientes circumſtantias, ut materia de ſe levis, fiat gravis, Suarez c. 25. cit. n. 3. & Palaus n. 3. aiunt [credendum eſt ob aliquem finem gravem redditam eſſe gravem]; ſed nota, ad ſedandos ſcrupulos, quod ſi probabiliter vel certo judicetur, legiſlatorem nullum finem gravem habere, vel in caſu practico actionem non lædere finem præcipientis, ſed illum intactum relinquere, talem actionem non eſſe mortale, quod ex circumſtantia *quid* ſemper judicandum eſt.

De rationibus ob quas veniale poſſit tranſire in mortale, & è contra.

NOſter Montepiloſus diſp. 148. art. 7. ex eo quod Scot. 4. diſt. 21. q. 1. n. 4. vocat *veniale & mortale improportionabilia in ratione malitiæ & offenſæ*, ait, Scotum abſolute negare, veniale ſecundum ſe poſſe tranſire ad mortale; & ita n. 2. hanc ſtatuit concluſionem [veniale per ſe ex genere ſuo abſolute non poteſt fieri mortale.] Sed ne res tanti momenti vertatur in controverſiam *de nomine*: Advertendum eſt duobus modis poſſe intelligi hujuſmodi tranſitum venialis in mortale *primo*, quòd actus peccaminoſus pro materiali ſumptus poſſit tranſire de veniali in mortale. *Secundo* quod idem actus peccaminoſus ut formaliter malus moraliter poſſit tranſire de malo venialiter, in mortaliter malum. Pro priori ſenſu præmittenda eſt doctrina & decidenda difficultas in univerſum de tranſitu virtutis in vitium & è contra, & de ſimultate eorũ.

Præmittitur doctrina de tranſitu virtutis in vitium, & de ſimultate eorum.

9. SUppono, non eſſe controverſiam de virtutibus, quæ ſunt habitus, qui conformitatem cum dictami-

ne rationis habent secum identificatam: nã hi adhuc divinitus nequeunt esse vitia, sicut enim relatio creaturæ ad Deum est inseparabilis adhuc divinitus à creatura: quia creaturis repugnat adhuc divinitus oppositum talis relationis nempe independentia à Deo. Ita quia in aliquibus habitibus repugnat oppositum conformitatis cũ dictamine rationis, tales habitus non possunt non esse virtutes, quare repugnat ipsis esse vitia: tales forte sunt habitus infusi fidei spei & charitatis: quibus saltem esse vitia omnino repugnat: vide quid circa hoc diximus supra quæst. 17. n. 5. in fine. A contrario quia aliquibus habitibus vitiosis ita repugnat conformitas, ut habeant secum quasi identificatam carentiam conformitatis, nullatenus possunt non esse vitia: verbi gratia habitus odij Dei, blasphemandi; idolatrandi & his similes. Ut cognoscatur autem, qui sunt hujusmodi habitus, recole quæ diximus quæst. 16. à n. 5. de actibus capacibus & incapacibus rectitudinis. Est ergo difficultas de habitibus, qui ex circumstantiis pendent, quod sint vitia vel virtutes: verbi gratia ex jejunio repetito gignitur immediate habitus abstinentiæ, qui est virtus moralis, appono circumstantiam, scilicet quòd jejuno propter inanem gloriam. Inquirimus: utrum hæc abstinentia tam quando est virtus, quàm quando est vitium sit idem habitus, ita quod immutatâ ratione materiali possit transire de vitio in virtutem?

10 Sit secunda conclusio: *Idem numero habitus potest successive esse vitium & virtus.* Quare habitus abstinentiæ in hypochrita & in recte jejunante non differunt. Ita Scotus 1. dist. 17. q. 2. n. 4. Sequuntur omnes discipuli contra Thomistas & fere omnes Iesuitas. Probatur, ex diversa facilitate cognoscitur distinctio habitus acquisiti in potentia; sed facilitatem quam habet homo justus ad jejunandum, habet hypochrita, ergo idem habitus abstinentiæ nunc in Petro justo est virtus, & postea in eodẽ Petro hypochrita est vitium. Probatur minor: facilitas absolute loquendo in habitu sumitur penes ordinem ad objectum, sed objectum scilicet abstinentia externa eadem est in iusto & in hypochrita, ergo habitus erit idem. Et confirmatur, si propter aliquam rationem illi habitus differrent ut sunt habitus abstinentiæ, maxime propter circumstantiam finis: nam hypochrita non ieiunat nisi propter inanem gloriam, iustus vero propter Deum sed circumstantia finis oppositi non variat substantiam habitus, manente eodem motivo seu obiecto intrinseco, ergo idem est habitus. Minor patet in habitu habente plures fines non oppositos: verbi gratia ieiunet quis hodie & cras ad placandum Deum pro peccatis, postea ut det Deus salutem amico, quis dicet, hos fines variare substantiam habitus abstinentiæ? Sed de finibus oppositis urgeo argumentum: Repetit quis plures actus eundi ad Ecclesiam, ut audiat missam propter Deum summe dilectum, & postea repetit actus non propter Deum sed propter inanẽ gloriam illic habitus audiendi missam est unus, & tamẽ fines sunt oppositi, ergo &c. Et Cõfirmatur ulterius, quia habitus genitus ex auditione missæ diebus feriatis & diebus festis est idẽ; & habitus abstinẽtię genitus ex repetitione ieiuniorum diebus nõ præceptis, & itidem diebus præceptis est idem; sed in istis casibus fines sunt diversi, ergo idem est habitus, dum motivum est idem, licet fines sint oppositi: cuius ratio est, quia dum finis non mutat speciem actus (nam tunc est obiectum formale) gerit se ut obiectum materiale: hanc conclusionẽ debent fateri omnes, qui dicunt, eumdem numero actum posse fieri de bono malum: nam actus ex eodem obiecto formali non differunt, etsi fines sint oppositi, ergo nec habitus.

11 Contra nostram conclusionem tres præcipuos reperio Doctores conspirantes. *Primus* est Caietanus 1. 2 q. 55. a. 1. ubi ait, Scot. asserentem, habitũ esse subjectũ ad virtutẽ & vitium, & cõsequenter eumdẽ numero habitũ posse successive transire de vitio in virtutẽ, & sibi, & veritati opponi. *Sibi* quia 1. dist. 17. q. 3. art. ultimo (ubi nec verbum profert Scotus de hoc quod intendit Caietanus: ut patet in ipsa littera Doctoris nu. 30.) ait Caietanus Scotum dicere, habitum esse genus propinquũ virtutis, ergo non poterit idem numero manẽs esse vitiũ. *Veritati*, ait Caietanus opponi sententiã Scot. (quã phantasiã vocat) nam sequeretur, virtutẽ inclinare ad vitium & vitium ad virtutem, si idem numero habitus & virtus esse posset. Propter venerationem purpuræ

&

& in tanto Doctore duas ſolas in ſuis principiis circa hoc idem proponam contradictiones. Interim ſufficiat adverſus immodeſtiam, quâ loquitur contra Scotum illud Proverb. 10. *Qui contumeliam profert, inſipiens eſt.* Argumentor ſic: ſecundum Cajetanum 1. 2. q. 19. art. 1. & q. 20. art. 6. idem numero actus, invariata ſubſtantia ejus, tranſiit ſucceſſive de bono in malum, de virtuoſo ad vitioſum; ſed ſecundũ Cajetanum q. 55. citata & alibi ſæpe de habitibus eſt philoſophandum in bonitate & malitia ſicut de actibus, ergo potius eſt ſibi ipſi oppoſitus Cajetanus. Secũea contradictio eſt: quòd cum communi ſententia Thomiſtarum tenet pluribus in locis, Logicam & quamlibet aliam ſcientiam eſſe qualitatem ſimplicem & conſequenter unicum ſolum habitum, quia habet idem objectum formale, etiamſi fines ſint diverſi & oppoſiti in ſyllogiſmo evidenti & probabili, ergo fatente Cajetano, in abſtinẽtia juſti & hypochritæ v. gr. idem objectum formale, licet fines ſint oppoſiti, tenetur fateri eſſe unum habitum. Ad duo quæ opponit contra Scotum. Reſpondeo, dando, appellare Scotum habitum genus propinquum virtutis, ſed debet intelligi non genus Logicum aut Metaphyſicum, ſed Phyſicũ: qualiter cõmuniter ſubjecta appellantur genera phyſica accidentiũ. Ad illud quod poſſet virtus inclinare in vitiũ jã dicã.

12 *Secundus* qui impugnat concluſionem eſt Monteſinos tom. 1. diſp. 36. q. 1. n. 7. ſic: Implicat eumdem habitum eſſe erroneum & ſcientificum, ergo & quod ſit virtus & vitium. Tranſeat antecedens, nego paritatem: nam nulla circumſtantia habitus erroris poteſt facere ipſum ſcientiam; at habitus virtutis propter circumſtantiam, quæ evenit poteſt fieri vitium. Urget, ergo habitus virtutis inclinabit ad vitium. Licet concedatur conſequentia, quid inde? Nam quòd habitus virtutis inclinet ad vitiũ, ſic oſtendo: Demus, Iudæum Lævitam ante mortem Chriſti Domini habere habitum valde intẽſum offerendi Deo ſacrificia veteris legis ex repetitis actibus; iſte habitus ante mortem Chriſti erat virtus religionis, & tamen poſt mortem Chriſti inclinat talem Iudæũ ad offerenda ſacrificia illa, quæ jã poſt mortem Chriſti ſunt actus vitioſi, ergo habitus virtutis in hoc caſu inclinat ad actum vitioſum. Sed reſpondeo ad argumentum diſtinguendo conſequens: ergo habitus virtutis poteſt inclinare ad vitium conſideratum in ordine ad objectum formale, quod eſt idẽ in virtute & vitio, concedo conſequentiam, in ordine ad circumſtantiã, nego conſequentiam. Inſtat Monteſinos: habitus ſecundũ Ariſt. 2. Ethic. c. 1. inclinat ad actus ſimiles, ex quibus fuit genitus ſed vitiũ & virtus ſunt diſſimilia, ergo &c. Reſp. ſunt diſſimilia ex circumſtantia adveniente, cõcedo, ex objecto formali, nego. Sed contra adhuc: Hypocrita ſentit difficultatẽ in jejunando ob honeſtũ finem, ergo ſignum eſt, habitum abſtinentiæ fore diſtinctũ in ipſo & in recte jejunante. Reſp. negando conſequentiam: nam difficultas non eſt circa ſubſtantiã actus, ſed circa circuſtantiã finis, quæ ſi non induat rationem objecti formalis, non variat ſubſtantiam actus vel habitus: nam ut bene, licet non conſequenter, idem Monteſinos diſp. 30. q. 2. entitas vel ſubſtantia actus vel habitus, manente eodẽ motivo ſeu objecto formali, nullatenus variatur.

13 *Tertius* eſt Vaſq. 1. 2. q. 84. c. 2. à n. 10. ubi ſupponens ſuã ſingularẽ doctrinam de concurſu habitus acquiſiti nõ ad ſubſtantiã ſed ſolũ ad modum actus (cuius oppoſitũ tenetur fere ab omnib. tract. de habitib.) dicit: quod quia videmus hypocritam nõ inclinari ut juſtũ ad ieiunandũ tenemur fateri, licet ſubſtantia actus aliàs ſit una, habitũ abſtinẽtiæ iuſti & hypochritæ eſſe diverſũ. Reſp. habitum non gigni in potentiis, niſi quando facilitatur potentia in ordine ad ſubſtantiã actus, tollendo impedimenta, quæ talẽ ſubſtantiã impediebant, ut ait Scot. ubi ſupra; quare cũ æque faciliter ad ſubſtantiã actus abſtinẽtiæ inclinetur hypochrita & iuſtus, idẽ erit habitus; quod autẽ ex circumſtantiis non gignatur novus habitus, patet, nam in ordine ad circumſtantias non datur ſubſtãtia actus diſtincta, niſi dũ circũſtantia induit rationẽ obiecti formalis. Unde ad argumẽtũ nego ſuppoſitũ, videlic. ex circũſtant. oriri habitũ. Et hæc de tranſitu virtutis in vitiũ.

Circa ſimultatem utriuſq; Notandum eſt, nõ eſſe controverſiam de ſimultate rationis virtutis & vitij in eodem habitu: hoc enim nec divinitus poteſt eſſe: ſiquidem ut conſtat ex dictis opponuntur privative. Eſt ergo de ſimultate eorum in eadẽ potentia? Et ſi ſermo ſit de vitio & virtute acquiſita ſibi op-

oppoſita circa eamdem materiam, dico, nec etiam hoc poſſe contingere: ſunt enim quaſi duæ formæ completæ & non ſubordinatæ, quæ ut docuimus in curſu Philoſophico diſp.1. in lib.6. Phyſicorum, q.12. nequeunt eſſe ſimul. Immo in iſtis urgentior ratio aſſignari poteſt: cum conſtitutivum formale unius ſcilicet vitij conſiſtat in carentia conſtitutivi alterius ſcilicet virtutis, ergo una forma ſcilicet vitium coaleſcens ex ratione habitus & carentia conformitatis ad rationem redderet ſubjectum ſcilicet potentiam negatum ſeu privatum altera, ergo impoſſibile eſt utramque compati. Si autem ſermo ſit de ſimultate eorum circa diverſam materiam vel cum virtutibus infuſis, v. gr. eſt vitioſus Socrates gentilis, baptizatur & tunc accipit virtutes infuſas. Quæritur in Socrate juſto habitus vitioſi qui fuerunt ante baptiſmum, manent? Et è contra Ioannes eſt juſtus & acquiſivit virtutes morales, cadit in hæreſim, inquiritur, utrũ per hæreſim quâ amittit habitus infuſos, amittat etiam habitus virtutum moralium.

14 Tertia concluſio & reſponſio eſt Scoti cum ſuis 3. diſt.36. *In juſtificato manere vitia cum virtutibus infuſis; & virtutes morales non expelli à peccatore, cum expellantur infuſæ.* Concluſionem propono ſub his terminis ut comprehendam tam gratiam ſeu charitatẽ quàm reliquas virtutes Theologicas. De hac difficultate habes aliqualem notitiam ſupra q.17. n.53. & num.63. Probatur: habitus per ſe infuſi nec tollunt impedimenta à potentia nec reddunt ipſam faciliorem ad actus virtutum moralium, ergo juſtificatus manet cum vitiis & peccator cum virtutibus moralibus. Rurſus inter peccatum & virtutes morales non intercedit illa oppoſitio demeritoria, quæ eſt inter gratiam & peccatum ergo virtutes morales manent cum peccato. Quod totum confirmatur ulterius: major diſtantia eſt inter fidem, ſpem & peccatum mortale, quam inter peccatum & virtutes morales, ſed peccatum ſtat ſimul cum fide & ſpe, ergo & cum virtutibus moralibus. Aſſumptum patet; nempe virtutes infuſas non expellere habitus vitioſos, in Socrate vitioſo valde guloſo qui poſt receptionem baptiſmi æquè ſentit difficultatem in abſtinentia, ac antea ſimiliter in peccatore manent virtutes morales: nam unus vel alter actus malus moraliter, quo peccavit, non eſt potens deſtruere virtutem moralem ſibi oppoſitam, & gignere vitium, quod videtur expreſſum in Auguſt. ſerm. de patientia, & habet Scotus 4. diſt.14. q.1. n.6.

Thomiſtæ communiter nobis opponuntur nam cum D. Thoma 3.p.q.36. art.5. dicunt, in illo homine recenter baptizato manere vitia per modum diſpoſitionis, non per modum habitus. Sed contra: Habitus & diſpoſitio in in ſententia ipſorũ ſunt qualitates ſpecie diſtinctæ, ergo datur corruptio habitus & productio diſpoſitionis: nam una ſpecies non poteſt tranſire in aliam ſine corruptione prioris & productione poſterioris, quod eſt abſurdum. Alij reſpondent, in juſtificato manere habitus vitiorum, non tamen vitia. Sed contra quia in ſententia ipſorum ratio vitij eſt intrinſeca entitas habitus, ergo vel debent fateri nobiſcum, quod contra eos ſupra ſtatuimus, nempe rationẽ virtutis & vitij non eſſe intrinſecam habitus, vel ſibi ipſis contradicunt. Et ex hoc rejicitur Monteſinos, qui diſp. 39. de virtutibus q.2. aſſerit manere in peccatore virtutes materialiter, non vero formaliter: nã ipſe ſimul cũ reliquis Thomiſtis tenet intrinſecam entitatẽ habitus eſſe rationem vitij & virtutis.

Sed objicies Auguſt. lib.4. contra Iulianum c.3. ubi hæc habet verba. *Profecto ſi veram juſtitiam non habent infideles, nec alias virtutes comites ejus & ſocias.* Item Hieron. ad cap.3. ad Collocenſes. *Sine Chriſto omnis virtus in vitio eſt.* Reſpondeo: Auguſtinum loqui de virtutibus formatis, non autem informibus: ideſt infideles non habent virtutes, quibus vitam æternam poſſint conſequi. Ad Hieron. dico: non dixiſſe *vitium eſt* ſed in vitio eſt, hoc eſt virtus eſt juncta cum vitio. Urgebis: ergo de ratione virtutis non eſt reſpicere Deum ſeu ultimum finem. Reſpon. diſtinguendo conſequens: de ratione virtutis moralis ex fine formali vel virtuali operantis, concedo, de ratione virtutis infuſæ, nego. Inſtabis: ergo ſimul eſſet homo bonus quia virtuoſus, & malus quia vitioſus. Reſp. diſtinguendo conſequens diverſo modo cõcedo, eodem modo, nego: ideſt homo juſtificatus habens in ſe habitus vitioſos foret bonus ſimpliciter & malus ſecundum quid: nam bonũ ſimpliciter conſiſtit in amicitia Dei. Sed contra hoc eſt adhuc replica; ergo ſolũ manẽt

virtutes

virtutes morales ſecundum quid. Reſpondeo negando conſequentiam, nam licet non denominent ſubjectum tale ſimpliciter, ſunt tamen ſimpliciter virtutes: eſſe enim pendet ab unione formæ in ſubjecto, quæ ſi ſit unio ſimpliciter, facit eſſe formam in ſubjecto ſimpliciter; denominare vero & à forma & à ſubjecto capaci. Quare compatibile eſt, in peccatore eſſe ſimpliciter virtutes morales, licet ſolum ſecundum quid denominent ipſum, & hoc ob incapacitatem ſubjecti.

25 *Quod ſi Inquiras: utrum peccata venialia poſſint deſtruere virtutes morales & gignere vitia?* Reſpondeo affirmative, & eſt communis ſententia contra Curielem inutiliter diſtinguentem virtutes morales in eas, quæ ex objecto & genere ſuo habent oppoſitionem cum peccatis venialibus verbi gratia mentiri opponitur veracitati, & in eas quæ genere & objecto non habent oppoſitionem niſi cum mortalibus: verbi gratia caſtitas, de primis cenſet deſtrui per pecca venialia, non tamen de ſecundis. Quod licet aliqualiter confuſè, bene tamen refutat noſter Felix tractatu de Peccatis cap. 1. difficul. 5. aſſerens, quamlibet virtutem moralem (Et hæc etiam eſt reſolutio noſtra) poſſe deſtrui per peccata venialia. Sed ad exactiorem intelligentiã Adverte: tunc dici gigni habitum in potentia per actũ, cum experimur potentiam per actum facilitari & inclinari. Quare cum aliqui actus remiſſi inclinent & facilitent potentiam, actus remiſſi poſſunt generare habitũ. Quod licet regulariter non contingat, tamen poſſibile eſt & aliquando contingit ob expeditionem maximam & capacitatem ſubjecti: quãto enim minora ſunt impedimenta, tanto citius acquiritur habitus. Et ſit exemplum: Nam experimur aliquando aliquos intellectus tam incapaces ad addiſcendum, quod quãtumvis ſtudeant, ſemper ſe inveniunt ita difficiles, ac ſi non ſtuderent; Alij ſunt intellectus qui primo actu quantumvis remiſſo inveniunt ſe faciles & inclinatos ad addiſcendum. In illis licet repetantur actus, non gignitur habitus, in iſtis etiam actibus remiſſis gignitur. Idem prorſus dici poteſt in præſenti: nam ſunt aliqui homines, qui quantũvis peccata venialia comittant, nunquam ſunt faciles & inclinati ad deſerendam virtutem & amplectendum peccata, in iſtis peccata venialia non gignunt habitus vitioſos; Alij vero homines ſunt, qui uno peccato veniali ita ſentiunt difficultatem in virtute, quod cognoſcant ſe inclinatos ad peccatum & valde impeditos ad virtutem, & in iſtis gignitur habitus vitioſus ex peccatis venialibus: nam ex facilitate vel difficultate relicta in potentia inferimus habitum gigni vel deſtrui. Et hæc de tranſitu actus peccaminoſi venialiter pro materiali ſumpti ad mortale; jam de tranſitu ejus prout malus eſt formaliter. Nimirum ob quas rationes malitia, quæ de ſe eſt venialis, poſſit fieri mortalis.

Veniale ſolùm ex circumſtantiis poteſt tranſire in mortale.

16 SIt quarta cõcluſio *Veniale ſemper tranſit ad mortale ratione alicuius circumſtantiæ.* Eſt communis ſententia; quam copioſe pertractat noſter Faber in additionibus ad 4. Scoti diſp. 6. cap. 1. à quo nõ eſt alienus Scotus: cum aliud ſit, veniale tranſire in mortale, aliud vero veniale & mortale eſſe improportionalia: nam in genere moris ex duobus improportionabilibus inter ſe, unum ratione circumſtantiæ tranſit in aliud, ut patet cum virtus trãſit in vitium. Ratio concluſionis eſt: quia veniale nunquam ex ſe, niſi ex circumſtantiis poteſt eſſe gravis offenſa. Sed non facile explicatur quomodo circumſtantia poſſit facere de gravi offenſa levem & de levi gravem. Quod à paritate explicari poteſt ex dictis: facilius eſt de mortali fieri veniale vel è cõtra, quàm de virtute fieri vitium; ſed actus bonus ex objecto de virtute trãſit in vitium, ſolâ mutatâ circumſtantia temporis verbi gratia ergo non erit implicantia ex circumſtantia veniale tranſire ad mortale vel è contra. Verum antequam aſſignemus circũſtantias, quibus veniale tranſit ad mortale, Oportet ſtatuere generalem doctrinã cum S. Thom. 1. 2. q. 78. art. 6. in corpore ubi ait, veniale fieri ex mortali, quoties vel ex perfecta deliberatione tranſit actus ex objecto mortale peccatum in liberum ſolum per imperfectã deliberationẽ; vel quoties ex aliqua circũſtantia in qua nõ datur materia gravis, minuitur malitia & ſubſtantia fit levis. His duobus modis ex mortali fit veniale. Quod à cõtrario ſenſu continget, quando ex veniali fiat mortale.

17 His suppositis *Primum dubium est: quo pacto veniale transit ad mortale ex circumstantia finis vel ex circumstantia contemptus?* Pro quo suppono, aliud esse veniale transire ad mortale, aliud vero veniale constituere mortale, hoc est impossibile: cũ veniale ut formaliter veniale semper sit levis offensa; illud contingit sæpe: nam evenit ex fine fornicandi mentiri aliquem jocose, tunc mendacium jocosum est circumstantia peccati mortalis. Pro quo Accipe doctrinam Palao, qui cum Bonacina disp. 5. de Pœnitentia n. 5. sect. 2. puncto 2. difficul. 3. n. 27. & Sanchez lib. 1. in decalogum c. 5. n. 7. sic ait to. 1. tract. 2. disp. 2. punct. 9. §. 1. [Si quis ex affectu fornicandi mentiatur vel aliud veniale committat; quia habet affectum & voluntatem peccandi mortaliter, peccare mortaliter; at quia hujusmodi affectus, extrinsecus est & peccatum veniale, quod ut medium assumitur, non immutat, ideo declarato in confessione affectu, veniale peccatum declarari non est necesse.] Signum ergo est, illud veniale non trãsire ad mortale ratione finis, sed esse circũstantiam medij. Item quia si quis haberet talem affectum & contereret de affectu fornicandi, non vero de mẽdacio, & sic moreretur, re verâ salvaretur, alioquin confessionem non faceret validam, ergo signum est, veniale semper mansisse veniale, & non fore novum mortale, sed ad summum fore circumstantiam aggravantem. Unde concludit ibi Palaus n. 4. non esse necessario fatendam circumstantiam peccati venialis assumptã ut medium ad mortale tamquam ad finem. Sit ergo responsio ad priorem partem quæsiti: quod sive veniale sit medium ad mortale sive finis: verbi gratia si jocose mẽtiatur ad furandum, nunquam illud mendacium est novum peccatum mortale: quod patet in furto parvo: nam re verâ non tenetur ad restitutionem, ergo signum est illam circunstantiam furti ut furti formaliter: verbi gratia si furer medium regale ad fornicandum, non fuisse peccatum mortale, id est nõ læsisse virtutem justitiæ gravi offensa, & sic semper mansisse intra limites materiæ parvæ, quæ ut furtum formaliter est veniale: nec obstat Augustinum relatum in cap. *unum orarium* dist. 25. asserere: *Nullum peccatum est adeo veniale, quod non fiat criminale, dum placet*: nam loquitur S. Doct. ut notat Curiel q. 88. art. 4. §. 2. de illo qui ex contemptu peccat venialiter, ut patet ex contextu Augustini.

18 Verùm illico surgit ratio contra hoc. Et est solutio posterioris partis quæsiti: Ratione contemptus directe voliti veniale transit in mortale, verbi gratia mentiri jocose ex contemptu legis est mortale, ergo ratione finis similiter transit in mortale. Ut probetur antecedens. Notandum est, contemptum definiri cum Altisiodorensi lib. 2. summæ tract. 20. c. 2. q. 1. est æstimatio minus justo; hujusmodi æstimatio alia est negativa, positiva alia, sic contemptus negativus erit mera carentia appretiationis legis, & cum omnis qui peccat, eo formaliter quod peccat, careat appretiatione legis, omnis qui peccat, contemnit negative legem: quo pacto dixit S. Tho. 1. 2. q. 186. art. 9. *ad tertiũ* [contemnere est nolle subjici legi;] hic autem contemptus negativus, cũ sit circunstantia generalis, non extrahit peccatum ad novam malitiam: ut diximus supra quæstione 16. à n. 18. de circumstantiis transcendentibus omne peccatum; alius est contemptus positivus & est injusta appretiatio legis, quæ nostro vulgari dicitur: *Despreccio conocido con animo de despreciar*. Et de hoc cõtemptu procedit difficultas. Esse autem hujusmodi contemptũ positivum seu formalem peccatum mortale, nullus dubitat. Pro quo adducit Suar. lib. 3. de legibus c. 28. n. 2. testimonia Bernardi & utriusque Doctoris Seraphici & Angelici; sed non omnes explicant, in quo formaliter consistat, ut sit peccatum mortale.

Aliqui dicunt, omne peccatum ortum ex plena deliberatione & certâ scientia sine passione & causa impellente ad peccandum esse peccatum ex contemptu; alij asseruerunt, peccare ex contemptu, esse ex consuetudine peccare. Neutra explicatio placet; non *prima*: quia non magis habet in ratione contemptus peccare ex malitia, quàm ex ignorantia, si non datur formalis vel virtualis vel interpretativa volitio trãsgrediendi legem, ad eam vel Legislatorem vel utrumque parui pẽdendum; nec etiam *secunda* placet: nam licet verum sit, quod consuetudo disponat ad contemptum: juxta illud Proverb. 18. *Impius cum in profundum venerit, peccatum contemnet*; Et propterea juris

riſperiti ut notat Navarrus. In cap. *tres ſunt* de Pœnitentia q. 1. aiunt. Ex conſuetudine induci præſumptionem cõtemptus, licet formaliter conſuetudo non ſit contemptus. Eſt igitur contemptus formalis peccatum ſive conſummatum in intellectu ſive in voluntate, quo adimitur honor debitus ſuperiori vilipendendo dignitatem debitam cõtra ſpecialẽ virtutẽ juſtitiæ, quã lædit, & cui opponitur formaliter contẽptus.

Ex quibus infero *primò*: omnem indignam æſtimationẽ habitam de Deo etiã leviſſimi præcepti vel conſilij eius fore peccatum mortale contemptus de quo Bonacina diſp. 2. de peccatis q. 3. puncto 5. n. 10. nam quilibet contẽptus etiã in re parui momenti contra Deũ eſt blaſphemia vel irreverentia facta Deo, quæ ſi fiat formali vel virtuali voluntate vilipendendi Deum, eſt materia graviſſima; ſic ait Sanchez in ſelectis diſp. 7. n. 12. eſſe graviſſimũ mortale non correſpondere vocationibus & exhortationibus Divinis ex animo deſpiciendi Deum. *Secundò* infero, deſpicere parentes vel Superiores in preceptis, ubi jus habent præcipiendi eſſe peccatum mortale contemptus, etiamſi materia levis ſit. Et in hoc caſu ratione contemptus levis tranſgreſſio tranſit ad mortale ex illa circumſtantia operantis mutantis materiam levem in gravem. Et Hæc eſt diſparitas rationis dubitãdi: nam præciſa formalitas finis, ut finis eſt operis, non extrahit materiam levem à parvitate & levitate, cõſtituens in põdere gravi; Qualiter evenit in contemptu: Hoc pacto notat Sanch. in ſelectis diſp. 35. n. 6. & alibi: Poſſe aliquem præcepta poſitiva non ſervare ad vitandam mortẽ, niſi ex minis mortis contemptus eveniret. Concludo igitur cum Palao ubi ſupra §. 2. n. 5. in fine: [ſi ſuperior contemnatur non quatenus ſuperior eſt, ſed quatenus eſt infimæ ſortis, indoctus, imprudens, & ex hujuſmodi contemptu nolis ei obedire in re levi, non erit peccatum mortale, quia tunc non contemnitur formaliter eius poteſtas, contemnitur enim eius perſona ob defectus quos habet, poteſt ergo hujuſmodi contemptus venialis eſſe: ſicut & murmuratio & detrectatio.] Similiter dicit, ſi ex indignatione vel pravo affectu nolit, quis in re levi præcepta obedire ſuperiori. In conſiliis autem ſuperiorum humanorum non datur ſpeciale peccatum contemptus: quia conſilium non eſt cum animo obligãdi, bene verum eſt ex decentia teneri plus venerari conſilia parentum & dominorum.

19. Sunt & aliæ plures rationes ob quas veniale poſſit tranſire in mortale videlicet ratione *ſcandali, periculi peccandi, & conſcientiæ erroneæ*. Et quantum *ad primum* recolenda ſunt quæ diximus ſupra q. 12. à n. 32. juxta quæ judico certum cum Palao ubi ſupra §. 4. n. 13. & Curiele q. 88. art. 4. §. non ſolum veniale ſed opus indifferens ratione ſcandali tranſire ad mortale modo ibi explicato de ſcandalo: quando ſcilicet ex opere inducitur ſcandalum activum parvulorum, vel fit animo ſcãdalizandi, vel cognoſcitur probabiliter ruina proximi; Aliter autem non fore ſcandalum niſi ad ſummum paſſivum, quod vocatur ſcãdalum phariſæorum, quod & non tenemur vitare ut itidem diximus. Major difficultas eſt in explicando *ſecundum*, quando ſcilicet ratione periculi veniale tranſit ad mortale; Et quia ad plures caſus morales opus eſt ſcire, quid ſit periculum formaliter inducens peccatum? Nota cum Ovied. tr. 6. contr. 3. punct. 9. n. 149. [Tunc periculum cenſeri debet, cum frequenter talis actio fuit occaſio incidẽdi in peccatum.] Vnde periculum proximũ eſt, quod aliquo modo influit ſaltem probabiliter in actionem, quæ probabili coniectura colligi debet ex experiẽtia cadẽdi in ſimiles actiones eſſe occaſionem cadendi. Ob hoc ait Palao ſupra §. 3. n. 2. [ſi te frequenter ad peccatum inducit: nam ſi ſemel aut iterum peccaſti, pluries vero reſtiteriſti, nõ videtur occaſio proxima & moralis peccati.] Periculum ergo aſſignatum eſt proximum; ſed aliud eſt remotum, & eſt illud quod de ſe eſt occaſio cadendi, & moraliter ſemper incidit, qui ſe proxime videt in illo, vel ſaltem ſentit ſe in maxima iactura. ſub aliis terminis tradit hanc doctrinam Oviedus: nã periculum remotum vocat periculum abſolutum, periculum vero proximum periculum reſpectivum, ut firmet ſententiam Ieſuitarum, quod in re venerea non datur parvitas materiæ: Sic ait, aliud eſſe, actionẽ eſſe malã, aliud vero eſſe periculum: dicit enim, oſcula & plures tactus manuum vel etiam brachiorum in aliquibus qui experti ſunt, ſe non conſẽſiſſe actiones eſſe malas, nõ tamẽ pericula; Sed licet auctor iſte bene aſſerat,

aliud

aliud fore esse periculũ, aliud actionẽ esse malam: nõ enim omne periculum stat in actione mala, cũ experientia cõstet, aliquos sentire pericula in actionibus indifferentibus: ut supponunt ipse Oviedus & Palao citati; Nihilominus dum nonobstet aliquod decretum Pontificis nequit negari probabilitas sententiæ asserentis: etiam in re venerea dari parvitatem materiæ cum magnis Doctoribus Navarro Caietano & aliis plurimis quos citant & sequũtur Villalobos tom. 2. tractat. 4. difficult. 9. n. 8. & Ioãnes Sanchez in selectis disp. 11. n. 22. ubi ait [manum, brachium, vel pedem fæminæ premere vellicare, digitos intorquere & similia, peccata venialia sunt intra genus luxuriæ, dummodo absit finis mortalis vel pollutionis periculum.] quæ verba habet Thomas Sanch. lib. 9. de matrimonio disp. 46. n. 16. 27. & 40. ubi expressissime ait, dari parvitatem materiæ in re venerea, licet postea in summa tom. 2. lib. 5. cap. 6. n. 12. id retractet; sed forte non fecit ex animo, sed quia Claudius Aquaviva generalis Societatis præcepit decreto speciali, adducto à Diana 5. p. tractat. 5. resolut. 5. Quod nullus in societate doceret, in re venerea dari parvitatem materiæ. Hoc prænotato.

Ex dictis Infero: quando ratione periculi veniale transit ad mortale: scilicet quando pluribus experientiis cõstat, quod committendo veniale, quis cadit in mortale: Et ratio desumitur ex verbis Oviedo ibidem n. 153. [Nullum peccatum ex se veniale esse periculum absolutum incidendi in mortale] ergo solum est periculũ respectivum; sed hoc periculum, ut constat ex Palao & dictis supra, experientia cognoscitur, ergo ratione periculi nunquã veniale transit in mortale, nisi dum experientiâ constat, cadere in mortale, ex eo quod cadit in veniale.

Dices: Potest Catholicus cum timore pervertendi se in fide ad Infideles adire, ut baptizet eorum infantes vel ut convertat eos ad fidem; de quo Sanch. in selectis disp. 10. n. 9. ergo veniale non transit in mortale ratione periculi. Probatur consequentia, eodẽ pacto quo periculum est circumstantia vitians actionem bonam, vitiat veniale convertendo illud in mortale; sed in casibus positis periculũ pervertendi ni fide nõ vitiat illum aditũ ad infideles, qui est actio bona, ergo nec vitiabit veniale convertendo illud in mortale. Respondeo negando suppositum antecedentis: nempe in illo casu illum timorem esse periculum, dum nõ constat experientiâ jactura in fidẽ: nã si constet, tenebitur non adire infideles; si aliàs aliud præceptum majoris momenti non urgeat. Ubi Adverte, notanter dixisse, *Nisi aliud præceptum instet* nam si hoc urgeat, & voluntas sit parata nõ consentire in perriculo, cum occasio non est voluntaria, poterit quis cum illo timore operari: nam ut dicemus inferius cum Sanchez & Palao, periculum proximum formaliter solum est liber aditus ad occasionem peccandi: sic Pater tenetur alere filios concubinæ, cum alio modo victum nõ possint quærere, & si timeat lapsurum videndo concubinam, dummodo absit intentio cadendi. Item filius familias non tenetur deserere domum Patris, in qua videt occasionẽ peccandi; nec Parochus tenetur deserere officium curatus expertus pollui voluntarie audiendo confessiones; nec procurator vel officialis deserere officium, licet experiatur, se cecidisse in peccatum aliquod: tunc enim sufficit, munire se firmo proposito amplius non consentiendi. Et ratio est, quia aliud est ponere se in periculo seu occasione; aliud vero occasionem non esse voluntariam, cum non sit quæsita: Et ita ait Palao ibid. n. 8 [licitum est ob gravem honestãque causam te periculo peccandi exponere vel si jam expositus es, periculum non deserere:] sic videtur expresse tradi in cap. *consultationi de frigidis*, ubi permittitur conjugibus, quorum matrimonium irritum ob impotentiam, ut habitent simul sicut fratres ad vitandam infamiam, & si propter oscula vel tactus experiantur aliquem timorem.

2o Sed Restat hic dubium valde frequens: *Utrum absolvendus sit pœnitens firmum propositum non peccãdi habens, etiam si sit cum periculo: verbi gratia si habitet cum concubina?* Respondeo quod si possit voluntarie deserere occasionẽ, non erit absolvendus; si vero sequatur infamia, absolvendus est: quia finis vitandus nempe infamia sequutura æquivalet experientiis in contrarium: cum enim qui voluntarie vult occasionem, det motivum, ut iudicetur, ipsum illam velle; non vero qui involuntarie patitur occasionem; ideo

non

non eſt abſolvendus tenens occaſionem proximam voluntarie, bene vero patiens illam involuntarie. Et in his caſibus hoc medium poteſt congruenter aſſumi, ut cognoſcatur, an ſit voluntarium vel involuntarium periculum. Conſule, ut nunquam ſtet ſolus cum ſola, ſi capis, in hoc non ſe corrigere, nega abſolutionem: nam prudenter judicas, non apponentem medium cùm poſſit, velle ipſum periculum; licet enim finis ſpectato alio medio ſit involuntarius, ſpectato medio quod eſt in voluntate ponentis, eſt voluntarius. Quid autem ſit occaſio ſeu periculum proximum: late Sanch. in ſelectis diſp. 10. à n. 6. Reſpondeo verbis Palao ſupra n. 2. [Neque ad occcaſionem proximam & periculum proximum requiritur domi concubinam habere, ſi alibi habeas pro tua voluntate, liberque tibi ſit aditus ad illam, ac ſi tecum habitaret.] Ecce occaſionem proximã *moraliter*, non *phyſice*, quod ſufficit; Immo ſolet magis conducere ad periculum: ut patet in uxorato, qui inhoneſte tractaret cum famula, ad quod nõ tam frequenter haberet occaſiones ob prẹſentiã uxoris, filiorũ & famulorũ quàm qui in alia domo ut ſuam haberet, ubi nec famulorum, nec alterius præſentiam timeret: Ecce majus periculum in occaſione moraliter proxima, quàm in phyſice.

21 Circa Ultimum propoſitum in titulo quæſiti: *Vtrum ex conſcientia erronea mortale fiat veniale & è cõtra?* Reſpõdeo verbis noſtri Fabri in additionibus ad 4. Scot. diſp. 6. n. 32. [Tale eſt peccatũ, quale apprehẽditur & judicatur à cõſciẽtia, ſi ergo judicat illud mortale, & facit illud, eſt mortale; ſi judicat veniale eſt veniale; ſi etiã judicat eſſe grave, non tamen determinate, eſt etiã mortale: quia ſe exponit periculo peccandi mortaliter.] Itaque tunc ex conſcientia erronea mortale tranſit ad veniale, cum materia ex ſe gravis judicatur erroneè levis, & factis debitis diligentiis ſemper judicatur ut levis materia. E contrario tunc de veniali fit mortale ex cõſcientia erronea, cum levem materiam judicat gravem, & ut gravem illam exequitur factiſque debitis diligentiis, ſemper judicat illam gravem.

22 Inquires ultimo: *Vtrum propoſitum committendi veniale, quod propoſitum eſt veniale fiat mortale, cum propono committere omnia venialia, quotquot ſe obtulerint?* Nimis rigide opinati ſunt circa hoc Thomas Sanchez lib. 1. in ſumma cap. 5. numero 4. Bonacina diſp. 2. de peccatis q. 3. puncto 5. num. 17. nempe propoſitum cõmittendi omnia venialia, quæ occurrant, fore mortale; oppoſitum tamen judico verius, nempe ſolum fore veniale, ita Granados, Palao & alij, quos citat & ſequitur Oviedo ſupra puncto 6. num. 81. Probatur. Propoſitum peccandi habet malitiam formaliter ſumptam ab ipſo peccato; ad quòd tendit tamquam ad objectum ſpecificativum; ſed propoſitum committendi omnia venialia non reſpicit malitiam lethalem, ergo nec erit lethalis culpa: Minorem probabo inferius, ubi oſtendam, ſi omnium venialium malitia poteſt facere unum mortale? Rurſus Propoſitum committendi omnia venialia, ſi eſſet mortale, foret, quia cum venialia diſponant ad mortale, eſſet tale propoſitum periculum ad mortale; ſed ſi hoc propoſitum eſſet periculum inducens mortale, nullũ eſſet propoſitum committendi veniale, quod non induceret mortale (quod nullus admittet) cum omne veniale ſit diſpoſito ad mortale, ergo cum veniale non diſponat ad mortale tamquam ultima & proxima diſpoſitio (qualiter contritio eſt ultima diſpoſitio gratiæ ſanctificantis) ſed valde remote diſponat tamquã removens prohibens, non quidem media ſufficientia ad vitandum peccatum mortale: nam Deus intuitu venialis non aufert auxilia ſufficientia, ergo propoſitum committendi omnia venialia non erit mortale. Hoc argumentum ſoluit rationem Bonacinæ & Sanchez fundatam in hoc quod qui proponeret committere omnia venialia poneret ſe in periculo cadendi mortaliter. Ad quod dicendum eſt, non eſſe ſe exponere proxime, ſed ſolum remote; juxta ſuperius dicta n. 19.

De rationibus ob quas ex pluribus venialibus fiat trãſitus ad mortale.

COmmunis & recepta Doctorum ſentẽtia eſt cũ Scot. 4. diſt. 21. q. 1. n. 4. vbi ait: *Infinita venialia, ſi eſſent, nõ æquarent uni mortali*, de quo ibi Hichæus, Piloſus d. 148. a. 4. Felix c. 16. difficult. 3. Et cũ Sãcto Thoma. 1. 2. q. 88. a. 5. De quo ibi Lorca diſ. 60. & Curiel §. 3. nempe *omnia venialia collective*

sumpta nõ facere unum mortale. Ratio à priori est quia omnia venialia etiã collective sumpta non opponũtur gratiæ sanctificãti, & stant naturaliter cũ illa; sed quantumvis minimum mortale expellit gratiam, ergo omnia venialia nequeunt constituere unũ mortale. Rursus veniali non debetur pœna infinita in duratione: ut late Scot. q. citata n. 6. Et sic moreretur homo cum omnibus venialibus præteritis futuris & possibilibus, adhuc saluaretur post satispassionem in purgatorio; sed si moreretur cum quantumvis minimo mortali, dãnaretur pœnâ æternâ, ergo omnia venialia etiam collective nõ faciunt unũ mortale. Nec ab hoc dissentit Vasq. 1. 2. disp. 158. c. 6. n. 6. ubi falso eum allegat Palao pro sententia affirmante ex repetitione venialium posse fieri mortale: cum loco citato solum dicat Vasq. ex repetitione actuum, qui attento fine legislatoris solum sunt materia levis, ex aliqua circumstantia posse fieri materiã gravem; expresse autem Vasq. 12. disp. 146. c. 1. ait: [indubitatum apud omnes est, ex pluribus venialibus non posse conflari unum mortale] & c. 2. [manifestũ est ex pluribus venialibus secũdũ se nõ posse fieri unũ mortale.]

Dices: Aug. tr. 1. in epistolam Ioannis ait: *multa peccata levia faciunt unũ grande, multæ guttæ implent flumen, multa grana faciunt massam.* Idem asserit serm. 41. de Sanctis & epist. 108. Et habetur in glossa decreto de Pœnitentia dist. 1. canon. *Tres sunt.* Respondeo: non loqui Augustinũ neque glossam de venialibus sumptis secundum se, sed cum adjungitur veniali aliqua circumstantia vel periculi, vel scãdali, vel contemptus, quibus casibus non est veniale esse mortale, sed fieri transitum de veniali ad mortale. Ob hanc doctrinam assentio sententiæ communi: nẽpe religiosum, qui proponeret non servare ullum statutum, ad cujus observationẽ sub veniali obligatur, tunc ratione scandali & magnæ jacturæ perfectionis monasticæ peccare mortaliter, non quia venialia faciunt mortale, sed quia circũstantia illa est magna ruina religionis: ita Palao to. 1. tract. 2. disp. 2. puncto 9. §. 4. n. 2.

23. Est autem maxima difficultas in explicando. *Quo pacto in materia justitiæ plura venialia non faciunt unum mortale?* V. gr. Petrus habet propositum furandi à Ioanne per unum annum integrum in qualibet hora diei medium regale, hæc furta singillatim sumpta non sunt nisi venialia ex parvitate materiæ, conjunctim vero sunt mortale. Tunc formaliter ratio dubitandi (& procedit etiam contra resolutionem quæsiti supra num. 22.) propositum illud furãdi in Petro est mortale; sed illud propositum est solum committendi venialia, ergo proponere efficaciter committere omnia venialia, quæ occurrant, potius erit mortale. Lessius lib. 2. de Iust. & jure cap. 12. dubitat. 7. num. 39. asserit, in prædicto casu singula minuta furta continere malitiam, & addit num. 40: non constituere tot mortalia, quot actiones physicæ sunt, sed unum tantum mortael, cum omnia pendeant ab una deliberatione. Solum displicet Lessius in hoc quod ait: ipsa furta ex se retinere malitiam venialem: nam ut bene Oviedo supra puncto 7. num. 95. ex dependentia unius furti ab alio jam materia conjunctim sumpta non est parva sed gravis. Rationem totius doctrinæ sumo à vulgari omnium dicto sæpe repetito: cum circumstantiæ ex se non sunt peccatum, si ordinentur ad actum qui ut consummatus est peccatum, licet tales circumstantiæ singillatim non sint peccatum conjunctim ut ordinantur, constituunt unum numero peccatum, ergo licet parva furta singillatim in se non sint nisi venialia, tamen ut ordinantur ad consummandum unum actum in materia gravi, erunt mortale: quia quamvis illi actus physicé sint distincti & discontinuati, moraliter tamen est unus actus continuatus. Sic ad rationem dubitandi distinguo majorem, propositum illud furandi est mortale, si furta sumantur ut actus moraliter continuati, concedo majorem, si sumantur ut actus moraliter discontinuati, independenter unus ab altero nego majorem & tunc nego minorem: nam in casu posito non esset propositum committendi omnia venialia, sed ex circumstantia continuationis tale propositum esset committendi mortale. Cæterum quia tam circa justitiam quàm circa alias virtutes quam plurimi se offerunt casus morales, per solutionẽ dubiorũ breviter attingemus.

23. Dubium primum: *Quando consumatur actus in illo qui parva furta committit ex intentione multiplican-*

plicandi? Reſpondeo cum Salas 1. 2.quæſtione 88. tractat. 13. diſput. 6. ſect. 27.n.87 tunc exterius conſumari unum furtum grave, propter quod inciditur in excommunicationem,ſi lata ſit,quando per levia furta conſtituitur ſufficiens materia ex dependentia gravis damni illati, ita ut tunc tranſit veniale ad mortale ratione circumſtantiæ continuationis,cum ex ſubreptione rei alienæ eſt verum dicere:nunc magna quantitas eſt,immediate ante hoc non fuit:ultima enim ſubreptio conſtituit materiam gravem. Pro quo nota tritam Logicam: licet ſcientia habeat ſolum unum objectum totale,tamen quilibet habitus ex quibus coaleſcit ſcientia (præcipue in noſtris principiis:quòd ſcientia non eſt una ſimplex qualitas) habet ſuũ objectũ partiale:verbi gratia in Logica objectũ cognoſcẽdi terminos non eſt objectum cognoſcendi ſillogiſmos, nec diviſionem nec definitionem,tamen omnes habitus ſcientiæ ut ordinantur ad componendam unam ſcientiam, unicum habent objectum,à quo ſcientia ſpecificatur ſuo modo;Ita ſimiliter licet furta levia ſingillatim habeãt unum quodque ſuum objectum leve,tamen ut diriguntur ex fine operantis ad unum conjunctim, habent unum totale objectum grave. Quare dixit bene Oviedo ſupra n.96. ſingulos actus malitia gravi infici quoad actum interiorem,non ex vi objecti immediati mandati excutioni per quẽlibet actum,ſed ex vi objecti ſpecificãtis actus conjunctim ſumptos. Unde poſſumus dicere; quod licet ex objecto operis illa parva furta ſint venialia ex objecto operantis tranſeunt ad mortale ut: patet in eleemoſynâ data ob fornicationẽ.Idẽ dicendũ eſt de actu volendi illa furta: illæ enim partiales volitiones una eſt formaliter deliberatio.Reſtabat hîc dicendum: *Quæ quantitas ſufficit in materia furti ad conſtituendum mortale?* Circa quod varias adducit opiniones Diana 2. p. tract.17. reſolut.57. Sed ego aſſentio Bonacinæ diſp.2.de contractibus q.8. puncto 1. n.7. Ubi ex circumſtantia *Quid ſequitur* hoc reſolvit:nam uſquedum ſequitur notabile damnum ex furto, cenſetur materia levis. Ubi proportionis perſonarum contra quas fieri poſſit furtum commenſurationem, & quantitatem quæ ſufficiat in uniſquibuſque aſſignat. Videatur.

24 *Secundum dubium eſt:utrum furtũ leve à diverſis perſonis cum intentione furandi magnam quantitatem ab omnibus ſimul tranſeat ad mortale?* Verbi gratia proponit Petrus furari à Franciſco medium regale,ab Antonio aliud medium & ſic uſque ad decem vel plures perſonas; Inquirimus: utrũ iſte committat mortale? Notant Diana 1 p.tractat.6.reſolut.34 & Oviedo ſupra n.124.duplicatam quantitatẽ requiri ad mortale,quando furta levia ſunt circa plures & diverſas perſonas. Ad dubium ergo Reſpondeo affirmative cum Thoma Sanchez lib.7. ſummæ cap.21.n.12.Et ratio eſt quia retẽtio rei notabilis invito Domino eſt mortale; ſed in caſu poſito retinetur res aliena gravis invitis dominis, ergo erit mortale. Item à paritate. Vendens & ſubripiens ab emptoribus parvam quantitatem,cum pervenitur ad materiam ſufficientem mortalis, peccat mortaliter ſecundum omnes, ergo ſic in noſtro caſu.Unde teneri ad reſtitutionem in caſibus poſitis vel per Bullam compoſitionis vel alio modo quo fieri poſſit,tenet Salas ſupra citatus.

25 *Tertium dubium eſt:Utrum adimplens ſufficientem materiam mortalis in furto per levia furta commiſſo, poſtea addens alia furta parva, peccet de novo mortaliter?* Reſpondet Diana 2. p.tractat.17.reſolut.43.non peccare de novo, ſi ex eadem intentione præterita non conſumavit actum furandi, ſed continuando intentionem, moraliter perſeverat in actione externa; at verò tunc (ait) erit novum peccatum, cum voluntas conſumavit actum in prioribus. Sed Notandum eſt, hanc doctrinam procedere, cum datur intentio ſive formalis ſive virtualis ſive interpretativa adquirendi magnam quantitatem levibus furtis: nam ſi deficiat advertentia, quâ voluntas aliquo modo decernat acquiſituram magnam quantitatem, non peccare niſi venialiter judicat Leſſius lib. 2. de Iuſtit. & Iure cap.12. dubio. 18. contra Vaſquez 1.2. diſp.146. cap.2. licet uterque conveniat, in tali eventu,cum advertitur magna quantitas, teneri ad reſtitutionem.

26 *Quartum dubium eſt: utrum cum plures per minuta furta gravem quantitatem furantur, peccet unuſquiſque mortaliter?* Certum eſt, quod,ſi de communi conſilio hoc fiat

omnes peccant mortaliter: nam omnes quasi unum juvant ad notabilem quantitatem auferendam. In casu vero quo unusquisque cõmitteret suum leve furtum, quin mutuo juvarentur, dependente actione unius ab alio, asserẽdum est cum Dian. 2. p. tr. 17. resol. 42. nec peccare mortaliter, nec teneri ad restitutionẽ: quia unusquisque eorum consumat materiã levẽ. Quare Sanch. to. 2. sum. l. 7. c. 21. n. 20. & 22. ait: Quòd si apponeretur censura contra talia furantes v.g. excommunicatio major, nõ incurrerent in eam, nisi dum de communi consilio juvantur. Notant circa hoc Doctores, tunc censeri continuari unum furtum grave per levia furta cõmissum. *Primò* quando in eodem genere negotij fit animo diteſcendi, veluti contingit in vendentibus modica, vinum, oleum aut alia. *Secundò* quando non est magna temporis interpolatio, quam judicat Sanch. fore unius anni, Filliuc. vero ait, fore spacium unius vel dimidij mensis; sed in hoc solùm dependentia facit peccatum mortale. *Tertò* limitant in furtis servorum & filiorum familias, si talia levia furta sint esculentorum, non ut illa esculenta vendant, sed ut comedant. De quibus Lessius l. 2. c. 12. n. 48.

27. *Quintum Dubium est: Vtrum committens leves transgressiones tam in abstinentia quàm in veneratione festorum & votorum committat etiam mortale?* Communis sententia est frangi ieiunium peccato mortali, cum quis per plures leves comestiones materiã gravem efficeret in ordine ad refectionem corporis: v.g. si quis singillatim comederet tres, sex vel duas uncias; similiter si quis exiguo tempore in eodem festo variis intervallis laboraret v.g. per tres, quatuor vel sex horas sigillatim. Similiter cum ex animo quis omitteret parvã quantitatem in qualibet hora officii Divini, vel quãdo quis vovens salutationem Angelicam recitandam semel singulis diebus, vel dare parvam eleemosynam etiam singulis diebus, si plures dies omittat recitationem vel largitionem eleemosynæ, quæ omnia vovit ex eodem motivo, peccat mortaliter: quia illa parva materia, licet sit parva sigillatim sumpta, coniunctim ex parte operantis transit ad gravem De quo late Oviedus supra puncto 8. per tot.

28 *Sextum dubium est; unde inspicienda sit materia, ut cognoscatur quando gravis, quando levis sit?* Respondeo, quod à toto, ita ut illa secundum se tsi materia levis, quæ solùm ut spectata in toto est gravis Et illa est gravis quæ sive spectetur in se sive in toto semper est gravis: v.gr. furari unum regale est materia levis: quia si spectetur in se ut separata à toto, non cõstituit materiam gravem, at furari viginti regalia est materia gravis, quia dum spectetur sive in cẽtum regalibus, ubi componit cumulum, sive in se, constituit semper materiam gravem. In auditione missæ similiter vel omissione recitãdi illa erit materia levis v. gr. omittere audire usque ad gloriam, vel omittere unum vel duos versiculos Psalmorum erit materia levis: quia his spectatis in se, non inducitur peccatum mortale, inducunt tamen si cum toto omitterentur.

De personis in quibus peccatum veniale solum sine mortali reperiri possit.

HOc ultimum restat disputandum ad plenam intelligentiã commissionis peccati venialis & differentiæ ipsius à mortali. Et in primis certum est. In beatis non posse esse peccatum veniale naturaliter loquendo, item neque in animabus purgatorij quoad rationem culpæ. De viatoribus est difficultas, circa quos est etiam certum in via Scoti homines in statu innocentiæ & Angelos, dum fuerunt in via potuisse venialiter peccare antequam mortaliter, de quo inferius disputabimus. Cõtroversia major est: utrum homo lapsus existens in originali possit primo venialiter peccare, antequam mortaliter? Pro majori parte Thomistarum sentẽtia est negativa cum D. Thom. Sed ut asserit Lorca recentiores Thomistæ in hoc puncto deseruerunt D. Thom.

29. Sed contraria sententia & nostra conclusio est: *Posse hominem lapsum existentem in originali peccare venialiter antequam peccet mortaliter.* Ita D. Bonaventura 4. dist. 21. q. 1. art. 1. Gabr. ibidem Suar. Vasq. Valent. Lorca disp. 63. & Magister Alvarez q. 89. ar. 6. disp. 191. qui salua pace & reverentia debita tanto Doctori (scilicet D. Thomæ probabiliorem reputat nostrã sententiam; Immo teste eodem Aluarez addunt alij sententiam D. Thomæ esse creditu difficilem. Est igitur sententia communis apud omnes exceptis paucioribus

cioribus ex Thomistis. Probatur primo. In adulto existenti in originali nullus datur ordo inter mortale & veniale, ratione cujus necessario debeat præire mortale, & non possit veniale committi, donec mortale sit cõmissum: nã potest prius se offerre occasio mentiendi, quam peierandi aut cõmittendi aliud mortale, & sic prius mendaciũ aut aliud leve peccatum committi, quã mortale committatur. Et confirmatur *primo*: nã qui est cum originali & primo venit ad statum usus rationis, prius venit ad statum imperfectum, in quo nequit perfecte deliberare, ergo si tunc peccet etiã in materia gravi, solum venialiter peccabit. Et confirmatur *secundo*: nam dato, quod prius perveniret ad statum perfectum rationis, contingere potest, quod prima deliberatio ei occurrens sit imperfecta: sicut & contingit in nobis existentibus in perfecta ætate, ergo tunc posset peccare venialiter.

Ad has rationes respondent Thomistæ supponendo varia principia æque probatu difficilia, ac est sua sententia: quibus per ordinẽ impugnatis, ultimo constabit veritas nostræ sententiæ: igitur sic discurrunt ad componendã incompatibilitatem venialis cũ solo originali. *Primo* asserunt, teneri hominem in primo instanti usus rationis convertere se ad Deum, séque in ultimum finem ordinare, quod si faciat justificabit se, & à macula originalis mundabitur, & sic veniale postea commissum non conjungetur cum originali; si vero id omittat, peccabit mortaliter in primo instanti usus rationis, & veniale postea sequutum jam conjungetur cũ mortali præcedenti, & nunquam cum originali solùm, itaq; dicunt, in homine perveniente ad usum rationis esse peccatum mortale, non excutere à se peccatum originale per conversionem ad ad Deũ quam in primo instanti usus rationis obligatur. *Secundo* dicunt & ad stabiliendam suam sententiam supponunt non posse dari ignorantiam invincibilem adhuc pro unico instanti huius præcepti convertendi se ad Deũ in initio usus rationis. *Tertio* non posse puerum pervenire prius ad statum, in quo possit peccare venialiter & non mortaliter, quia nondũ perfectã deliberationem habeat sed imperfectã eo modo quo semi sopiti eã habere dicuntur.

Ad *primum* de præcepto convertendi se ad Deum: Dico certum esse, dari tale præceptum sub reatu læthalis culpæ: quod constat ex Deut. 6 Matth. 22. & Ioan. 3. de quo late Puente Hurtado disp. 174. de charitate sect. 1. sed circa tẽpus quo obligat tale præceptũ (Quod cum sit affirmativum, licet obliget semper, non tamen pro semper) variæ sunt sententiæ: Thomistæ dicunt obligari pro primo instanti usus rationis. Alij omnibus diebus festis. Alij semel in vita ad arbitriũ boni viri. Alij semel quolibet anno. Alij tẽpore quo adultus baptizatur. Alij cum sumitur Eucharistia. Alij cum patitur martyrium. Alij, cum magnum beneficium recipitur à Deo. Alij, cũ quis audit blasphemiã contra Deum. Et tandẽ, quando quis est in articulo mortis. Omnes istę sententiæ habent suorum auctorum fundamenta, quas seorsim rejicit Lorca disp. 58. de Charitate, ad cujus tractatum proprie pertinet decisio huius puncti de quo videndus Thom. Sanch. lib. 2. in Decalogum c. 35. & Ioann. Sanch. in selectis disp. 1. n. 21 Et potest rationabiliter dici, duo esse tẽpora, quibus per se videtur obligare hoc præceptum. Primum: in primo instanti morali usus rationis. Secundo in diebus festis: cum quis habet conscientiam peccati mortalis, & sibi practice proponatur Deus ut sũmũ bonum propter se super omnia diligibile: verba enim præcepti non determinant tempus in quo obliget, & videtur ita esse raionabiliter determinandum tam ex finẽ præcipientis quàm præcepti, quod vero obliget diebus festis tribuitur Scoto 3. dist. 27. n. 18. de cujus sententiæ probabilitate habes rationem supra q. 14. à n. 20. & singularem solutionem ad fundamentum Suarez contra ipsam.

Non est præceptum convertendi se ad Deum cum primo pervenit homo ad usum rationis.

30 HÆc est sententia communis cum auctoribus supra citatis. Et probatur: quia tale præceptũ seu potius obligatio eius solum est nota Doctoribus Scholasticis, qui eam tantũ meminerunt, dum in hanc quæstionem incidunt: Et videtur moraliter certum, non omnibus inesse obligationem quã omnes ignorant, & circa quam nullus potest instrui. Probatur assumptum: quia ante primã vigiliam usus rationis homo non est capax instructionis, & cum primò illa incipit, iam secundum oppo-

sitam sententiam urget obligatio adimplendi præceptum ; ac proinde pueri nunquam rationẽ dubitandi nec principium ad inquirendum de tali obligatione habere possunt, quousque saltem materialiter illam transgressi fuerint. Deinde quia nullus puer potest cognoscere, quando hoc præcepto adstringatur : cum nullus unquam novit primum suæ rationis usus momentum, igitur repugnat suavitati legis divinæ tam arcta obligatio, & sub læthali culpa in tam tenera ætate. Et deniq; quia hoc admisso adhuc non obtinetur principale intentũ de incompatibilitate venialis cũ solo originali: nam tale veniale posset contingere solum ex aliquo impedimento extrinseco (ut & nonnulli etiam Thomistæ fatentur) nã potest puer statim ac rationis usum obtinet, aliquantulum mente divagari, & tunc non adimplere hoc præceptum: quæ divagatio ad summum erit venialis, ergo tunc primùm committetur veniale, quàm mortale.

Dices *primo* : Non posse negari dari hujusmodi præceptum ergo pro aliquo tempore obligat ; sed nullũ aptius assignari potest quàm primum instans usus rationis, ergo tunc obligat. Probatur minor : quia tunc homo incipit operari ut rationalis, & ut sic debet operari circa ultimum finem scilicet Deum, ergo si aversus est ab illo per peccatum, debet se ad illum convertere. Respondeo concessa priori consequentia, negando minorem subsumptam, ad cujus probationem dico: quod licet verum sit, tunc incipere hominẽ operari ut rationalem, non tamen teneri incipere operari circa ultimum finem, licet expediens quidem esset taliter incipere; & rursus quia posset tunc occurrere aliqua materia specialis, circa quam tota animæ attentio feratur deliberando: an sit secundũ rationẽ? vel non? ergo tunc nec urgeret præceptũ, nec daretur locus adimpletioni ejus.

Dices *secundo* : Lex divina obligat statim ac est promulgata: sicut cum infideli prædicatur cum congruis motivis fides divina, statim tenetur credere, ergo sic obligat lex naturalis ; sed hæc promulgatur, cum homo primo venit ad usum rationis, ergo tunc tenetur illam acceptare & adimplere ; & cum pro tunc omnia mandata naturalia simul non occurrant nisi in aliquo in quo omnia implicite includuntur nẽpe in præcepto diligendi Deum, ad hoc tenetur pro illo priori. Respondeo verum esse, eò ipso quod alicui promulgata sit lex naturalis, teneri illam acceptare ; non tamen statim illam adimplere: sicut & in exemplo infidelis, cui proponitur fides, patet: non enim tenetur statim credere, bene tamen non discredere, nisi in casibus, quibus urgeret tale præceptum de quo diximus supra q. 14. à n. 18. Est autem discrimen inter actum fidei & charitatis, nam fides est radix salutis, sine qua nihil ad salutem operari possumus, & si hæc differatur, est quædam virtualis dubitatio, & nõ dubitare circa fidem, obligat statim ac sufficienter proponitur ut & ibidem diximus n. 17. in fine: Charitas vero non est radix salutis, nec in instanti usus rationis est proposita, ut probavimus. Quòd si instes : eò ipso quod quis discernit inter bonum & malum, primum quod necessario & non libere proponitur, est deliberare de se ipso in ordine ad ultimum finem, ergo tenetur deliberando se ordinare in Deum. Contra : quia hoc voluntarie dicitur: nam experientia docet, post multum temporis pluribus hoc non occurrisse? & dato quod sic occurrat, solum tenebitur non respuere bonum, non tamen Deum diligere.

Potest dari ignorantia invincibilis hujus præcepti, dato quod esset.

31 SEcundum quod supponunt auctores Thomistæ ut stabiliant suam sententiam de incompatibilitate peccati venialis cum solo originali, est non posse dari ignorantiam invincibilem prædicti præcepti convertendi se ad Deũ in instanti usus rationis: quod quidem multis modis intendunt probare, sed quò plures addunt, eò minus vera ostenditur eorum opinio : veritas enim paucis semper (utpote firmis) stat; & de falsitate suspecta sunt semper, quę fixũ non habent meritum, quo defendantur, sed quoties de illis agitur, nova tentare necesse est, quod signum est omnia antea inventa fuisse confracta: Igitur ut demus locũ quæst. supponimus dari tale præceptũ convertendi se ad Deũ in instãti usus rationis: *Et dicimus dari de facto ignorantiam invincibilem talis præcepti* : Quod probatur: nam experientia ipsa constat: Pueris & hominibus adultis nullam cogitationẽ adhuc dubiam neque scrupulosam di-

cti

cti præcepti occurrere; neque etiam eſt ratio quæ convincat, neceſſario puerũ in primo inſtanti uſus rationis imbui notitia talis præcepti, quod nullus novit, donec in ſcholis hanc audivit quæſtionem. Item quia nullus unquam fuit confeſſarius, qui levia alia à pueris interrogans, de tranſgreſſione talis præcepti interroget, nec regula ulla eſt aſſignata ab Eccleſia ad hoc inquirendum, ergo vel non datur tale præceptũ, vel in omnibus datur invincibilis ignorantia illius; Et quamvis verum eſſet, primam hominis cogitationem ſemper eſſe, ut ſe ordinet in finem ultimum, adhuc poſſet dari ignorantia invincibilis huius præcepti: quia poterat puer non cognoſcere, hanc ordinationem eſſe ſub præcepto: ex quibus omnibus clare conſtat, quam optime ſtare poſſit & ſtet de facto cum illo originali peccatum veniale, antequam ſit mortale: nam vel nõ datur tale præceptum; vel ſi detur, & ſit ignorantia invincibilis illius, bene deducitur: quod antequam aliquis peccet mortaliter, poterit venialiter peccare circa aliquam materiam gravem. Quod & defectu perfectæ deliberationis poteſt contingere, ut jam probabo.

Poteſt homo ad ſtatum uſus rationis pervenire, qui ſufficiat ad peccatum veniale & non ad mortale.

32 *Tertium* quod ſupponunt Thomiſtæ pro ſtabilienda ſua ſententia eſt, non poſſe puerum pervenire ad ſtatum in quo poſſit peccare venialiter & non mortaliter, ex eo quod uſus rationis ſufficiẽs ſit prius ad mortale, quàm ad veniale. *Sed ſententia & concluſio noſtra eſt affirmativa.* Quã tenent Durandus Palacios, Valent. Salas, Hurtad. diſp. 3. difficult. 12. & Tannerus diſt. 1. q. 5. dub. 4. n. 76. Probatur experientia puerorũ, qui in uſu rationis ſucceſſu temporis creſcunt. Cuius ratio à priori eſt: quia organorum alteratio, per quam ad uſum rationis pervenimus, eſt ſucceſſiva, ergo prius pervenitur ad potentiam imperfecte deliberandi, quàm ad perfectè deliberandi: ſicut in omni motu pervenitur prius ad imperfectum terminum, quàm ad perfectum, ergo poteſt dari & de facto datur imperfecta deliberatio ſufficiens ad veniale & non ad mortale.

Reſpondebis *primò* pro oppoſita ſententia: facilius eſſe diſcernere malitiam mortalem quàm venialem à bono honeſto, ergo omnis qui poteſt diſcernere venialem à bono honeſto, poterit mortalem malitiam ab illo ſeparare, atque adeo omnis qui poteſt peccare venialiter, peccare etiam mortaliter poterit. Sed contra: quia licet verum ſit, magis requiri ad diſcernendam malitiam venialem à bono honeſto, quam mortalem, & omnem hominem qui valet malitiam venialem diſcernere, poſſe etiam mortalem ſeparare; non tamen inde infertur, omnem, qui poteſt peccare venialiter, poſſe mortaliter: quia homo ille qui poſſet peccare venialiter & non mortaliter, non ideo poſſet malitiam venialẽ contrahere & non mortalem, quia illam & non iſtam diſcerneret, ſeu quia perfectam cognitionem haberet de malitia veniali & non de mortali; ſed ideo eſſet, quia ſine diſcretione harum malitiarum, malitiam ut ſic adeo imperfecte cognoſcebat, ut cognitio illa non ſufficeret ad malitiam mortalem fundandam. Itaque peccatũ eſſe veniale & non mortale in hoc caſu, non provenit ex defectu materiæ objecti, ſed ex defectu virtutis ponderativæ in potentia, quæ poteſt malitiam imperfecte percipere, non autem perfecte. Sicut in crepuſculo objectum, ſive ſit parvum ſive magnum imperfecte cognoſcitur, non quia magnum non ſit magis viſibile, ſed quia lumen crepuſculi non ſufficit ad aliquod objectum perfecte videndum. Quod ſi dicas: Bene deducitur, potentia quæ ſub luce crepuſculi percipit objectum parvum, poſſe etiam videre magnum, ergo etiam deducetur, lumen rationis ſufficiens ad veniale, ſufficere etiam ad mortale. Reſpondeo negando conſequentiam: nam licet mortale ſit majus veniali, tamen ut ita perfecte, ac veniale cognoſcatur, requirit majus lumen: nam neceſſe eſt penetrare, & ponderare ejus malitiam, ad quod certum eſt, opus eſſe majori lumine. Et certe negari non poteſt, aliqua eſſe peccata mortalia minus nota quàm venialia: v. g. magis notum eſt, mentiri eſſe peccatum, quam concupiſcere alienam; & ſimiliter puer ſufficiẽtem uſum rationis habet ut cognoſcat, mentiri eſſe malum, & tamen non habet ſufficientem uſum rationis, ut cognoſcat, mentiri cum juramento eſſe mortale; & ſimiliter in aliis.

Reſpondebis

Respondebis *secundo* cũ Lorca: quod licet dispositio ad deliberandũ successive acquiratur, non tamen pervenitur prius ad imperfecte, quam ad perfecte deliberandũ; & sic in primo instãti deliberationis potentia cognoscit malũ & distinguit à bono, & facilius est malum mortale discernere, quam veniale. Sed contra: quia non potest negari, dari in semidormientibus & semiebriis imperfectam deliberationem sufficientem ad veniale & non ad mortale, propterea q; ipsos sæpe excusamus à mortali in cõplacentia pollutionis & aliorum defectuum, quia non perfecte deliberant; ergo quod in istis contingit, poterit & in primo usu rationis contingere. Dices: differentiam esse: nam imperfecta deliberatio in semiebriis non est ex defectu potentiæ, sed defectu actualis applicationis, & ex aliquo impedimento extrinseco, quod etiam cõtingere posset in pueris; sed hîc non agitur de tali indeliberatione, sed de sola naturali aptitudine potentiarum. Sed contra: quia quod semiebrij habent ab extrinseco in potentiis, possunt, & verisimile est, habere pueros ab intrinseco, tum ob ætatis imbecillitatem, tum etiam ob humiditatis abundantiam, aliosque humores rationem perturbantes. Potest ergo esse, & de facto est in istis imperfecta deliberatio sicut in illis.

Sed obiicies: qui potest venialiter peccare, potest etiam vitam æternam mereri, ergo & pœnam æternam, atq; adeo mortaliter peccare. Respondeo: cum Scoto 3. dist. 39. n. 4. quod ad merendum vitam æternã requiritur actus perfecte deliberatus: ex quo nego consequentiam ex ratione disparitatis. Et ulterius addo: quia promptior est Deus ad premiandum quam ad puniendum; actum bonum imperfecte liberum premiare; non vero punire æternaliter actum malum imperfecte liberum.

33 Ex his constat jam clare veritas nostræ sententiæ in puncto principali de compatibilitate peccati venialis cum solo originali. Quam sic ulterius probo cum nostro Montepiloso disp. 149. art. ult. n. 8. Dabilis est ignorantia invincibilis de præceptis affirmativis, si non quoad substantiam, bene tamen quoad circumstantiam temporis in quo obligant: ut communiter traditur tract. de peccatis, ergo si quis natus esset in silvis, & perveniendo ad usum rationis, non adipisceretur notitiam plenã temporis in quo obligatur ad diligendum Deum, talis homo non peccaret, non eliciendo amorem. Videtur enim tunc solum obligatum iri, dum infunderet Deus ipsi notitiam suorum beneficiorum & suæ bonitatis, atque adeo sumi tunc obligationem diligendi Deum non ab usu rationis, sed à notitia Divina: Tunc sic si talis homo existens in siluis, non iustificatus adhuc, furaretur unum regale, sciens ex dictamine rationis tale esse furtum leve, talis homo cõmitteret veniale; sed potest cõtingere hic casus: alioquin tolleretur libertas, ergo datur casus in quo peccatum veniale stare possit cum solo originali.

34. Obiiciunt Thomistæ: si discederet quis cum originali & veniali solùm, non est locus seu receptaculum pro illo in alia vita, ergo signum est, nõ esse possibilem casum. Respondent cõmuniter auctores qui stant pro nostra sententia: Ad Dei providentiam spectare, res ita disponere, ut in illo statu nullus decedat: sicut prædestinatus existens in mortali non morietur, etiamsi antecedẽter posset mori; Et plures alij similes casus sunt, quorum dispositio ad specialem Dei providentiam spectat. Itaque talis homo cum originali & veniali solum, vel justificabitur, vel mortaliter peccabit, antequam moriatur. Respondent etiam alij auctores Iesuitæ ut Tannerus Suar. Vasq. & alij, si ita contingeret (quod futurum nunquã conceditur) quod moreretur sic, talem hominem ob huiusmodi peccatum veniale per accidens damnandum æternâ, mitiori tamen pœnâ sensus: Quod est commune dictũ apud ipsos de peccato veniali coniuncto cum mortali æternaliter puniendo propter coniunctionem cum mortali. Sed hæc doctrina non admittitur apud Scotistas, cum contrarium teneant omnes tractatu de Peccatis. Quibus & adstipulantur Navarrus de Pœnitentia dist. 6. §. *Sacerdos* n. 27. Medina codice de satisfactione q. 2. Coninck. disp. 10. dub. 6. & Hurtadus disp. 8. de Peccatis difficult. 12. nimirum peccatum veniale non puniri pœnâ æternâ in inferno, sed per satisfactionem temporalem debitam finiri. Propterea in casu nostro dicẽdum, vel talem purgandum de veniali in purgatorio, & eo purgato iturum ad lymbum puerorum; vel quod consentaneũ magis rationi est: de tali casu, quia est futurum conditionatum liberum Dei de

condi

conditione non purificanda, nihil nisi divinando affirmari posse.

Potuit in homine esse peccatum veniale in statu Innocentiæ.

35 CONclusionem istam tenet expresse Scotus 2. distinct. 21. quæst. 1. quem sequuntur omnes discipuli & extranei plures ex Iesuitis, qui solum ex decentia competente felicissimo statui Innocentiæ negant in ipso fuisse peccatum veniale, non vero quia ex viribus propriis & gratiis seu donis homini in statu illo intrinsece inhærentibus non potuerit esse peccatum veniale, ita Oviedo, qui & plures alios citat tractatu 6. controvers. 3. puncto 10. numer. 165. Thomistæ insistunt hoc quod ex vi status & donis, quibus in illo homo fruebatur, repugnat, ullum commisisse peccatum veniale: nam eo ipso perderet talem statum. Probatur *primo* ex Scoto conclusio: si talis repugnantia esset, maxime quia talis status haberet aliquod donum intrinsecum incompatibile cum peccato veniali; sed hoc est falsum, ergo, probatur minor: quia nullum potest assignari magis incompatibile cum peccato veniali, quàm sunt incompatibilia cum ipso dona omnia gratiæ sanctificantis & confirmantis hominem in gratia, qui sine dubio peccare potest venialiter: juxta illud Ioannis Epist. 1. cap. 1. *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus*, sine jactura illorum donorum & confirmationis in ipsis, per quam quidem magis conjunctus est Deo, quàm homo erat in statu innocentiæ, ergo status iste quantum ad dona intrinseca, quæ includit, poterat perseverare cum peccato veniali, nec necesse erat per illud deperdi, ut asserunt Thomistæ. Probatur totum assumptum: nihil potest esse magis incompatibile cum peccato veniali, quàm quod magis conjungit Deo, sed ille status non includebat aliquid quod magis conjungeret Deo, quàm status confirmationis in gratia & virorum perfectissimorum, qui tamen potuerunt & possunt peccare venialiter, ergo similiter potuit contingere in statu innocentiæ, ipso perseverante.

Et confirmatur: quia quando dicunt, quòd peccatum veniale tolleret statum innocentiæ & summam rectitudinem ejus, vel hoc intelligunt de innocentia & rectitudine quoad omnia, quæ inclusit ille status, vel quoad aliqua, quibus consequenter ablatis, non maneret integra rectitudo & innocentia, quæ erat antecedenter. Si *primum*, est manifeste falsum, quia peccatum veniale non deberet tollere fidem, spem & charitatem aut gratiam sanctificantem, quæ involvuntur sine dubio in statu innocentiæ. *Si secundum*, inquiro; quænam essent illa, quæ tollerentur. *Si negationes aliquæ*, certè non alia nisi ipsiusmet peccati venialis, (quæ quidem potest esse de ratione innocentiæ & rectitudinis: cum magis innocens & rectus sit, qui nullum habet peccatum, quàm qui habet aliquod); sed quamvis peccatum veniale tolleret hanc partem rectitudinis & innocentiæ, non propterea desineret Adamus esse simpliciter justus & innocens; nec sequeretur, quod esset peccatum mortale ipsi, tollere hanc partem innocentiæ suæ ac rectitudinis, ergo; *Si aliquid positivum*. Certe non nisi aliquid de intensione alicujus habitus, aut *Actus aliquis*, quem eliceret, si non commisisset peccatum veniale, & cum quo peccatum veniale non esset compatibile; sed vel non diminueret aliquid de ullo habitu virtutis, vel si diminueret, non esset ipsi peccatum mortale illum diminuere, sicut nec nobis est peccatum mortale diminuere aliquid de intensione habitus virtuosi, si id facimus peccando venialiter, ergo. Si *Actus alicujus virtutis*, qui peccato veniali impediretur, non esset necesse, ut illum actum teneretur elicere semper sub peccato mortali; & consequenter quamvis peccatum veniale impediret ipsum, non sequeretur quod perderetur innocentia simpliciter aut aliquid ipsius, cujus jactura esset mortaliter peccaminosa, ergo nec quòd deperderetur necessario aliquid per peccatum, quod aliàs esset veniale, ratione cujus esset mortale ipsum committere. Unde consequenter dicendum est, quod in sensu composito status innocentiæ, prout status innocentiæ dicit omnia dona gratiæ collata Adæ, posset peccare venialiter, antequam mortaliter & quamvis nullo modo peccaret mortaliter.

36 Ad superiorem rationem nostræ conclusionis. Respondent communiter Thomistæ cum Cajetano: Non

provenire, quòd non sit peccatum veniale in statu innocentiæ, ex eo quod magis conjungebatur homo cum Deo per justitiam originalem, quã per gratiam sanctificantem & confirmantem ipsum in illa; sed quia justitia originalis non solum subjiciebat mentẽ Deo, sed etiam corpus animæ, & potentias inferiores rationi, sic quod talem ordinem inferiores violare non possent, nisi prius sublato ordine superiori, quæ quidem violatio superioris ordinis necessario esset peccatum mortale. Sed contra respondet Scotus ibi n. 4. quia non omnis deordinatio in parte superiori est peccatum mortale: nam dubitatio aliqua levis ex subreptione aut sine advertentia sufficienti ad mortale circa res fidei, spectat sine dubio ad partem superiorem; & talis non esset peccatum mortale. Deinde stante recto ordine superiori, possunt ex electione peccata venialia committi: nam licet à mediis necessariis ad finem non possit voluntas averti, quin à fine avertatur, bene tamen à mediis non necessariis, sed utilibus ad finem, qualiter venialia avertunt.

Probatur *secundo* nostra conclusio ex Scoto ibid. n. 2. quia dantur aliqui actus ex genere suo, hoc est ex parte materiæ circa quam versantur, si non accedat præceptum alicujus superioris prohibentis ipsos sub mortali, quæ sunt tantum peccata venialia, ut prolatio verbi otiosi, aut mendacium jocosum; sed Deus non prohibuit omnes huiusmodi actus sub mortali Adamo: non enim potest ostendi tale præceptum, ergo si Adamus feciſſet aliquem hujusmodi actum, non peccaret nisi venialiter; sed hoc supposito nihil prorsus impedit quominus ipsum facere posset, ergo posset peccare venialiter in illo statu ante peccatum mortale. Et per hoc patet ad aliam rationem Thomistarum: nimirum quod in illo statu nihil posset homo facere nisi ex plena deliberatione. Nam præterquam quod est falsum, ut diximus de dubitatione levi ex subreptione & sine advertentia sufficienti ad mortale circa res fidei, etiam ex hac secunda ratione constat, quod ex plena deliberatione dicendo mendacium jocosum, posset venialiter peccare; quod quidem non repugnaret actuali rectitudini illius status: sicut & nunc actum maxime meritorium & excellentissimæ charitatis, potest aliqua vana gloria, quæ sit veniale, concomitari; & ut ait Scotus, ad nimis difficile obligasset Deus viatorem, si eum in isto statu de necessitate salutis, obligasset ad faciendum semper, quod fuisset melius vel expedientius, vel ad vitandum quodcumque retardativum ad melius: qualia sunt ista venialia levia, cum ergo nec sit præceptum hujusmodi, & homo liber exstiterit, non est ratio ad negandum posse venialiter peccare.

37 Objiciunt *primo* Thomistæ: Justitia originalis taliter conjungebat hominem Deo: quod manente tali conjunctione, non pateretur aliquod malum nec in corpore nec in spiritu, quale est peccatum veniale, quod quidem habebat ex auxilio speciali debito illi statui; quod & confirmant multis auctoritatibus Augustini ex lib. 14. de Civitate Dei, capit. 15. & capit. 26. ubi pluribus asserit sanctus Doctor, tranquillitatem hominis in Paradiso tam quoad corpus quam quoad animam & securitatem ab omni molestia tristitiæ famis, sitis, &c. Respondeo: in primis sine fundamento & nimis voluntarie poni à Thomistis tale speciale auxilium, ut defendant suam sententiam; ad argumentum ergo & auctoritates Augustini simul respondeo: non loqui sanctũ Doctorem de eo quod posset contingere in Paradiso, sed de eo quod contigit de facto: unde reverà hæ authoritates non sunt ad rem. Deinde loquitur de eo quod succederet ex vi status, si ipsemet homo ex libertate sua non incideret in aliquam imperfectionem: Itaque nihil erat in illo statu quod offenderet animam ipsius, nisi quod ipsemet libere volebat in esse sibi; & esset in ipsius anima summa tranquillitas, nisi quatenus ipsemet leviter peccãdo diminueret suam propriam tranquillitatem; nec etiam aliqua inanis lætitia, quæ esset mortalis, inerat aut inesse potuit cum innocentia talis status, bene tamen poterat esse aliqua lætitia venialiter inanis in ipso: & similiter respondeo cum proportione ad imperfectiones & molestias corporis: nullas enim haberet, nisi quas ipsemet libere sibi procuraret, scilicet leves, non graves: Itaque in illo statu non gravem sentiret molestiam etsi procuraret: quia hæc non compateretur cum illo statu, sicut nec peccatum mortale; bene tamen levem si vel-

let

let ex libertate ſua; quia hæc non erat incompatibilis nec obſtaret felicitati ſtatus, ſicut nec peccatum veniale.

38 Objiciunt *ſecundo*: Omni peccato debetur aliqua pœna, & primo peccato non debetur alia niſi mors Geneſ. 2. ſed mors non debetur culpæ veniali, ergo primum peccatum debuit eſſe mortale. Reſp. Scot. quod ſi primum peccatum fuerit mortale, deberetur illi pœna mortis; non vero ſi fuerit veniale: non enim pœna tam gravis debetur peccato levi, ut eſt veniale; cui alia pœna debetur, puta aliqua diſplicentia vel aliud hujuſmodi, & hæc ſtatui illi non repugnabat, nec corrupiſſet ullã rectitudinem aut ſtabilem ſanctitatẽ & trãquillitatem ſive habitualẽ ſive actualẽ, quã deberet habere homo in ſtatu innocentiæ, & quæ eſſet de eſſentia illius ſtatus, aut proprietas, aut accidens neceſſarium ejus: aliàs æquè repugnaret peccatum veniale ac mortale cum illa rectitudine: quod nemo dicet: Et patet exemplis omnino certis: quemadmodum enim cum ſcientia habituali poteſt ſtare opinio actualis, ita cum ſumma rectitudine habituali iſtius ſtatus poterat conſiſtere peccatum veniale. Item ſicut cũ actu meriorio excellentiſſimo ut diximus poteſt ſtare peccatũ veniale vanæ gloriæ, ita videtur, quod cum ſumma rectitudine actuali quacũque, quam deberet habere homo pro ſtatu innocentiæ, poſſet ſtare peccatum veniale, ergo & pœna quæcumq; levis correſpondens ipſi cum ſumma tranquillitate. Aliter etiam reſpondet Scot. quod in illo ſtatu non correſpõderet veniali aliqua pœna, ſed committens veniale eſſet debitor eliciendi ferventiorem actum charitatis, qui fervor peccatum veniale conſumeret.

Dices: In veniali & eſt culpa & eſt pœna, & quamvis culpa per actũ charitatis remitteretur; pœna tamen ſemper remittitur per aliquam ſatisfactionẽ in via, vel per ſatiſpaſſionẽ in purgatorio. Reſp. ex Scoto 4. diſt. 21. q. 1. n. 8. Quod veniale in iſta vita remitti poteſt non tantum per pœnam interiorem vel exteriorem, quæ ad hoc abſolute non eſt neceſſaria; ſed etiam per aliquem actum Deo magis acceptum, quã peccatũ veniale diſpliceat, & hunc vel relatum ab ipſo operante, ad hoc peccatum veniale remittendum, vel nõ relatum ab ipſo, ſed à Deo acceptante in ordine ad illud. Inſtabis: in his actibus sẽper ſubintelligitur virtualis diſplicentia, ita ut ſi venialia memoriæ occurrerint, diſplicerent. Reſp. in illo ſtatu ſine ulla pœnitentia formali per actũ fervidum charitatis à Deo in ordine ad remiſſionem venialium acceptatũ potuiſſe remitti etiamſi memoriæ occurrerent: nam & inter homines, ille qui verè eſt amicus non exigit ab amico, ut de minutis culpis deteſtationẽ habeat, dum aliàs in ipſo ferventiorem amorẽ experiatur, ergo multo minus erit neceſſaria illa deteſtatio de venialibus in ſtatu innocentiæ, in quo eſſent ferventiſſimi actus charitatis, etſi benepro hoc ſtatu virtualis vel actualis pœnitẽtia, ſi memoriæ occurrant, ſit neceſſaria.

Objicies *tertio*: Ex his principiis eodem modo ſequeretur, poſſe ſtare peccatum veniale cũ beatitudine. Ad hoc reſpondet Scot. quod ex vi beatitudinis præciſe hoc eſſet verum; ſed tamen de facto non poteſt ſtare: quia habet præceptum de continuando ſemper actum beatificum, & de amando Deum quantum poteſt; & non poteſt eum ſic amare, ſi faceret aliquid, quo offenderetur etiam leviter. Vel reſponderi poſſet aliter negando ſequelam: quia habet beatus aliquid determinativum moraliter ad non peccandum venialiter: nimirum ipſam viſionem & amorem beatificum; tale autem determinativum non habet homo pro ſtatu innocentiæ.

Objicies *quarto*: Peccatum veniale provenit ex imperfectione actus, quales ſunt ſubiti motus, vel ex ſubreptione ſenſualitatis; ſed in illo ſtatu neutrum fuit, ergo. Probatur: nam quòd in ratione ſint motus ſubiti provenit, ex eo quod non ſit rationis executio ſubdita deliberationi voluntatis; quod vero inſurgant motus ſenſualitatis oritur ex eo quod ſenſualitas non eſt ſubdita rationi. ſed in ſtatu innocentiæ omnia erant ſubdita rationi, ergo non potuit eſſe veniale. Reſpondeo *primo*: Ex dictis conſtare, etiam ex plena deliberatione potuiſſe eſſe veniale circa materiam levem non prohibitam ſub mortali, quale eſſet mendacium jocoſum, vel verbum otioſum. Reſpondeo *ſecundo*: Adamum non ſemper actu conſideraſſe omnia, propterea potuit eſſe in ipſo motus ſubitus infidelitatis: ut dicebat Scotus ſupra num. 36. Quod ſi dicas, motus illos ſubitos provenire ex viribus inferioribus non perfecte ſubditis rationi: ex eo enim quòd imaginativa præveniat rationem & non ſit illi omnino ſubdita, provenit ut

ratio non perfecte proponat bonum,& ita sit motus subitus in voluntate;sed in illo statu vires inferiores essent perfecte subditæ superioribus,ergo tunc non essent motus subiti. Respondeo *primo*: tales motus subitos posse etiam provenire ex defectibilitate naturæ ; ex qua provenit , quòd Adamus non fuerit semper in actuali cognitione rerum,& sic essent tales motus subiti. Respondeo *secundo*:quòd si status innocentiæ perseverasset,filij, qui nascerentur,crevissent non solum in corpore sed etiam in scientia:ut docet Scot. 2.dist.20.q.3. Et diximus supra quæst. præcedenti , n.21.unde non haberent ab initio perfectum usum rationis , quod & docuit August. lib.1. de peccatorum meritis , cap.37.& 38. & lib.2. cap.29. & alibi. Propterea haberent usum sufficientem ad veniale , & non ad mortale.

Potuit in Angelis viatoribus esse peccatum veniale.

39 CONclusio ista eisdem fere principiis innititur , ac præcedens, & procedit de Angelis creatis in gratia , attendendo ad vires naturæ proprias & gratiæ ipsis collatas:utrum scilicet sint capaces committendi peccatum veniale ? Non vero quid acciderit de facto : In hoc sensu tenent conclusionem nostram plures Doctores citati à nostro Felix cap.16.de peccatis difficult.6. Est contra Alensem. D.Thom. Cajet.Conrad.Medinam & alios Thomistas.Et probatur:ideo non posset dari peccatum veniale in Angelis , quia nequit esse in ipsis indeliberata aliqua cognitio liberum ipsorum imperium præveniens,quæ subreptitios motus in eorum voluntate causare possit : quod est totum fundamentum oppositæ sententiæ ; sed dabilis est talis indeliberata cognitio,ergo &c. Probatur minor: Angelus capax est extrinsecæ excitationis vel per loquutionem alterius Angeli, volentis ipsum decipere in re levi(in quo & Angelus loquens peccaret venialiter),vel per illuminationẽ Dei;sed tam loquutio facta ab Angelo, quam illuminatio facta à Deo illuminante excitare potest cognitionem indeliberatam prævenientem liberũ imperium audientis & illuminati , ergo potest dari in Angelo talis cognitio indeliberata. Item , potest intellectus Angeli ante ullum imperium voluntatis excitari ab aliqua specie ex his , quas continet: nam licet dato quod nõ posset excitari ab objectis extrinsecis , à quibus immediate non immutetur , poterit tamen excitari à speciebus,quæ non minus quã objecta aptæ sunt movere intellectum ad notitiam sui, ante ullum liberum imperium voluntatis:ut constat in homine , cujus non solum intellectus,sed etiam sensus interni sæpe excitantur à speciebus quas continent ante ullum liberum imperium voluntatis:ut patet de nocturnis imaginationibus , ergo ab intrinseco potest in Angelo excitari cognitio indeliberata ante imperium voluntatis.

Dices *primo*:Non satis esse ad motus subreptitios & indeliberatos,ut cognitio,ex qua tales motus originãtur,præveniat liberum imperium voluntatis ; sed præterea requiritur, ut talis cognitio non adferat plenam advertentiam objecti & omnium circumstantiarum ejus,quod non cõtingit in Angelo.Sed contra:quia potest cognitio non habere plenam advertentiam objecti & omnium circumstantiarũ ejus ex duplici capite , *primo* ex natura cognitionis , quæ quia non repræsentat objectũ per propriam speciẽ & ut est in se, sed abstractive & in sola auctoritate dicentis, potest defectu alicujus circũstantiæ in objecto non repræsentatæ,à plena advertentia deficere. *Secundo* defectu attentionis ad plenam advertentiam requisitæ;quod accideret,quando Angelus ex vehementi occupatione ad aliud objectum, nequiret perfecte attendere ad novum objectum indeliberatâ cognitione excitatum.*Primum* patet in notitiâ habitâ per fidem ab alio Angelo, quæ cum non repræsentet objectum in se, sed in conceptu Angeli loquentis , qui non ex natura sua & extrinseca cõnexione,sed ex extrinseco testimonio dicentis ducit in intellectum audientis in objecti veritatem, ex natura sua non affert plenam advertentiam & claram repræsentationem objecti ut est in se.Quare poterit talis notitia præveniens liberũ imperium audientis excitare in illo aliquem motũ indeliberatũ: nã antequam Angelus formet certũ judicium de veritate loquentis, præcedit simplex apprehẽsio objecti credẽdi ex testimonio dicentis, sufficiens utiq; & apta causare aliquẽ motũ indeliberatũ in Angelo audiente.*Secundũ* etiã patet & posset accidere , quando in Angelo occupato in aliqua consideratione rei gravis,excitatur nova notitia de obiecto malo vehementer allectivo voluntatis:

Nam

Nam tunc ob nimiam occupationem in obiecto diſparato non poterit ſufficienter attendere ad omnes circũſtantias obiecti recenter propoſiti: cum nõ poſſit ob finitudinem virtutis perfecte attendere ad utrumque obiectum ſimul: ut ſupra dicebamus de homine.

Dices *ſecundò*: Angelum non diſcurrere, Propterea ſicut concluſiones cognoſcit in principiis, ſic in appetibilibus procedit eius voluntas: non enim poteſt ferri neque habere deordinationem in ea quæ ſunt ad finẽ, niſi prius vel ſimul deordinatio ſit circa finem, quæ utique erit peccatum mortale. Reſpondeo, falſum eſſe Angelum nõ diſcurrere: immo & circa aliqua obiecta certum eſt neceſſario diſcurrere: ut cõmuniter tenetur in via Scoti 2. diſt. 1. q. 6. n. 3 de quo vidẽdus noſter Philip. Faber 2. diſp. 40. Item & circa finem poſſet eſſe peccatum veniale in Angelo: ut in ſimili diximus ſupra de homine in ſtatu Innocentiæ.

40. Obiicies *primò*: Angelus nihil poteſt appetere niſi in ordine ad ultimum finem debitum vel indebitum, ergo nequit eſſe in Angelo peccatum veniale: quia veniale tantum eſt defectus circa media: probatur antecedens, quia Angelus omnia reſoluit uſque ad prima principia, prima autẽ principia in agibilibus eſt ultimus finis, ergo. Et confirmatur: quia de facto Angeli boni omnia appetunt propter ultimũ finem debitum, qui eſt Deus; Et mali omnia operantur propter ultimum finem indebitum, qui eſt ſuperbia: propter quod omnia eorum peccata ſunt mortalia. Reſpondeo: negando antecedens: quia nõ cogitur Angelus omnia intendere propter finem ultimum ſive debitum ſive indebitum: alioquin & omnes actus boni, quos in pura natura eliceret, eſſent charitatis naturalis, & omnes mali, ſuperbiæ, quod eſt falſum. Deinde: eſto omnia operetur propter ultimum finem, nego omnia peccata, quæ in pura natura cõmitteret, includere notabilem deformitatem erga ultimum finem, ut eſſet leve mẽdacium, quod committere poſſet propter inordinatum appetitum propriæ excellentiæ, qui eſt ultimus finis indebitus ipſius. Ad confirmationem nego antecedens: aliàs & omnes actus in Angelis beatis eſſent charitatis erga Deum; & omnes in damnatis eſſent ſuperbiæ: Non enim omnes actus in Angelis damnatis ſunt peccata mortalia: nam quando provocãt homines ad aliquod veniale, vel quãdo mentiuntur in materia levi, non peccant mortaliter, ergo ſolum venialiter. Quòd ſi dicas omnia iſta facere dæmones, ut homines ſeducant, & ita mortaliter peccare. Sed cõtra: quia vel apponunt hunc finem libere, vel neceſſario, ſi libere, ergo poſſunt non apponere illum; ſi ex neceſſitate, ergo non peccant: quia quod neceſſario fit, non eſt peccatum: Quod & confirmatur ex Scoto 2. diſt. 7. n. 24. in fine, probabiliter ſatis aſſerente: Poſſe damnatos efficere aliquod opus bonum morale.

Obiicies *ſecundò*: Omnis ſubreptio in nobis ducit originẽ à ſenſibus: quia mediâ phantaſiâ movent intellectum ad cogitãdum aliquod obiectum, quod voluntatem alliciat, antequam ipſa valeat rationem applicare ad perfecte cogitandum de tali obiecto; ſed in Angelis nullus eſt ſenſus, ergo neque capacitas ad ſubreptionem, ob quam peccet venialiter. Et confirmatur: quia motus indeliberatus in nobis eſt, quando perfecta advertentia non eſt in noſtra poteſtate; ſed hæc impotentia non eſt in Angelo, qui ex perpetua & neceſſaria cognitione ſui ſemper poteſt perfectam cognitionẽ cuiuſcumque obiecti ſibi excitare, ergo. Ad hoc argumẽtum quod eſt Suarij & Vaſq. Reſpondeo: rationem aſſignatam ſubreptionis eſſe non cauſam adæquatam, ſed ſufficientem: Adæquata enim, eſt notitia abſque plena advertẽtia rationis liberum voluntatis imperium antevertens, quam poſſibilẽ eſſe in Angelo ſupra probavimus. Ad confirmationem, dico: hanc impotentiam non fore in Angelo abſolute & ſemper; ſed pro aliquo ſaltem inſtanti, nempè quando novâ cognitione Angelus vehementer occupatur: tunc enim defectu virtutis cognitivæ nõ poteſt perfecte ad utrumq; obiectũ ſimul attendere: ut ſupra diximus.

41. *Inquires ultimo: Quomodo peccatum veniale diſponat ad mortale?* Vbi certum eſt ex illo Eccleſiaſt. 19. *Qui ſpernit modica, paulatim decidet*: cum fere omnibus Sanctis Patribus vidẽdis in Caniſio in ſuo Cathechiſmo de peccatorum expiatione §. 2. veniale diſponere ad mortale. Sed quo pacto? & quibus modis? eſt difficultas. Et primo eſt certum, omnia venialia diſponere ad mortale, removendo timorem

Dei, subjectionem legi, & fervorẽ charitatis, ex quibus impediuntur insurgere in nobis plures sanctæ cogitationes, cum quibus facilius resisteremus mortalibus: Hoc est quod voluit Scotus 4. dist. 4. q. 7. n. 5. in fine. *Actus cũ quo concurrit veniale est minus intensus & ideo minus meritorius*: Ecce quomodo secũdum Scotum veniale disponit ad mortale, removendo intensionem meriti & consequenter usum Divinorum auxiliorum; & in hoc sensu ex communi Theologorum sentẽtia ait Lugo disp. 9. de Pœnit, sect. 1. n. 9. Quod licet veniale nõ opponatur charitati, opponitur tamẽ fervori charitatis. Rursus venialia ex indeliberatione, ex parvitate materiæ, & ex objecto disponunt, quatenus ex actibus peccaminosis venialibus relinquitur habitus in potentia, quo inclinatur ad actus similes ex objecto: v. gr. motus primo primi repetiti, repetita furta in parva quantitate, mendacia jocosa, retrahunt à fervore charitatis, ab amore Dei, à subjectione legi. Sic dici potest, venialia indirecte inclinare ad mortalia, vel quia gignunt habitum inclinantẽ ad actus mortaliter peccaminosos; vel quia sunt initiũ seu radix talium habituum tollentium usum Divinorum auxiliorum.

QUÆSTIO XX.

Vtrùm possit Deus dispensare in præceptis decalogi?

SEnsus Quæstionis quæ de potẽtia absolutâ, nõ de ordinariâ procedit, est. Vtrùm Deus possit Decalogi præcepta invertere alterando, mutãdo, dispẽsando; nempe interdicẽdo, quod modo indicitur, & quod inhibetur præcipiẽdo? quod est dicere: An postquam Deus decalogum tulit, & decem eius præcepta observari ab hominibus voluit, possit in omnibus, aut saltem in aliquibus (& in quibus) cum eisdẽ hominibus dispensare? (de quorum præceptorũ coordinatione & recta eorum secundum rationẽ assignatione videndus noster Rada in 3. sentent. controv. 16. Et Caramuel Theologiæ fundam. to. 3. l. 4. à n. 1987.) Sub aliis terminis proponit hanc quæstionem Scotus 3. dist. 37. nimirum: *Vtrùm omnia Præcepta decalogi sint de lege naturæ?* Et hac occasione explicet, quæ præcepta decalogi sint de lege naturę stricte loquendo, quæ vero de lege naturæ large loquendo: quocirca

In primis Advertendum est: Per legem naturæ (quę in rationabiliori sententia cõsistit in cõvenientia vel disconvenientia cum natura rationali) nõ debere intelligi illud per quod haberet actio esse bona aut mala quomodocumque, sed per quod haberet actio esse facienda aut non facienda cum aliqua obligatione, ita scilicet ut si non fieret actio, quæ per legẽ statueretur facienda, eo ipso quis male ageret, essetq; merito punibilis. Itẽ & ad inducẽdã obligationẽ operãdi, nõ sufficere quãcũq; bonitatem operationis: nã operationes cõsilij: ut servare virginitatẽ sũt bonę, & tamen quas facere omitteret, etiam cũ cõmode posset, nõ male faceret positive nec esset punibilis, ut patet (quãvis forte ad inducendã obligationẽ nõ operandi sufficiat quæcumque malitia operationis.) Intelligitur ergo per legẽ naturalem cõvenientia talis cũ natura rationali, quæ determinet intellectũ ad judicandum, quod omittere talẽ actum esset malum & punibile. Itaq; quotiescumque intellectus habet sufficientia principia ad judicandũ quod actio sit tam conveniẽs naturæ rationali independenter à lege positiva, ut malefaceret, si cum eã facere posset, omitteret, tunc illa cõveniẽtia particularis est lex naturalis præceptiva; Et quotiescumq; determinatur ad concipiendam talem disconvenientiam in actione aliquâ, ut judicaret esse malum & punibile, illam actionẽ exercere, illa disconvenientia particularis talis haberet rationẽ legis naturalis prohibitivæ seu inhibitivæ.

Nec hoc obstare posset, dicere: Quod si lex naturalis statueretur in actione conveniente aut disconveniente ex natura rei, etiam lex positiva posset cõstitui in actione conveniente aut disconveniente ex beneplacito alterius; quod consequens videtur absurdum. Nã posset *primò* concedi sequela: cum enim convenientia aut disconvenientia actionis quæ est bona vel mala, ex eo quod ordinetur per legem positivã, oriatur ab ipsamet lege positiva formaliter, nõ est inconveniẽs, quod actio ut conveniens, fit lex positiva formaliter: nam idem est hoc, ac dicere, quod ipsa ordinatio legislatoris, à qua habet actio esse conveniens vel disconveniens, fit lex positiva. Vel *secũdò* negatur sequela: quia *per legem positivam* omnes intelligunt

telligunt illum actum superioris, quo præcipit, aut inhibet, non verò conveniențiã aut disconvenientiam sequentẽ ad talẽ actũ: *per legem naturalẽ* nõ potest intelligi aliud, quàm convenientia aut disconvenientia antecedenter ad quemcumque actum præcipientem aut inhibentem.

Ex his deduci potest: qualiter sit verum: omne malũ ideo esse malum, quia prohibitum: nã si intelligatur per *prohibitionẽ* disconvenientia actionis malæ ad naturam rationalẽ, seu principiũ istius conveniẽtiæ, sive oriãtur ex actu aliquo positivo superioris quo prẹcipit aut prohibet aliquid, sive nõ, tunc certum est, omne malum ideo esse malum quia prohibitum, idest quia taliter disconveniens, de quo sensu non est cõtroversia; si vero per *prohibitionẽ* intelligatur actus positivus intellect⁹ aut voluntatis alicuius superioris, ita ut nihil esset peccatum, nisi interveniret talis actus, tunc certum est, non omne malũ aut peccatum esse peccatum quia prohibitum, intelligendo per *prohibitionẽ* aliquem actum voluntatis Divinæ quẽ posset de potentia absoluta non habere: juxta ea quæ late diximus supra q. 16. à n. 12.

2. *Secundò* Notandum est: *Præcepta esse de lege seu jure naturæ*, dupliciter sumi posse, *primò* tanquã prima principia practica: ut *bonũ est faciẽdum, malũ est fugiendũ*, aut tanquã conclusiones, quæ necessariâ & evidenti cõsequẽtiâ ex eis principiis sequuntur: *ut summũ bonũ est super omnia diligendũ. Secundò* dicũtur aliqua de lege seu jure naturæ, quẹ etsi necessario & evidẽter ex principiis practicis nõ sequãtur, sunt tamen multo cõsona legi naturẹ: cuius sit exẽplũ: supposito isto principio juris positivi *Pacifice est vivẽdum in cõmunitate vel Politia*: nõ sequitur necessario ex illo principio hæc cõclusio. Ergo possessiones debent esse distinctæ: quia posset stare pax, etiãsi omnia essent cõmunia; Nec supposita infirmitate conviventiũ, est illa cõsequentia necessaria; tamen possessionũ distinctio pro personis infirmis est valde cõsona pacificæ conversati oni: Infirmi enim & parvẹ virtutis viri magis curãt bona sibi propria quàm cõmunia, & magis vellent appropriari sibi communia bona, quàm communitati aut custodibus commnitatis, atque ita fieret lis & turbatio.

Itaque jus naturale possumus dividere in jus naturale proprium & strictũ, & in jus naturale improprium & largo modo. Ius naturale primo modo posset dici id quod obligat ad faciendum vel nõ faciendum independenter ab actu ullius volũtatis, ita ut quãvis nulla daretur volũtas, quis trãsgrediendò, peccaret. Et in hoc jure naturæ cõprehenduntur sine dubio omnia præcepta decalogi; Nec tamen propterea omnia sunt indispẽsabilia, ut dicemus: Nã benẽ potest fieri ut aliquid secundũ se sit faciendum aut nõ faciendum sub pœna peccati independẽter ab omni actu positivo voluntatis ullius; quod tamen ex suppositione alicuius actus volũtatis posset non esse faciendũ aut esse faciendum. Vnde posset cõsequẽter tale esse dispensabile: nã posset fieri, quod ipsemet actus voluntatis quo fieret, ut quod sine ipso esset faciẽdum, cum ipso nõ esset faciendum, aut quod sine ipso nõ esset faciendum, cum ipso esset faciẽdum; posset inquam fieri, quod ille ipse actus volũtatis esset dispensatio; & consequenter quãdoquidem ille actus voluntatis posset adesse, illud prẹceptũ esset dispẽsabile. 1⁹ naturale impropriũ & largo modo est omne illud, quod ex se esset valde cõgruũ naturæ rationali ut fieret aut nõ fieret, quamvis si cõtra fieret, non peccaretur, qualis est divisio possessionũ pro hoc statu, & plura alia, quæ per leges positivas sunt ordinata.

Ius naturale propriũ & strictum rursus dividim⁹, in ea quæ sunt ita faciẽda aut nõ facienda, ut nulla voluntate fieri possit, ut non sint talia: cuiusmodi sunt aliqua præcepta primæ tabulæ. (In prima tabula continebantur juxta cõmunem SS. & DD. expositionem super Exod. c. 20. hæc tria præcepta: *Primum non habebis Deos alienos coram me, Non facies tibi sculptile. Secundum, Non assumes nomen Domini Dei in vanũ. Tertiũ, Memento ut diem Sabbati sanctifices*: quia in prima tabula, ex his quas Moyses in monte Synaï detulit, scripta fuere; reliqua vero septem ad secundã tabulam pertinent quia in secunda tabula scripta sunt.) Et in ea, quæ licet ex se sint facienda aut nõ facienda, nõ tamen ita, quin accedẽte aliqua voluntate possent non esse sic facienda aut non facienda: Et huiusmodi sunt præcepta secundæ tabulæ. Quæ sunt juris naturalis proprij & stricti *primo modo*, ut discriminentur ab iis, quæ sunt juris naturalis proprij & stricti *secũdo modo*, optime dici possũt esse de jure naturæ *strictissime*, quia magis strictẹ sunt obligationis

gationis quàm quæ sunt de jure naturę ullo alio modo & quæ sũt de jure naturæ proprio *secundo modo*, licet sint stricte de jure naturæ, tamẽ in comparatione ad illa priora possunt dici esse de jure naturæ *large*: hoc est minus stricte quàm illa priora. Hæc ergo quæ sunt de jure naturæ *illo primo modo*, sũt indispensabilia secundum Scotum, & secundum eumdem præcepta secundę tabulæ non sunt sic de jure naturæ, nec sunt principia talia practica aut conclusiones tales practicæ, quin possint mutari accedente voluntate aliqua præsertim Divinâ.

Quòd autem sit huiusmodi differentia inter præcepta juris naturæ, ut aliqua accedente voluntate Divinâ, possint esse licita, quæ aliàs ex se essent illicita, aliqua vero non possint; Ab omnibus concedi debet: nam omnes fatẽtur, occisionem, quæ secundum se esset illicita, fieri posse licitam imperante Deo; & promissiones, juramenta aut vota, quæ de jure naturæ essent observãda, volente Deo, posse nõ observari, sive illa voluntas Divina quæ accederet, esset dispensatio proprie dicta, de quo postea, sive non sit dispensatio, sed mutatio materiæ aut relaxatio promissionis aut obligationis, ut contendunt Thomistæ. Similiter omnes concedũt communiter, nullâ voluntate Divinâ posse esse licitũ, ut Deus inhonoretur, ut colantur Dij falsi; nec quidem voluntate, quâ mutaretur materia, aut tolleretur obligatio, ergo omnes fateri debent, quæ sunt juris naturæ dividi posse, in ea, quæ sunt ita principia vel cõclusiones practicæ, ut non possint ullâ volitione aut mutatione res per ipsas prohibitæ aut præceptæ non esse prohibitæ aut præceptæ; & in ea, quæ sunt ita principia aut cõclusiones practicę, ut res per ea prohibitæ aut præceptæ, possint aliqua volitione aut mutatione reddi nec prohibitæ nec præceptæ. Hoc autẽ supposito, nihil prorsus impedit, quominus priora dicãtur sola esse ea, quæ sunt *strictissime* de jure naturæ, & posteriora dicantur quidẽ de jure naturæ, nõ tamẽ ita stricte & consequẽter large in cõparatione ad priora; licet in cõparatione ad alia quæ sunt improprie de jure naturæ, hoc est ea quę sunt cõveniẽtia & disconveniẽtia naturæ, sed citra obligationẽ faciendi vel nõ faciẽdi, illa sint reverà stricte & proprie de jure naturæ: ex his constat vera intelligẽtia mentis Scoti. Nec cõtra literam & consequutionẽ doctrinæ obstant quæ Suar. obiicit l. 2. de legibus c. 15. à n. 7. ut optime soluit & explicat Ponc in com. ad dist. 37. in 3. à n. 197.

Tertiò notandum est: Omne præceptum sive affirmativũ sive negativũ sit, involuere duo pręcepta, quorum unum sit affirmativum alterum negativum. Quod duobus modis potest intelligi: *Primò* quod affirmativum involuat negativum solum determinãs ad tollenda impedimẽta obviãtia observationi pręcepti affirmativi, & negativũ involuat affirmativum solum determinãs ad ponẽda media necessaria ad observationẽ negativi. *Secundò* quod negativum involuat aliud affirmativum quod nõ sit simpliciter necessarium ad observationẽ eius: Exemplum primi modi sit affirmativum præceptũ de diligẽdo Deo & observandis parentibus, quod involuit primo & directe quod per ipsũ expresse insinuatur, & præterea nũquã ponẽdi aut volendi quod impediat observationẽ præcepti istius affirmativi; & negativum præceptum nõ colendi falsos Deos involuit primo & directe quod per ipsum insinuatur, & præterea velle & applicare omnia media necessaria ad observationẽ præcepti negativi. Exemplũ secundi modi sit primum præceptum negativũ nõ colẽdi Deos falsos, quod & potest involuere affirmativum seu positivũ colendi aliquãdo Deum verum; & similiter secundũ præceptum negativum non assumẽdi nomẽ Dei in vanũ, sine sufficienti causa, & multo minus nõ assumendi illud falso quod & potest involuere affirmativum assumendi nomẽ domini in testimonium veritatis tempore opportuno. His posterioribus præceptis affirmativis contra ponit Scotus, quando dicit: duo priora præcepta si sumantur tantum *negative*.

Non potest Deus dispensare in duobus primis præceptis decalegi.

4 SIt prima Conclusio: *In duobus primis præceptis decalogi intellectis negative: prout scilicet prohibẽt irreverentiam exhibendam Deo aut per cultum Deorum falsorum, aut per assumptionem nominis eius in vanum, non potest Deus dispensare adhuc de potentia absoluta*: Hanc conclusionem tenet Scotus 3. dist. 37 dicens, hæc duo præcepta esse strictissime de iure naturæ: & est communis apud omnes. Probatur ratione Doctoris: Ex terminis notum est, Deo nulla ratione posse absque

absque culpa mortali irrogari injuriã aut irreverentiam, non minus quam patet ex terminis, nulla ratione posse fieri, ut totum non sit minus suâ parte; quod & Confirmatur *primò*: quia notum est ex terminis, malum morale: non esse faciendũ, seu non posse fieri licite quod cognoscitur esse malum morale: quia sequeretur contradictio, nimirum quod non posset licite fieri & quod posset licite fieri; sed nullum malum morale potest esse maius, quàm inferre irreverentiam Deo summo bono, ergo non potest ipsi licite ulla ratione irrogari irreverentia

Quod si Diceres: posse Deũ in hoc dispensare: sicut posset etiam aliquis Princeps dare licentiam alicui exhibendi sibi irreverentiam. Respondeo negando assumpum: quia non posset Princeps dare talem licentiam, nisi saltem quatenus tolleret rationẽ fundamẽtalem ex parte sua aut subditi, unde oriretur illa obligatio exhibendi sibi reverentiam: ut verbi gratia si abdicaret se Principatu; aut si dimitteret subditum à sua jurisdictione; Deus autem nec potest abdicare suam auctoritatẽ supra homines, nec eos absolvere à servitute, quam ipsi debent essentialiter ex natura sua propter dependentiã essentialem quam habent ad Deum. quod Confirmatur amplius. Quia non posset hoc facere nisi mediante actu aliquo voluntatis, per quem fieret, ut irrogatio irreverentię, alias illicita, esset licita; sed id nõ potest facere mediante tali actu, ergo. Probatur minor: quia non est magis notum ex terminis aut ullis principiis, quod possit licite fieri quod Deus juberet, aut quod nõ possit licite fieri quod Deus prohiberet, quã est notum, quòd Deo in nullo casua sit irroganda irreverẽtia, ergo sicut nullo suo actu posset facere, ut quod iuberet fieri, non fieret, aut quod prohiberet, fieret licite pro eodẽ instanti, pro quo id juberet aut prohiberet, ita non potest facere ullo suo actu, ut circũstantia sibi ulla ratione licite exhibeatur. Et Confirmatur *secundò*: quia notũ est ex terminis, esse semper obediendũ Deo, nec Deum posse facere, quin sit obediendũ; sed id non est magis notũ, quã quòd non sit sibi exhibenda irreverẽtia ulla; & præsertim quandoquidem fortasis ideo ipsamet inobedientia est mala, quia est irreverentia quædam aut quia involuit irreverentiam, ergo Deus nequit facere illo suo actu, ut sibi exhibeatur irreverentia licite.

De tertio præcepto sanctificãdi Sabbatũ.

5 Circa tertium præceptum: *Memento, ut diem Sabbati sanctifices.* Advertendum est, duo vel potius tria in hoc præcepto contineri. *Primũ* est, Aliquem cultum exhibendũ esse Deo aliquo tempore, & quoad hoc est affirmativum, nec obligat pro semper. *Secundum*: exhibendum cultum Deo determinatis temporibus, nempe in Sabbatis & quoad hoc etiam est affirmativum. *Tertium* est: Abstinendum ab operibus servilibus illis diebus, & quoad hoc est negativum: quia prohibentur in illis opera servilia semper & pro semper: quantum ad duo ultima non est hoc præceptũ de jure naturæ strictissimo: quod patet: quoad primum quia de facto Ecclesia transtulit illam obligationem à die Sabbati ad diem Dominicã: quod certe non feciſſet, si fuisset stricte de jure naturæ. Quoad secundum etiam patet: quia eatenus abstinere ab operibus servilibus est præceptũ, quatenus aut illa abstinẽtia esset cultus, quo coli deberet Deus illis diebus, aut quatenus esset medium ad exhibendum illi cultũ debitum, ergo si non sit præceptum strictissimi juris naturæ de exhibendo ipsi cultu diebus Sabbati, aut Dominica potius quã aliis diebus, non erit præceptum talis juris abstinere ab operibus servilibus illis diebus, potius quàm aliis.

6 Sed circa *primum* quod includit hoc præceptum: scilicet de exhibendo Deo cultum aliquo tempore, non tamẽ die Sabbati aut Dominica potius quàm aliis diebus, oportet prænotare: quod si exhibere cultum Deo, esset quandoque ob aliquas circumstantias necessarium ad non irrogandam ipsi injuriam, ita ut si non exhiberetur ipsi cultus positive, inferretur ipsi injuria positiva, tunc sine dubio exhibere cultum positive, esset de jure naturæ strictissimo, sicut & non exhibere irreverentiã; sed difficultas non est in tali casu seu sub tali intelligentia; sed solum quando non esset exhibitio cultus necessaria ex præcepto ullo alio, quàm ex præcepto hoc affirmativo directe in ipsammet tendente. Circa cujus resolutionem Scot. mansit dubius, nec alterutrum omnino resoluit, sed pro utrâque parte apponit rationes, quas in gratiã subtilitatis nostri Doctoris expendemus, & in quam partem

propensius inclinet, conjecturabimus.

Pro parte affirmativa: scilicet esse de jure naturæ strictissimo colere Deum per actum dilectionis aliquo tempore, apponit hanc rationem: quia sequeretur, hominem posse semper licite vivere absq; motu ullo bono, hoc est absque aliquo actu bono tendente in ultimum finẽ; sed hoc videtur improbabile: quia sic posset vivere absq; eo quod haberet ullum bonũ *velle* circa ea quæ sunt ad ultimum finẽ, & consequenter absque ullo prorsus bono *velle*: cum nullũ assignari possit bonum *velle* nisi quod sit circa ultimũ finem, aut circa ea quæ sũt ad finem. Quod autem posset vivere absq; ullo bono *velle* circa ea quæ sunt ad finem, patet, quia non determinatur ad volendũ ea quæ sunt ad finem, nisi quatenus determinatur ad volendũ ipsum finem, ut patet. Hæc ratio non difficile posset solvi: nam qui non putaret absurdũ, posse, Deo volẽte, fieri, ut quis non haberet bonum *velle* circa finem, non existimaret absurdũ, quòd nõ haberet bonũ *velle* circa ea quæ sunt ad finem, nec consequenter ullũ bonum *velle*. Et præterea non sequeretur, quod qui non haberet bonum *velle* circa finem, non haberet bonum *velle* circa ea quæ sunt ad finem, aut ullum bonum *velle*: nam quamvis inde sequeretur, quod non haberet bonum *velle* circa ea quæ sunt finis, ut sunt ad finem, non sequeretur, quin haberet bonum *velle* circa illa sub aliis rationibus, atque adeo non sequeretur, quin haberet plurima alia bona *velle*.

Ratio, quam apponit Scotus pro parte negativa talis est: quia non est præceptum de jure naturæ strictissimo: ut hodie v. g. homo diligat Deum positive, ergo nec cras, aut ullo alio tẽpore: quia non est potior ratio cur alio aliquo tempore determinato obligaretur, quã hodie. Et ne dicatur, quòd hinc quidẽ sequatur, quòd non obligetur quis ad diligendum aut colendum Deum pro ullo tempore determinato; sed tamen quòd non sequatur, quin obligetur pro aliquo tempore indeterminatè. Addit Scot. optime: quod non possit aliquis teneri ad aliquem actũ pro aliquo tempore indeterminate, quin teneatur pro aliquo tempore determinato, quod possit determinari & signari aliquando ob aliquas circumstantias particulares & opportunitates occurrentes aut cõcurrentes aliquando. Hęc ratio videtur peccare fallaciâ figuræ dictionis (quod & insinuat ibi Scot.) sicut si diceretur: Hic cibus non est determinate necessarius ad sustentandam vitam, nec ille aut ille aut ullus alius determinatus, ergo nullus cibus est necessarius ad sustentandam vitam, & sic potest sustentari vita naturaliter sine cibo, non valet, sicut nec in infinitis aliis similibus exemplis, ergo licet iste actus cultus, & dilectionis Dei non sit necessarius de jure naturæ pro aliquo tempore determinato, non sequitur, quin sit necessarius indeterminate & absolute.

7 Sed si rationem, ut apponitur à Scoto, attentius consideremus, non ob hoc evacuatur vis & efficacia ejus: nam licet non sequatur simpliciter, aliquid non esse necessarium, ex eo quod nullum contentum sub ipso sit necessariũ determinate; tamen quotiescumq; aliquid dicitur necessarium simpliciter, debet necessario aliquid contentũ sub illo esse necessarium determinate vel *simpliciter* vel *secundum quid*: hoc est ex hypothesi alicujus circumstantiæ possibilis, v. gr. si dicatur aliquis cibus esse necessarius ad sustentandam vitam aliquo tempore, tunc debet esse aliquis cibus determinatus esse necessarius vel *simpliciter* vel *ex hypothesi aliqua*, nẽpe in casu quo non esset alius cibus proxime possibilis pro eo tempore, quo cibus diceretur necessarius, & tunc etiam deberet aliquis actus dilectionis seu cultus Dei determinatus esse necessarius pro hodierno die determinato, si hodie alius actus non esset proxime possibilis, & si antea nullus actus bonus fuit habitus, nec postea vivetur ad habendum illum. Et hoc est, quod voluit Scotus, dum dixit: Ad nullum actum tenetur pro aliquo tempore indeterminate, ad quem non tenetur pro aliquo tempore signato *aliquibus opportunitatibus occurrentibus*. Propterea etiam non dixit absolute & simpliciter committi fallaciam *figuræ dictionis* in prædicta ratione; sed talem committi ex hypothesi, quod ostenderetur, debere hominem necessario Deum diligere pro aliquo tempore, nempe determinato aut *simpliciter* aut *secundũ quid*: hoc est ex hypothesi aliqua possibili.

Ratio autem, cur si aliquis actus dilectionis & cultus Dei esset necessario ex obligatione habendus aliquo tempore, vita durante, deberet ille actus esse necessarius determinato tempore: verbi gratia die Dominica, aut absolute aut ex hyphothesi quod non fuerit

rit talis actus habitus ante,& quòd postea non esset quis victurus,ut eum haberet,Ratio hujus, (inquam) est, quia alias esset necessario habendus & non esset necessario habendus, esset enim ex hypothesi, nõ esset autẽ, quia si illo die non deberet haberi determinate, in tali casu posset quis nunquã habere talem actum absque peccato : nam non peccavit ante, ut suppono, omittendo illum actum; nec postea peccabit, supponendo etiam quod non sit victurus postea, ergo si non peccaret illo die determinate, nunquam peccaret propter omissionem illam, & sic non esset ex obligatione necessarius ille actus pro ullo tempore,etiam indeterminate,ut patet. Ex quo clare constat:quod si non possit ostendi aliquod tempus determinatum,in quo necessario esset obligatio diligendi Deum ipsumque colẽdi,aut absolute aut ex hypothesi, non debeat dici quòd sit juris naturalis stricti diligere aut colere Deum positive;sed non potest ostendi tale tempus,ergo absolute & simpliciter non est juris naturæ strictissimi habere ullum motum dilectionis aut cultus positivi circa Deum.

Probatur Subsumptum : quia si aliquo tempore curreret illa obligatio determinate, maxime in hora mortis, ex suppositione quod ante quis non dilexit Deum, & quòd postea sciat, se non victurum, ut diligat, ut videtur evidens; sed tunc non occurrit ista obligatio taliter, quin possit Deus dispensare ut non diligat,ergo nunquam potest sic occurrere illa obligatio,quin Deus possit dispensare. Probatur minor : quia si esset aliqua ratio ob quam tunc obligaret,maxime quia esset medium necessarium ad consequutionem ultimi finis: nulla enim alia ratio assignari potest;sed nõ est sic necessarium, nisi ex ordinatione divina,quam posset sine dubio non habere:Nam quemadmodum de facto perducit parvulos ad ultimum finem absque ullo amore aut cultu positivo ipsi exhibito, ita posset de potentia absoluta perducere adultos ad ultimum finem absque ullo amore aut cultu suo. Et Confirmatur : quia illud medium amoris & cultus positivi, quod de facto requiritur ad consequutionem ultimi finis, est fides supernaturalis, aut aliquid dependens ab illa, sine qua propterea impossibile est placere Deo; sed evidens videtur, quòd Deus de potentia absoluta possit perducere advisionem Beatificam adultos absque illa fide aut ullo alio dono supernaturali ab ipsa dependente, ergo potest perducere ad finem absque mediis de facto requisitis adultos capaces rationis, de quibus agimus; sed nulla alia media potius necessario requiruntur, quàm ea quæ de facto ordinata sunt : si enim magis necessario requirerentur, cur Deus non ordinaret & requireret illa?ergo potest adultos perducere ad finem absque ullo medio cultus aut amoris positivi.

Confirmatur ulterius : ex eo quod non apparet ex terminis quod sit tam malum non diligere Deũ, quin Deus posset dare licentiam non diligendi se unquam; nec possunt ostendi ulla principia, ex quibus colligatur, quod sit tam malũ, atque adeo diligere Deũ & exhibere illi talem cultum,non erit strictissime de jure naturę. Quod & explicatur amplius:quia potest quis licite absque violatione legis naturæ vivere longo tempore aut saltem septem diebus absque amore Dei aut cultu positivo secundũ recentiores & Thomistas communiter,qui putant,durum esse obligare homines ad diligendum Deum diebus dominicis, ut obligare videtur Scotus;sed hoc supposito, non videtur ulla ratio,quin si quis esset victurus capax rationis per septem solummodo dies, Deus posset cum ipso dispensare,ut non diligeret:nam quòd ipse sit vel nõ sit amplius victurus,non videtur conditio necessitans Deum,ad non dandam ipsi licentiã illam, quam aliàs posset dare, ergo non est obligatio juris naturæ strictissimi diligere aut colere Deum positive sic, quin Deus licentiã concedere possit non diligendi aut non colendi se;sicut enim homo potest licite cedere juri suo in bonis suis;à fortiori, Deus qui multo minus indiget nostris bonis operibus, poterit jure suo in ea cedere.

8 Ex his deducitur:quod, licet Deus nunquã de facto dispẽsaverit,potuisset tamen dispensare de potentia absoluta in tribus præceptis primis decalogi *permissive*,in quantũ quę sũt negativa involvunt alia affirmativa, quæ non sunt medium simpliciter necessarium ad observationem eorum, ut negativa sunt : juxta divisionem appositam supra num.3. Idest potest Deus de potentia absoluta dispensare in cultu

poſitivo interno & externo exhibendo ſibi à creatura, indicto per hæc tria præcepta, immo & in cultu exhibendo per ſecundum præceptum: ſcilicet aſſumendi nomen eius in teſtimonium veritatis tempore opportuno, poteſt & *contradictorie* diſpenſare: quod ut clare intelligatur, Nota quod tunc quis dicetur *permiſſive* diſpenſare, ſi concedat, ne aliquis legi latæ obediat, tunc vero *contradictorie*, ſi contradictorium jubeat: verbi gratia: Eccleſia præcipit audire miſſam die Dominica, & ſæpe benigne cum valetudinario aut ſeniore permiſſive diſpenſat, nempe ut poſſit Miſſam audire aut non audire: non enim præcipit, ne audiat; At interdictos ab officiis divinis arcet, & cum eis videtur contradictorie diſpenſare, cõtradictorium præcipiendo: ſic dicimus, poſſe Deum diſpenſare *permiſſive* in cultu interno & externo poſitivo exhibẽdo ſibi à creatura indicto per hæc tria præcepta: quia poteſt concedere licentiam de potentia abſoluta, ut homo exhibeat vel non exhibeat ſibi talem cultum; Item & in ſecundo præcepto poſſet diſpenſare etiã *contradictorie*, non quidẽ præcipiendo perjuria, ſed vera juramenta interdicendo; quod patet: tum ex eo quod vera juramenta etiam hodie, quantum poſſumus, prudenter vitamus; tum etiam quia Iacobus Apoſtolus abſtinere ab omni juramento, conſulit cap. 5. *Ante omnia autem Fratres mei, nolite jurare neque per Cœlum neque per terram, neque aliud quodcumque juramentum. Sit autem ſermo veſter: Eſt eſt, Non non, ut non ſub iudicio decidatis*, ubi ex ultimis verbis colligitur, Sanctum Apoſtolum de juramento veraci & utili agere; tunc ſic: omnia quæ Deus conſulit, potuit præcipere; ſed conſulit abſtinentiam à juramento judiciali vero & utili, ergo poſſet & illam indicere ſeu præcipere: Et hæc dicta ſufficiant quantum ad præcepta primæ tabulæ, de quorum diſpenſatione, inquantum negativa ſunt, nulla fuit controverſia, niſi forte cum Okamo & aliis aſſerentibus, Deũ potuiſſe nõ prohibere odium ſui, blaſphemiam & perjurium, in quo caſu diſpenſabilia utique manerent; de ipſis vero in quantum cultum poſitivum indicunt, & quid circa hoc ſenſerit Scotus, ſatis diximus, & accurate pro captu noſtro mentem Doctoris explicavimus. Jam ad præcepta ſecundæ tabulæ de quorum diſpenſatione celebris eſt controverſia nobis cum Thomiſtis, procedamus.

De præceptis ſecundæ Tabulæ.

9 SEcunda concluſio: *In omnibus ſecundæ tabulæ præceptis poteſt Deus proprie diſpenſare.* Dixi *proprie diſpenſare*: quia de hoc præciſe videtur eſſe controverſia: Concluſionem tenet Scotus ſupra cum omnibus ſuis contra Thomiſtas communiter 12. q. 100. art. 8. Vaſquez Suarez, Salas, Arriagam tom. 5. d. 8. ſect. 3. & alios. In cujus concluſionis probatione, ut clarius procedamus, Advertendum eſt, intentum noſtrum & Scoti eſſe: quod actiones prohibitæ per præcepta ſecundæ tabulæ ſint talis naturæ, ut ijſdẽ circumſtantiis, in quibus non poſſent actiones ijs prohibitæ fieri abſque malitia morali, Deus aliqua ſua voluntate poſſit facere, ut abſque morali malitia cõmittantur: quod ut ſic abſolute dictũ non poſſunt negare auctores oppoſitæ: nam fateri tenentur; occiſionẽ Iſaac, quam intenderet Abraham, futuram malam moraliter in illis circumſtãtiis, in quibus fiebat, niſi accederet voluntas divina, nec quin ex ſola voluntate divina proceſſerit, quod in illis circũſtantiis illa occaſio eſſet licita: Unde quandoquidem conveniant nobiſcũ in re, ſolum videtur eſſe controverſia de nomine. An ſcilicet illa volitio divina ſit vocanda diſpenſatio proprie, nec ne? Dicunt enim, præcepiſſe quidem Deum illam occiſionem, & eam fuiſſe propterea licitam Abrahæ, ac conſequenter poſſe ipſum præcipere multa alia contra præcepta Decalogi; ſed tamen tunc eum non diſpenſare proprie dictâ diſpenſatione, de qua eſt cõtroverſia, ſed impropria tantum: quia quando præciperet aut licentiam daret, mutaret materiam actus, reducendo ipſum ad ſtatum talem, ut amplius quamdiu talis maneret, non eſſet prohibitus lege naturæ: ſicut licet de lege naturæ prohibeatur ablatio rei alienæ, ſi tamen Deus faceret aliquem dominum iſtius rei, ut bene poſſet, cũ ſit Dominus ſupremus omniũ rerum, tunc ille licite poſſet accipere illam nec ablatio eſſet vetita lege naturæ, quia tunc res non eſſet aliena ſed propria: ſic dicunt in occiſione Iſaac præceptâ Abrahæ, Deus ut ſupremus

Dominus

Dominus vitæ hominis, dedit ipſi Dominium in vitam filij &c.

Sed ex hac doctrina in primis habetur, quod Deus actu ſuo aliquo poſſit efficere, ut licite quis cõtraveniat præceptis Decalogi, in caſu, quo alias non poſſit contraveniri ipſis, ſive hoc faciat diſpenſando proprie, ſive non; Et hoc eſt quod ad rem ipſam ſpectat & intendimus, quodque cõducit ad oſtendendum, non omnia quæ præcipiuntur jure naturę & in Decalogo habere eamdem convenientiam aut diſconvenientiam ex natura ſua: nam cum poſſit Deus facere actu ſuo, ut præceptis ſecundæ tabulæ contraveniri poſſit; certum eſt, non habere diſconvenientiam actiones illis prohibitas, qualem habent prohibitæ præceptis primæ tabulæ; quod autem hoc fiat actu, qui ſit proprie diſpenſatio, jam probo.

10 In primis auctoritate D. Bernardi lib. de præcepto & diſpenſatione c. 8. *Neceſſarium deinde quod inviolabile nominavi, illud intelligo, quod non ab homine traditum, ſed divinitus promulgatum, niſi à Deo qui tradidit, mutari omnino non patitur: ut exempli cauſa: Non occides, Non mœchaberis, Non furtum facies & reliqua illius tabulæ legis ſcita, quæ etſi nullam prorſus humanam diſpenſationem admittunt, nec cuiquam hominum ex his aliquid aliquo modo ſolvere aut licet aut licebit; Deus tamen horum, quod voluit, & quando voluit, ſoluit, ſive cum ab Hebræis exodi 3. Ægiptios ſpoliari, ſive quando Prophetam cum muliere fornicaria Oſeæ 1. miſceri præcepit, quorum utique alterum, quid niſi grave furti facinus, alterum quid niſi flagitij turpitudo reputaretur, ſi non excuſaſſet utrũque factum auctoritas imperantis?* Ad hanc auctoritatem Bernardi Reſpondent *primo*. S. Doctorem non dixiſſe Deum diſpenſare ſed ſolvere præcepta: quod verum eſt de materia præceptorum, non de ipſis præceptis. Sed hæc reſponſio ſine dubio vana eſt & inepta: Non enim dicitur ſolvi materia præcepti, ſed præceptum ipſum: nam legibus & præceptis ligamur, non materiâ præceptorum: *Secundo* Reſpondent: Bernardum debere explicari de mutatione materiæ præceptorum, non vero de diſpenſatione ipſorum; quæ quidem mutatio materiæ non eſt vera & propria diſpenſatio. Sed contra quia Bernardus talem diſpenſationem aſſerit in præceptis ſecundæ tabulę, reſpectu Dei, qualem negat poſſe fieri ab homine; ſed ſi de diſpenſatione materiali loqueretur, illam non negaret homini, ergo loquitur de diſpenſatione formali probatur minor: quia homo poteſt in quinto decalogi præcepto verbi gratia mutare materiam: ſi crimen capitale committat: poterit enim jam licite occidi, qui antea non poterat, In ſexto ſi uxorem ducat. In ſeptimo ſi creditor debitori bona ſibi debita cõdonet &c.

Reſpondent ulterius (& unum pro omnibus propono Suarium doctiſſimũ Ieſuitarum lib. 2. de legibus c. 15. n. 24.) [ex dictis colligitur (inquit) quo ſenſu dixerit Bernardus lib. de præcept. & diſpenſat. ea quæ pertinent ad præcepta ſecundæ tabulæ mutari poſſe auctoritate Dei præcipientis: loquitur enim non de præceptis ipſis, ut ſic dicam, ſed de actionibus circa quas illa præcepta verſantur, de quibus ait, cum per ſe nunquam liceant, authoritate Dei præcipientis poſſe licere;] quod, (addit) non eſt diſpenſare in præcepto, ſed mutare materiam eius, [ſed quia hæc mutatio (proſequitur) quando fit ex peculiari dominio & poteſtate Dei, eſt, ut ita dicã, extra curſũ naturę & prętęr leges ordinarię providẽtiæ ideo interdũ diſpẽſatio appellatur, nõ quidem proprij præcepti naturalis (neque hoc dixit Bernardus, ſi attente legatur) ſed ordinarij curſus & legis providentiæ quæ à divina voluntate pendet:] ſed contra, & ut ab hoc ultimo incipiam: fallitur Suarius in lectione textus Bernardi: quia nullibi conceſſit Deo authoritatem mutandi materialẽ rerum ordinem, ſed diſpenſandi in præcepto formali: hujus enim ſæpe meminit, illius nec mentionem facit; Ad quid ergo iſta voluntaria interpretatio? deinde ſi ſolum materialiter diſpenſat Deus in tabula ſecunda, male negat Bernardus, Deũ poſſe diſpenſare in prima, hominem in ſecunda: loquitur enim peculiari modo de ſecunda tabula, illamque à prima diſtinguit, aſſerendo, Deum in ſecunda diſpenſare poſſe, non vero in prima.

11 Reſpondet ibidem: Adhuc manere differentiam: [nam præcepta primæ tabulæ talia ſunt, ut non ſolum ipſa formaliter diſpenſari non poſſint, verum etiam neque in actionibus quas prohibent, poſſit talis mutatio fieri, ut liceant vel honeſtæ ſint, ac ſubinde

ut neque etiam materialiter sumptæ honestari possint authoritate Dei præcipientis: odium enim Dei nullo modo potest cohonestari, nec adoratio Idoli, nec cultus alterius Dei præter Deum verum, quia ab his actionibus secundum se sumptis inseparabilis est deformitas, si liberè fiant: quod non ita semper est in actionibus pertinentibus ad præcepta secundæ tabulæ. Quod non universaliter, sed indefinite accipiendum est: aliqua enim præcepta secundæ tabulæ possunt esse immutabilia etiam hoc modo: ut aperte fatetur Bernardus dicto capite [Sed ad hoc ultimum respondeo, Bernardum nusquam talem exceptionem apposuisse inter præcepta secundæ tabulæ: sicut legenti textum constabit; sicut neque etiam Scotus, sed de omnibus secundæ tabulæ præceptis universaliter dixit, non esse de jure naturæ stricte, atque adeo Deum posse in omnibus illis dispensare: de quo puncto inferius disputabo cũ Scotistis octavum præceptũ inhibens mendacium excipientibus.

Respondeo ergo negando, materiam præceptorum primæ tabulæ mutari non posse: Posset enim res divinitus denuo fieri, quæ antea esse, jurejurando asseverabatur, & posset Deus vota & juramenta promissoria condonare: cultus Dei in Sabbato, mutatus est à legislatore in Dominicam. Et quamvis verũ sit non posse Deum facere, quod Religiosus licite violet vota, potest tamen facere, ut voto non obstringatur, jure illo suo, quod ex solemni professione acquisivit, cedendo: quæ quidem juris cessio non Deo soli convenit: nam & homines hujusmodi juribus cedimus: quod & in Deo & in nobis est sine dubio materiam juris promissorij mutare: promiseras mihi te daturum hodie mille aureos, promissionem juramento firmasti, & dictis stare teneris. Non possum ego facere, ut licite perjurus sis, possum tamen nolle illos aureos recipere sed tibi condonare, & in hoc materiam juramenti mutare: illos enim nec recusanti promisisti, nec solvere invito teneris.

12 Sed quia odium Dei & Idololatriam urget P. Suarez, probo etiam in his præceptis materiam divinitus mutari posse cujus sit exemplum: Humanitatem subsistentem in Christo Domino sumptam in concreto, latriæ cultu suspicimus, in Juda damnato, odio habemus; si Petrus illam odio haberet, hanc adoraret, irreverens & idololatra esset; sed Verbum posse assumere humanitatem Iudæ ex principiis & doctrina P. Suarez sequitur: nam expresse admittit, posse verbum cujuscumq; hominis humanitatem, immo cujuscumque substantiæ naturam assumere: disp. enim 14. sect. 2. in 3. p. dicit *primo*, potuisse Deum assumere, sibique hypostatice unire naturam Angelicam; addit *secundo*: non implicare contradictionem, naturam irrationalem vel insensibilem uniri Deo hypostatice; & disp. 33. sect. 3. non esse impossibile, Deum assumere naturam, quæ toto priori tempore fuerit in alio supposito subjecta peccato, quia in ipso assumptionis instanti potest sic illam mundare, ut nihil omnino culpæ relinquatur. Hinc jam sic argumentor. Si Deus lapides, vitulos aureos & Dracones, (quæ fuerunt communia Idola Ethnicorum) in personæ unitatem assumeret; si & Iudæ humanitatem, quæ peccato infecta fuit, sibi personaliter uniret; procul dubio lapides, aurum, bruta, & ipsammet Iudæ humanitatem in concreto sumptam, qui hodie irreligiose & idololatrice illa colunt, jure religionis adorare & colere deberent. Posset etiam Deus humanitatem, quam nunc habet, dimittere, eaque sic dimissa posset in humano supposito subsistens peccare & condemnari, & si hoc contingeret, qui illam nunc venerantur, odio haberent. Igitur insufficientia sunt omnia illa quæ à Suarez adducuntur: nam si præcepta primæ tabulæ materialiter mutabilia sunt, in hoc non differunt à præceptis secundæ tabulæ; sed quia D. Bernard. dispensationem, quam in his admittit, illis negat, dicendum est, non de materiali, sed de formali dispensatione agere S. Doctorem.

Iam ad probationes conclusionis ex rationibus Scoti deductas procedamus: Ad quarum intelligentiam, notandum est, *dispensare* proprie, non esse facere, quod stante præcepto, liceat facere contra ipsum: est enim implicatio, quod præceptum maneat de aliquo actu prohibens ipsum fieri, & quòd liceat ipsum facere; sed dispensare est revocare præceptum, vel declarare, qualiter debeat intelligi: unde dispensatio posset dici duplex: puta juris revocatio & juris declaratio: Nostra autem disputatio est de juris revocatione. Cujus

sit

ſit exemplum : Deus mutavit omnino legem veterem quoad ceremonialia, quando dedit, non quidem faciendo, quòd manente præcepto de ceremonialibus, illa non eſſent ſervanda, ſed faciente, quòd actu illo manente eodem, non teneretur quis ad illum, ſicut prius; & ſic diſpenſavit, & omnino revocavit illam legem quoad ceremonialia : ſimili modo diſpenſat quicumque legiſlator, quando revocat præceptum juris poſitivi ab eo facti, nõ quidem facit, quod manẽte præcepto ille actus fiat licitus, ſed quod manente eodem actu, ablata prohibitione, quæ ipſum illicitum reddebat, ſit licitus. In hoc ſenſu procedit noſtra diſputatio : nimirum An poſſit Deus in præceptis ſecundæ tabulæ diſpenſare ſic, quod variatâ ab eis circumſtantiâ prohibiti & non prohibiti, permanentibus omnibus aliis, poſſint illi actus, qui erant prohibiti, licite fieri : *diſpenſare enim* (inquit Scotus) *non eſt facere, quod ſtante præcepto liceat facere contra præceptum, ſed diſpenſare eſt revocare præceptum.*

13 Probatur ratione concluſio, ut Deus proprie diſpenſet in præcepto verbi gratia non occidendi innocentem, ſufficit ut actu ſuo efficiat quod occiſio illa affecta omnibus circumſtantiis intrinſecis & extrinſecis, præter circumſtantiam actus iſtius divini, à quibus haberet eſſe prohibita & mala, non ſit prohibita nec mala; ſed poteſt Deus id facere, & de facto fecit in præcepto occidendi Iſaac, ergo de facto proprie diſpenſavit : Probatur minor: ſi conſiderantur omnes circumſtantiæ talis occiſionis, præter circumſtantiam illam præcepti divini, nulla prorſus reperietur, ob quam eſſet licita, & omnes reperiuntur, ob quas aliæ occiſiones quæcumque ſunt illicitæ, ergo quando quidem Deus fecerit actu præceptivo ſuo, ut illa occiſio, non obſtantibus illis circumſtantiis, eſſet licita, fecit actu ſuo de facto, ut occiſio affecta circumſtantiis, quibus redditur illicita & prohibita, non ſit illicita ac prohibita, & conſequenter proprie diſpenſavit, atque adeo poteſt diſpenſare. Quod declaratur & Cõfirmatur exemplo Principis diſpenſantis in ſua lege poſitiva : verbi gratia Pontifex ideo poteſt diſpenſare in comeſtione carnis die veneris, quia poteſt actu ſuo efficere, ut comeſtio illa eſſet licita in omnibus illis circumſtantiis, in quibus aliàs eſſet illicita, præter circumſtantiam iſtius actus, quo id efficeret, ergo ſi Deus poteſt actu ſuo facere, ut occiſio aliqua affecta ijs circumſtantiis, in quibus eſſet prohibita per decalogum, non ſit illicita, omnino poteſt diſpenſare proprie in illa.

Et Confirmatur: quia comeſtio carnis prohibita in quadrageſima poteſt conſiderari, ut proveniens ab homine ſano, cui non eſt neceſſaria aliquâ particulari ratione iſta comeſtio, & ut ſic eſt prohibita ſine dubio; & poteſt conſiderari ut proveniens ab homine infirmo, cui valde neceſſaria eſt ad mortem vitandam, & ſic non eſt prohibita: nam certum eſt non eſſe prohibitum lege illa poſitiva quod ſumme neceſſarium eſt ad vitam conſervandam; & poteſt denique conſiderari in homine ſano, cui dedit legiſlator licentiam comendi, & ut ſic etiam comeſtio non eſt prohibita : quia alias eſſet prohibita & non eſſet prohita ſimul, quod implicat in caſu propoſito: *ſi priori modo* intelligatur, nullâ alia circumſtantiâ conſideratâ, certum eſt eam eſſe malam, modo libere fiat & deliberate. *Si ſecundo* non minus certum eſt, eam non eſſe malam; ſed quod non ſit mala, non provenit ab aliqua diſpenſatione, quandoquidem non proveniat ab ullo actu libero legiſlatoris. Si denique *Tertio modo* conſideretur, non erit ſine dubio mala; ſed id habebit ex proprijſſima diſpenſatione, quia id habebit ab actu libero legiſlatoris. Tunc ſic argumentor: occiſio illa Iſaac habebat omnes circumſtantias, ob quas occiſio eſt prohibita in decalogo, non minus quàm comeſtio carnis ab homine ſano, cum quo fit diſpenſatio, habet omnes circumſtantias, in quibus prohibetur à legiſlatore, & non habet ullam circumſtantiam independentem ab actu libero Dei præcipientis ipſam, ob quam deberet cenſeri non eſſe prohibita in Decalogo magis, quàm comeſtio illa carnis ab homine ſano haberet, ergo ſicut comeſtio illa habet ſolum non eſſe mala ob diſpenſationem, & ſicut ille actus legiſlatoris, quo fit, ut illa comeſtio nõ ſit mala, eſt proprie diſpenſatio, ita etiam illa occiſio habuit non eſſe mala ſolum ob diſpenſationem, & illa volitio, quâ Deus ipſam præcepit, fuit proprie diſpenſatio, & conſequenter

quòd

quòd Deus de facto proprie dispensavit in præceptis Decalogi.

Quod si diceres: Præceptum non posse habere rationem dispensationis: quia dispensatio non obligat ad actum faciendum, sicut præceptum. Respondeo: verum esse, dispensationem ut dispensationem nec obligare, nec non obligare, sed habere præcise vim auferendi obligationem aut prohibitonem actus, in quo fit dispensatio; sed præceptum habet etiam rationem dispensationis, & præterea addit rationem obligandi ad actum, in quo fit dispensatio, & cujus prohibitio per dispensationem tollitur: Nemo enim inficias ibit, quod si præciperet Papa comedere carnes in quadragesima alicui aliàs obligato ad eas non comedendas, dispensaret proprie cum illo in tali præcepto; & certe quia ratione Deus præcepit Abrahæ occidere filium, poterit etiam non præcipere, sed dare licentiam expressam & formalem ipsum inficiendi: quod per idem est quantum ad principale intentum.

14 Probatur ulterius conclusio ratione Doctoris ibidem n. 4. quæ potest ad hanc formam reduci: Non debemus asserere, voluntatem divinã ita necessitari ad non concedendam licentiam faciendi quamcumque operationem ad extra, nisi aliqua ratio specialis ostẽdi possit ex parte istius operationis, ob quam id repugnet; sed nulla ratio potest assignari ex parte actionum quæ prohibentur in secunda tabula, ob quã repugnaret, voluntatem hic & nunc dare licentiam eas faciendi, ergo non debemus asserere, quòd non possit dare illam licentiam, & consequenter quòd non possit proprie dispensare in præceptis secundæ tabulæ. Confirmat hoc Scotus ibidem n. 5. quia non omnia quæ prohibentur in secunda tabula habent disconvenientiam aliquam objectivam moralem cum naturâ rationali, quatenus ordinatur ad ultimum finem, nec quæ præcipiuntur convenientiam. Unde si Deus daret licentiã illa præcepta transgrediendi, illa transgressio non haberet malitiam formalem: in tali enim casu non posset intellectus formare judicium quo dictaret, illam transgressionem esse disconvenientem moraliter naturæ rationali; ergo &c.

15 Respondet Suarez & alij ex Caietano: quod licet verum sit, voluntatem Dei non necessitari ad aliquid ad extra producendum realiter; tamen non est absurdum, necessitari ex suppositione productionis eius ad aliquos speciales actus habendos circa ipsum, aut saltem, quod directe facit ad rem, quod necessitetur ad prohibendum malum aut præcipiendum bonum: quemadmodum enim ex suppositione quod promisit vitam æternam, nõ potest non conferre ipsam, ita ex suppositione quòd creaverit hominem ratione utentem, non potest non esse legislator ejus, & præcipere ipsi quæ necessaria sunt ad consequutionem finis, ad quem conditus est, & vetare quæ impediunt consequutionem ejus: alias esset insipiens gubernator &c. Sed Contra: quia Scotus non putat absurdum, necessitari divinam voluntatem ex suppositione ad aliquid volendum, si volitio aut nolitio habeat necessariam connexionem cum ista hypothesi, sed putat esse absurdum, & bene, necessitari Deum taliter, quando non possit assignari ratio, ob quamsic necessitetur, qualem nunquam assignat opposita sententia. Ad illud quod additur de Deo sapiente gubernatore dico: ad hoc sufficere, si perducat hominem ad ultimum finem, quod quidem posset facere, etiam si non prohiberet homicidium, & quamvis daret licentiam ejus faciendi: quia si vellet, posset ordinare, ut acquireret homo ultimũ finem sine meritis propriis, & quamvis peccaret etiam, quia posset ipsi condonare peccata, & si hoc fecisset, non esset incipiens gubernator, nec sequeretur ulla imperfectio in ipso, si ita se gereret, ergo non requiritur, quòd prohibeat homicidium, ut perducat hominem ad ultimum finem. Probatur consequentia, quia propterea requireretur ad hoc, ex eo quod deberet perduci ad finem per merita, & removeri per demerita, quando Deus vellet cõdonare ipsi demerita, ergo non requiritur illa prohibitio ad perducendum hominem ad ultimum finem. Immo etsi deberet Deus prudenter agendo perducere hominem per merita & removere per demerita, id posset fieri, quamvis non prohiberet homicidium: quia vel illud, in casu quo non esset ista prohibitio Dei particularis, esset malum & demeritorium vel non: si sic, ergo posset per illud removeri homo à beatitudine tanquam per demeritum; si non,

ergo

ergo poſſet, ea non obſtante, perduci homo ad beatitudinem per merita.

16 Ex dictis ſequitur: Non poſſe Deum ullo modo diſpenſare in duobus primis præceptis Decalogi intellectis negative prout ſcilicet prohibent irreverentiam nempe: *Non habebis Deos alienos, non aſſumes nomen Dei tui in vanum.* In ipſis vero & in tertio etiam, prout cultum Dei poſitivum indicunt, de facto nunquam diſpenſavit, poſſet tamen *permiſſive* diſpenſare: juxta ſuperius dicta numer. 7. & 8. Immo & *contradictorie* etiam poſſet diſpenſare de potentia abſoluta, interdicendo ſcilicet talem cultum, qui in ipſis indicitur circa ipſum; in præceptis denique ſecundæ tabulæ, de facto in pluribus proprie diſpenſavit, ut inferius ex profeſſo probabimus; in omnibus poteſt diſpenſare de potentia abſoluta *permiſſive* revocando præceptum, & *contradictorie* in quarto de honorando parentes: immo in omnibus poteſt diſpenſare *contrarie*, præcipiendo ſcilicet contrarium.

17 Quod ſi dicas: Ex hoc videri ſequi: Poſſe Deum condere hominem omnino exlegem: quod nefas eſt dicere. Reſpondeo: legem & præceptum dupliciter ſumi poſſe: *Primo* pro regula aliqua directiva ad actionem vel finem abſque ullo alio formali decreto vel præcepto, & abſque ulla obligatione ſuperaddita; niſi ſolius rectitudinis debitæ in eſſe actui ex natura ſua intrinſeca vel finis, ad quem regula dirigit, adipiſcendi. *Secundo* pro formali decreto vel mandato ſub obligatione alicujus culpæ vel pœnæ à tranſgrediente incurrendæ: Hoc ſuppoſito, dico *primo* juxta primam acceptionem, non poſſe Deum condere hominem exlegem, & ratio eſt, quia cum homo ex eſſentia ſua ſit rationalis, ſupponit ex natura ſua rationem ſive rationalem potentiam, cui intrinſecum eſt, humanas actiones dirigere, ita ut ſi deficiat, actus rectitudine debita in eſſe careat, & à fine propter quem homo conditus eſt deviet. Ratio igitur in homine ex natura & eſſentia ſua eſt participatio legis æternæ, & pro officio habet actiones, prout humanæ ſunt, & hominem ad finem, ad quem conditus eſt, dirigere. Et hoc modo implicat, hominem rationalem condi, & ſine lege, quæ ſit ratio, creari. Dico *ſecundo*: Poſſe Deum ſua infinita potentia condere hominem abſque adjuncta formali aliqua lege, vel præcepto rationi ſuperaddito, quo tranſgreſſor ad culpam vel ad pœnam obligetur: Et ratio eſt, quia non implicat; & aliàs homo abſque tali præcepto verus eſt homo, rationale animal Dei imaginem & ſimilitudinem referens, & beatitudinis æternæ juxta media ab omni ſciente & omnipotente Deo diſponenda per infinitam ſuam ſapientiam capax. Et legem vel præceptum formale habere non eſt hominis eſſentiæ aut naturæ, & ſi à principio conditæ naturæ ſuperaddita ſint. Itaq; *Si legis nomine rationem intelligamus, non poteſt Deus creare hominem exlegem*; quia non poteſt condere creaturam rationalem ſine ratione, intellectualem ſine intellectu, albam ſine albedine; *Si autem legis nomine præceptum aliquod morale ab homine realiter diſtinctũ intelligamus, poteſt Deus creare hominem exlegem*: Quia talis homo ſuppoſitus duas contradictorias non involvit, & quidquid contradictionem non involvit, poteſt à Deo fieri. Hanc doctrinam didici & collegi ex doctiſſimis Scotiſtis & ex noſtro Poncio in commentar. diſt. 37. in 3. à num. 22. & num. 228.

Itaque dicendum eſt: Deo diſpenſante *permiſſive* in præceptis ſecundæ tabulæ, non *obedire parentibus, occidere, fornicari, furari, mentiri*, fore actus phyſice & immediate oppoſitos proximo, adeoque phyſice & humanitus malos; eſſet item homicidium oppoſitum oppoſitione phyſica & mediata Deo: quia occideretur homo qui erat Dei; & occiſio ad proximum phyſice aut virtualiter pertinentis, eſſet mala etiam humanitus & oppoſita proximo (nempe domino bruti, quod occideretur) oppoſitione phyſica mediata: quia illa immediate eſſet mala beſtiæ, & mediate homini, qui ob ejus mortem damnum patitur. At vero moraliter loquendo omnes iſtæ actiones eſſent indifferentes, nempe tales, quæ poſſent ſine peccato mortali aut committi aut omitti, Deo ſcilicet diſpenſante *permiſſive*. Sed diſpenſante *contradictorie*, hoc eſt contradictorium præcipiente, eædem actiones phyſice & humanitus malę manerent: utpote contra proximum, & tamen eſſent bonę moraliter & meritoriæ. Iuſſit Deus Abrahamo immo-

lare ſuum filium, ideoque in quinto decalogi præcepto cõtradictorie diſpẽſavit. Si ante Divinam diſpenſationem Abrahamus ſuum filium occidiſſet, in hominẽ & Deum peccaſſet: illa enim actio à reſpectu filij eſſet phyſice mala; & mala moraliter reſpectu interdicentis Dei. Poſito tamẽ Dei præcepto, ſi adhuc eum occidiſſet, elicuiſſet actionem malam phyſice ut antea, bonam tamen moraliter & heroïce meritoriã propter correſpondentiam cum lege ſeu præcepto. Tunc etiam Abrahamus ſi dilecto filio ignoviſſet, & Divinum præceptũ temeraſſet, proculdubio elicuiſſet actum voluntatis poſitivum bonum phyſice reſpectu Iſaaci, cuius bonum corporeum proſpiceret, malum tamen moraliter reſpectu Dei, cuius præceptum temeraret.

Si excipi debeat octavum præceptum à diſpenſatione quã aſſeruit Scotus circa præcepta ſecundæ tabulæ?

18 SEd quia circa diſpenſationem in octavo præcepto eſt ſpecialis difficultas: Vtrum ſcilicet Poſſit Deus in ipſo diſpenſare? Et videtur eſſe ſentẽtia communis, mendacium eſſe ita intrinſece malum, quod nullo bono fine poteſt honeſtari, atque adeo nec Deũ adhuc de potentia abſoluta poſſe in illo diſpenſare, libuit quid circa hoc certo ex mẽte Scoti dici poſſit, inſinuare. Vbi opere pretium adnotandum duxi: Aliud & longe diverſum eſſe: utrum aliquis etiam ob honeſtiſſimum finem poſſit licite mentiri? Aliud vero An Deus poſſit cum homine in hoc præcepto diſpẽſare & tunc ex diſpẽſatione liceret ipſi mentiri? *Primum* omnes Catholici firmiter negant, cuius exacta & firma probatio habetur in appendice primo ad libros de Iuſtitia & iure Leonard. Leſſij addito à Doctiſſimo Theophilo Raynaudo; ſed *ſecundum* de diſpenſatione Dei in hoc præcepto, ex qua qui mentiretur, licite mentiretur, non eſt adeo compertum, nec circa mentem Scoti quid certo dici poſſit: huc uſque examinatum ſatis reperio, ego autem exiſtimo, Scotum mentem ſuam non obſcure declaraſſe 3. diſt. 38. ubi inquirit: Vtrum omne mendacium ſit peccatum? & refutando ut inſufficientes rationes aliorum ad probandam partem affirmativam, ſic argumentatur contra rationẽ D. Thomæ: *Quia non eſt magis indebita materia loquutionis, quàm ſit illicita materia occiſionis: mors hominis innocentis & utilis Reipublicæ; ſed ſtantibus iſtis conditionibus ex parte materiæ ſcilicet hominis, &c. poteſt fieri licitum occidere talẽ hominẽ: puta ſi Deus præciperet occidere, ſicut præcepit Abrahæ de Iſaac, igitur à ſimili vel à maiori poteſt fieri licitum proferre orationem creditam eſſe falſam, ſi præceptum revocetur, quod videtur eſſe de non decipiendo, ſicut ſi revocetur præceptũ de non occidendo: quia non magis ligat hoc præceptum de non decipiendo, quàm illud de non occidendo: minus enim malum eſt auferre proximo opinionem veram, vel occaſionaliter generare in eo opinionẽ falſam, quàm auferre ſibi vitam corporalem, imo non eſt quaſi comparatio:* Vbi ultra quod dixerat diſt. 37. antecedẽti ubi diſputat noſtrã principalẽ quæſtionẽ, de diſpẽſatione in præceptis ſecundæ tabulæ, nõ excipiendo aliquod ſed indefinite loquẽdo: *Sed talia nõ ſunt quæcũque præcepta ſecundæ tabulæ:* Hic clare & ſpecialiter de poſſibilitate diſpenſationis in hoc præcepto exprimit ſuam mentem. Vbi Poncius in comm. ibi optime expendit & infirmat omnes rationes in contrarium.

Et poſtea ipſe ingenue fatetur, ſibi nõ occurrere meliorem rationẽ, quàm quod mendaciũ ſit talis naturæ, ut nec Deus ipſe poſſit mentiri immediate, & hoc propter indecentiã moralem, quæ eſt in mendacio, ergo habet intrinſecam & inſeparabilem malitiam moralem; ſed hæc ratio non cõvincit intentum: nã licet repugnet Deo mendaciũ ob ſuam intrinſecam indecentiam, nõ nobis, in quibus non eſt illa magna indecentia, quæ eſſet in Deo; Neque infertur bene, Deus poteſt dare licentiã, ut hoc ego faciam meo nomine, ergo ipſe poteſt facere aliquid ſimile ſuo nomine: Quod & inſinuare videtur idemmet Ponc. in curſu ſuo Theologico diſp. 27. de natura fidei ſupernaturalis, n. 16. ubi cõcluſionẽ apponit his terminis: [Deus nequit mentiri per aliũ: hoc eſt dando illi authoritatem, ut mentiatur nomine Dei, &c.] Poſſet tamen dare licentiam, ut homo ſuo nomine mentiretur: ſicut quando præcepit Abrahæ occidere filium, non præcepit, ut nomine Dei, ſed nomine ſuo occideret: aliàs immolatio filij quomodo eſſet meritoria Abrahæ? Deinde

de quia aliqui actus etiam honeſti repugnant Deo ex aliis capitibus, qui non repugnant homini, & ejuſmodi poſſemus dicere eſſe mendacium. Item cum Deus ſit Dominus ſupremus noſtrorum actuũ poſſitque mihi dare jus ſeu licentiam, ut alterum occidam, poterit dare, ut eum decipiam, quod longe minus damnum illius eſt: maxime cum deceptio poſſit eſſe ſæpe ipſimet decepto valde proficua, imo forte aliquando ad ſalvandum ejus honorem & vitam & animam neceſſaria: ut non incongrue dici poſſet de comminatione facta à Iona in civitatem Ninive, de quo poſtea.

19 Quod ſi dicas: A nobis dictum eſſe ſupra quæſtione 16. à n. 12. Deum non poſſe non prohibere mendacium, ergo nõ poteſt in ipſo diſpenſare: quia quod non poteſt non prohibere, nec poteſt in ipſo diſpenſare. Reſpondeo: *primo*: quoad illam quæſtionem non oportuiſſe diſtinguere mendacium à reliquis peccatis intrinſece malis, ſed potius loqui cum multis; quoad præſentem vero reſpondeo *ſecundo*, ibi ſermonem fuiſſe de mendacio contra Deum, propterea dixi: neceſſitari Deum ad volendum omne quod eſt conforme ſuis ãttributis, & ad nolendum quod eſt diſconveniens ipſis; mendacium vero quod eſt circa vel contra proximum non eſt contra ullum ex attributis Dei: quod videtur mihi Scotus clare inſinuaſſe diſt. 38. citata n. 4. dicens: *Quia ſi mentiri haberet neceſſario malitiam ex hoc quod tranſit ſuper talem materiam, igitur mentiri non prohibetur per præceptum ſecundæ tabulæ: quia in ſecunda tabula non prohibentur niſi mala proximi; iſtud autem per te non eſt malum tantum, quia nocet proximo: quia tunc ut argutum eſt, cum ſit minus malum, quàm occidere hominem, ita eſſet poſſibile, quod non hàberet rationem mali, ſicut illud, imo poſſibilius, igitur eſt contra præceptum primæ tabulæ: quod non videtur probabile: quia non avertit immediate à Deo, ſicut nec actus oppoſitus habet immediate Deum pro objecto, loquendo de aliquo vero indifferente*: Ecce quomodo mendacium quod eſſet contra Deum: hoc eſt adducendo ipſum falsò in teſtem, apponit Scot. in prima tabula, quod verum eſt, & in hoc non poteſt diſpenſare, ſicut & non prohibere: quia eſt contra attributum veracitatis Dei; ſed mendacium contra proximum, quodquè in ſecunda tabulâ prohibetur: *quia non avertit immediate à Deo, ſicut nec actus oppoſitus habet immediate Deum pro objecto*, poſſet utique à Deo diſpenſari. Itaque in octavo præcepto expreſſo in Decalogo ſcilicet *Non loqueris contra proximum tuum falſum teſtimonium*, poteſt Deus diſpenſare, atque adeo in omni mendacio contra vel circa proximum.

20 Plures rationes congerunt Doctores pro parte negativa, ſed meo judicio involvunt duplex quæſitum ſeu duplicẽ ſenſum quæſtionis ſupra propoſitum: nimirum: utrum poſſit homo licite mentiri intendens finem honeſtum aut utilem; & utrum de diſpenſatione Dei hoc faceret licite: *In priori* omnes Doctores & Theologi Catholici ſtant pro parte negativa, à quorum authoritate nemo ſane & Catholice diſcederet; Cæterum rationes quas pro ea adducunt, licet permixtim, præcipue Pater Suarez 2.2. q. 110. art. 3. diſp. 3. de fide ſect 5. optime expendit noſter Pontius in commentar. ſupra diſt. 38. & Arriaga tom. 4. diſput. 8. ſect. 4. ingenue etiam fatetur, eſſe ſummè difficile oſtendere, eſſentialiter & in omni caſu malum eſſe mendacium: quod enim Sanctus Auguſtinus ſæpe repetit: *Non eſſe facienda mala, ut eveniant bona*, non urget: quia potius (inquit) volumus illud mendacium futurum etiam bonum eo caſu: ſcilicet intendendo bonum finem; & denique dicit: quòd licet ratio non ſuppetat, quæ id perſuadeat, propter authoritatem tamen communem defendenda eſt ſententia negativa; & dicendum, aliquam latere ibi eſſentialem indecentiam, quam nos non videmus.

21 *De poſteriori* vero quæſito ſeu ſenſu quæſiti ſatis & quoad mentem Scoti & quoad rem ipſam diximus: quia licet verum & certum ſit, Deum nulla ratione poſſe mentiri (quod & ex profeſſo probavimus ſupra q. 6.) nec per ſe immediate, nec mediate per alium ſuo nomine mentientem; tamen juxta dicta videtur non negandum, poſſe Deum in omni mendacio, quod non ſit contra vel circa ipſum, diſpenſare illumque qui ſic poſita tali diſpenſatione mentiretur, proceſſurum eſſe contra mentem & veritatem ut hodie, non tamen peccaturum contra Deum. Imo de facto diſpenſaſſe

in hoc præcepto aliqui fortiter contendunt, quorum interpretationes locorũ sacræ Scripturæ, quæ ad hoc probandũ adducunt, refutãtur à Theophilo Raynaudo appendice supra cit. Ego tamen non reperio instantiam, quæ sit fortis, ut intentũ persuadeat. Interim ubi deest ratio specialis præter non repugnãtiam non videtur deficere auctoritas: nam S. Hieron. tom. 2. l. 3. Dialogi adversus Pelagianos c. 5. sic inquit: *Indignabatur quondam & Ionas, cur Deo fuerit jubente mentitus; sed injusti mœroris arguitur, malens cum pernicie ingentis populi verum dicere, quàm cum salute tantorum mentiri.* Scio, posse exponi historiam Ionæ sine ullo mentiendi præcepto; at volui ob oculos ponere S. Hier. interpretationem, ut videamus, supposuisse illum, Deum posse dispensare in hoc præcepto: aliàs enim non dixisset, cum Iona *contrarie* (hoc est præcipiendo mendacium) dispensasse.

Expenduntur casus, quibus dispensavit Deus in præceptis secundæ tabulæ.

22 VLteriorem & efficaciorem probationẽ nostrę principalis conclusionis habemus à casibus & historiis in quibus ex sacra pagina constat, Deum dispensare de facto in aliquibus præceptis secundæ tabulæ: quæ in hac forma proponitur: *Deus aliquando in lege naturæ: nimirũ præceptis secundæ tabulæ dispensavit, ergo potest dispensare.* Consequentia tenet formiter ab actu ad potentiam quidem si ageretur de dispensatione pure humana, non esset ita certa & secura: multæ enim etiã à summo Pontifice dispẽsationes conceduntur, de quarum valore Docti disputant; nemo tamẽ auderet dicere Deum posse in dispensationibus excedere limites suæ authoritatis, igitur ubi Deus dispẽsare non potest, eum nunquã dispensasse certum est. Et si aliquando dispensavit, certum est etiam, eum habere dispensandi potentiam. *Primus casus* quo probatur antecedens sit Historia Abrahami, cui jussit Deus occidere filiũ suũ Isaac, in quo videtur in quinto præcepto dispensasse. Probatur: nã aliàs peccasset Abraham necessario: sive enim filiũ occideret, sive nõ, debebat in unũ aut alterum præceptum impingere, nimirum in decalogi legẽ si occideret; in legem indicti sacrificij, ni occideret & sacrificaret. Ne igitur dicatur homo à Deo ad tales angustias adigi, ut necessario peccaturus sit, & ne dicatur Abraham volendo filium occidere peccasse, tenendum omnino est, Deum in illo præcepto dispensasse.

Respondent Authores oppositę sententiæ ex D. Thom. 1. 2. q. 100. a. 8. Deũ non dispensasse cum illo super præcepto *Ne occidas*: quoniam non exemit eum ab obligatione istius præcepti, neque ei concessit, ut occisionẽ isto præcepto prohibitam licite faceret; sed mutasse materiã, fecisseque ut occisio, quæ alioquin fuisset indebita, jam esset debita & licita: in Decalogo namq; non prohibetur (dicunt) quælibet hominis occisio, sed ea quæ habet rationem indebiti, sive quã oportet non fieri, qualis est ea quæ absq; legitima authoritate fit, ut propterea sensus præcepti sit: *Non occides quemquam tua propria sive privata authoritate.* Sed contra: Hæc solutio nulla est: quia si Deus jussit, ut nemo sine licentia occidat, & potest licite licentiam concedere, cessat quæstio: Non enim asserimus, posse Deum concedere licentiam, ut aliquis occidat privata authoritate: hoc est sine Superiorum licentia: nam in tali dispensatione duo contradictorij termini (licentia & non licentia) imbibuntur, sed inquirimus, an possit concedere Deus, ut aliquis aut innocentem & innoxium occidat, aut secum aliena fœmina commisceat, aut contra mentem sine culpa, quæ sit contra Deum, loquatur? & partem affirmativam sufficiẽter probamus: *Nã si tunc liceret, quando illa occisio non sit indebita*, hoc est si clarioribus verbis loquantur, *Tunc solum licere, quando licet*, idem per idem, ac nos dicunt.

Respondent aliter: Non ideo illicitum homicidium, quod innocens occidatur, sed quòd occidatur ab eo, qui non est Dominus: nam si homo esset verus & proprietarius hominis Dominus, illum posset licite occidere: & quidem Deus non tanquam legislator id concessit Abrahamo, sed ut vitæ & mortis Dominus, qui cum supremũ jus habeat in vitã hominis, potest illã pro arbitrio tollere, & jus alteri concedere, eã tollẽdi, quod & hîc fecit, quẽadmodũ & alibi sępius. Quare cũ nõ remãserint omnes eædem circumstantiæ, quibus præceptũ *Non occides* censetur jure naturæ obligare, cum illud præceptum prohibeat, vitam alterius tollere privata

tâ authoritate,& citra neceſſariam ſui defenſionem: patet, Deum in tali præcepto non diſpenſaſſe : quemadmodum nec diſpenſat cum Magiſtratu, quando juſtâ ſententiâ aliquem mulctat extremo ſupplicio.

Sed contra : quia licet, authoritatem vitæ & mortis naſci ex vero dominio certum ſit, at non ita omnibus notum: ſcatet enim multis hoc vadum ſalebris & difficultatibus: Nam veteres Parentibus ut opinabantur, veris filiorum dominis jus vitæ & mortis concedentes, ita errarunt, ut defendi non poſſint. Heros eſſe ſervorum & mancipiorum veros dominos, multi exiſtimant, & tamen jus in capita illorum non concedunt: ſed quidem certum eſt, nec Patres nec Heros habere dominium plenum & proprietarium in filios & ſervos, ſed ſolum utile, atque illos occidere non poſſe; Deus autem verum utique ac plenum dominiũ habet in homines, illudque poteſt cuilibet communicare; Item homo, cui tale indulgeretur dominium, redderetur verus, legitimus & proprietarius dominis alterius hominis, & poſſet eum in tali caſu occidere, ſi vellet, etiam ſine cauſa, & occideret, non peccaturus contra Deum, tametſi non poſſet non militare contra rationem, niſi ſibi bonum finem præſcriberet. Hæc omnia concedimus, nec militant contra nos: non enim negamus, potuiſſe Deum mutare materiam, & cõcedere Abrahamo plenum dominium in filium; ſed negamus, id de facto feciſſe: ſacram Scripturam ſancte legamus, verba non torqueamus; chimæricas circumſtantias non intermiſceamus poſitionibus certis. In ea præceptum & imperium ſupremi legiſlatoris legimus, donationem dominij non legimus, adeo nec credimus: exiſtimo ergo, dum non dediſſe Abrahamo dominium plenũ in filium: aliàs ſacra pagina idipſum inſinuaſſet; quod ſi dicas: Non omnia debere exprimi in ſacra ſcriptura: multa enim Deus fecit, quæ non ſunt ſcripta in libro hoc; Admitto hoc, nego tamen, licere unicuique pro libitu periodos cõtra litteram exponere, imo nec præter litteram, niſi ſubſit probabilis ratio; quod ſi inſtes: hic probabiliſſimam dari: hoc clariſſime oppugno.

Nemo aut bene arguit aut bene reſpondet, qui vult ſupponi, illud ipſum, quod quæritur; atqui cum reſpondent nobis, ſupponunt adverſarij illud ipſum quod quæritur, ergo circuli vitio laborantes male reſpondent: Objicimus illis verba Geneſ. 22. *Tolle filium tuum unigenitum quem diligis Iſaac, & vade in, terrã viſionis atque ibi offeres eum in holocauſtum* : Reſpondent, his verbis Abrahamo dominium concedi in ſuum filium. Impugnamus: quia in illis imperij & præcepti expreſſos caracteres legimus, donationis dominij non legimus; ſed dicunt, ex illis verbis colligi. At quare? Quia illis verbis præcipitur Abrahamo, ut licite occidat filium ſuum; cumque non poſſet licite, niſi prius eſſet proprietarius, plenus & legitimus Dominus, concedendo quod poſſet aut deberet filium interimere, quòd eſſet proprietarius Dominus, cõceſſum eſt. An non vel cæcus es, vel vides in illa minori ſupponi illud quod controvertitur? Supponunt, ut nobis reſpondeãt, non potuiſſe Abrahamum licite occidere filium, niſi fuiſſet prius vero, legitimo & pleno in eum dominio præditus, & in controverſia nihil aliud diſcutitur, nihil aliud quæritur: ſi enim ſupponitur illa minor, etiam nos errare ſupponitur. Arguo tamen breviter: Abrahamus tenebatur filium occidere, ergo habebat occidendi præceptum. Patet, quia ex mera & liberali donatione naſceretur proprietas in filium, aut etiam occidendi poteſtas (nota id bene) non vero occidendi obligatio, ergo veram diſpenſationem præcepti debemus colligere, non mutationem materiæ per dominationem dominij.

Alij putant, ſe melius ſatisfacere, ſi dicant: injunctum fuiſſe Abrahamo, ut filium tanquam vicarius Dei delegatâ authoritate interimeret. Sed hoc clariſſime oppugnatur, (quod & ſupra tetigi:) Nam Abrahamus nomine proprio & non Dei erat filium ſuum occiſurus, ergo non jam delegatâ, ſed propriâ authoritate. Probatur evidenter antecedens: quia Abrahamus erat immolando occiſurus, & occidendo ſacrificaturus: atque non poterat illud offerre *ut quo* & ut cauſa inſtrumentalis: Deus enim non offert ſacrificia nec immolat, debebat ergo *ut quod* & ut cauſa principalis offerre, ſuo igitur & non Dei nomine.

23 *Secundus caſus*, quo probatur, Deum de facto diſpenſaſſe, eſt cum in quin-

to præcepto diſpenſavit, permittendo Hebræis. Ægyptios expoliare exodi 11.& 12. Ad hoc occurrunt contrárij etiam ex D. Thoma ſupra(Et inſinuat Scotus ſic poſſe reſponderi:)Hebræos non cõmiſiſſe furtum,quia nõ tulerunt res alienas ſed ſuas, ſeu ſibi debitas ex ſapientia Dei; & quamvis Ægyptij eſſent inviti, quia tamen Deus res eas ipſis donabat,non invito ſupremo Domino auferebant, ſed jubente potius, ac donante; idque in recompenſationem laboris & operum, quæ Iſraelitæ Ægyptiis præſtiterant, & pro quibus mercedem non acceperant: unde Sapientiæ 10. de Deo dicitur: *Reddidit juſtis mercedem laborum ſuorum & deduxit illos in via mirabili:* Et mox: *Ideo juſti tulerunt ſpolia impiorum.* Sed Ego nõ acquieſco huic expoſitioni:Fateor quidẽ Ægyptios multa debuiſſe Hebræis,quibus crudeliter in ædificiis uſi fuerunt, ſcio tamen ad compenſationem juſtam eos non eguiſſe aut mandato Dei aut aliqua divina licentia. Sed quis credet, ita potuiſſe famulum in rebus mechanicis merere,ut tota ei domini ſubſtantia deberetur? Præterea Hebræis nihil debebant Ægyptij privati, ſed Rex,ergo hic & non illi erat hoc titulo expoliandus. Sane Deus, cum expoliãdo Ægyptios ditavit Hebræos,poteſt dici conceſſiſſe Hebræis dominium; & poteſt etiam dici non cõceſſiſſe tale dominium ſed licentiã, ut Ægyptios veros rerum dominos invitos & involuntarios expoliarent. Si hoc ſecundum dicatur,ſtat Sacri textus intelligentia clara. Si primum, falſum eſt illud Sapientiæ: *Reddidit Deus &c.* Ipſi enim habebant jus in illam mercedem, nec opus erat, Deum illis tale dominium dare:licite enim illam poſſiderent, etiam ſi tale dominium non concederetur.

24 *Tertius* caſus in quo Deus de facto diſpenſavit fuit Oſeæ 1.cui juſſit Deus ad pellicẽ & meretricẽ accedere:dixit enim:*Sume tibi uxorem fornicationum & fac filios fornicationũ, quia fornicãs fornicabitur terra à Domino.* Ergo ſi ibi Prophetę juſſit ad fornicariã extra matrimonium accidere, vere in ſexto Decalogi præcepto diſpẽſavit. Ad hoc Reſpondent *primo*: Neque Oſeam fornicatum, neque ut fornicari poſſet, divinitus accepiſſe diſpenſationem: non enim ipſi indultum fuit ut accederet ad non ſuam,ſed juſſum,ut mulierem fornicariã acciperet ſibi uxorem: Id enim ſignificant illa verba. *Sume tibi uxorem fornicationum.* Id eſt mulierem fornicariam accipe tibi in uxorem: hanc & ſequentem ſolutionem ſimul exhibet Pater Suarez lib 2. de legib.cap.15.n.2. Sed contra iſtam primo ſtat authoritas & interpretatio D.Benardi ſupra num.10. adducta:*ſive quando prophetam cum muliere fornicaria miſceri præcepit, quod utique quid niſi flagitij turpitudo reputaretur,ſi non excuſaſſet authoritas imperantis?* Nam ſi duxiſſet Propheta eam in matrimonium,quamvis non accederet imperiũ aliquod Dei,non flagitioſe ſe illi miſceret; & poſſet id per alios Reipublicæ ſuperiores ipſi imperari, ſi altera conſenſiſſet.Deinde adverſatur textui hæc intelligentia: quia filij fœminæ, quæ ante matrimonium fuit meretrix, ſi in matrimonio habeantur, legitimi ſunt,nec filij fornicationum nominandi;ſed ad ſummum filij meretricis & fornicariæ: illud enim *fornicationum* vocem *fac* afficit,& ſumitur adverbialiter aut adjective more Hebræo, ac ſi diceret,*fac filios fornicariè*,aut,*fac tibi filios fornicarius*:apud Hebræos enim *Spiritus ſanctitatis* eſt Spiritus Sanctus, *Filius fornicationis* ſpurius, *filius mortis* damnatus capite:Nec obſtat vocari uxorem, ſæpe enim capitur uxor pro muliere aut fæmina;vel poſſet eſſe uxor alterius, expoſita tamen fornicationi: ut plures aliæ modo ſunt & ſæpe fuerunt.

Reſpondent *Secundo*: concedendo Oſeam acceſſiſſe ad matrimonio conjunctam; Nec propterea dicendum, Deum in præcepto diſpenſaſſe, ſed ut ſupra dictum eſt de divitiis Ægyptiorum,id feciſſe tamquam ſupremum dominum omniũ jurium creaturæ, ratione cujus dominij potuit concedere ut ij inter ſe commiſcerentur inter quos nullum vinculum matrimoniale intercederet, occurrendo ſimiliter incommodis,quæ moraliter inde ſequi poſſent. Sed Contra: quia certum eſt, hoc feciſſe Deum ratione ſupremi dominij,& ſi conceſſit,commiſceri,inter quos nullum vinculum matrimoniale intercedebat, utique *formaliter* diſpẽſavit, quod intendimus:nam *materialiter* diſpenſare eſſet, ſi mutaret materiam,hoc eſt non conjugatos conjuges faceret, *formaliter* vero, ſi ipſis immutatis & ſolutis manentibus, adhuc

huc concederet, ut possent cõmisceri sine peccato Quod si diceres: Adhuc inveniri materiæ mutationem in hac commixtione: quia copula extra matrimonium non est mala propter se, sed propter incommoda quæ inde sequi possunt aut solent, & Deus potest occurrere incõmodis quæ moraliter inde sequi possunt. Hæc instantia talis est, ex qua inconvenientia quàm plurima sequantur: Nam si tota malitiæ ratio in inconvenientibus subortis consistit, & tollitur illis sublatis, non esset ratio ad negandum, posse hominem concedere, ut solutus solutaque commisceantur licite: potest enim occurrere similiter incommodis, quæ moraliter inde sequi possunt. Sed de hoc satis.

Proponuntur argumenta in contrariũ.

25 SCotus obiicit contra se optimum argumentum contra principalẽ conclusionem de dispensabilitate præceptorũ secundæ tabulæ. Quod ad hãc formam potest reduci: Diligere Deum est strictissime de lege naturæ; sed dilectio proximi sequitur necessario ex dilectione Dei, ergo dilectio proximi est strictissime de lege naturæ; sed observatio mãdatorum secundæ tabulæ sequitur necessario ex dilectione proximi, ergo illa observatio est de lege naturæ: Hoc subsumptũ probat ex Apostolo ad Romanos 13. *Non adulterabis; non occides, etsi quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Igitur in hoc præcepto *diliges proximum tuum* includuntur necessario præcepta secũdæ tabulæ: Hoc enim videtur Apostolus ibi probare expresse: Vnde in fide concludit. *Qui diligit proximum, legem implevit.* Primam autem minorem probat: Quia dilectio Dei quæ est de jure naturæ est dilectio perfecta & non inordinata, ergo nõ est dilectio, quâ vellet quis sibi soli approbare Deũ, nec cũ quâ stat actus, quo nollet ipsum diligi ab aliis, ergo est dilectio cũ qua coniũgitur volũtas, quâ velit Deũ ab aliis diligi, sed talis volũtas est dilectio proximi, ergo hæc sequitur ad dilectionem Dei, quę est de jure naturę strictissimo.

Ad hoc argumentum tres responsiones dat Scotus. *Primò* negando majorem: scilicet quod illud præceptum diliges Dominũ Deum tuum sit simpliciter de lege naturæ, in quãtum est affirmativũ: ut constat ex superius dictis à n. 5. *Secundò* Respondet negando minorem: Ad cuius probationem dicit: Quòd licet amor perfectꝰ Dei, qui esset præceptus per jus naturæ strictum, nõ sit amor, quo vellet quis appropriare sibi Deũ; ita ut nolit positive ipsum ab aliis diligi; tamen non debet esse amor, quo velit, positive illũ ab aliis diligi, sed sufficit, quòd sit amor ipsius Dei secundum se, abstrahendo ab hoc quod est velle ipsum positive, aut nolle ipsum positive ab aliis diligi, cuius rationẽ assignat, quia scilicet non placeret ipsi Deo, se communicare illis aliis aut ab illis possideri: ut constare posset in non prædestinatis; Aut quia non esset notum diligẽti, quod id ipsi placeret, quod utique naturaliter nõ est notũ. Respõdet *tertiò*. Quod quamvis dilectio Dei & dilectio etiã proximi sequuta ad ipsam sint de lege naturæ, tamen inde non sequeretur observatio præceptorũ secundæ tabulæ, quatenus sine eâ non posset proximus tali dilectione diligi; sed potest: Nã nulla est repugnãtia; quòd aliquis vellet, proximũ diligere Deũ & pervenire ad beatitudinẽ, & quòd simul cum hoc vellet interficere ipsũ corporaliter, aut auferre ipsi bona quæcũque corporalia, imo posset aliquando quis (licet id malè faceret) uti ista interfectione & ablatione bonorũ tanquã medio ad perducendũ ipsum ad dilectionẽ Dei: Puta si existimaret, esse in gratia, vel quod ablatio bonorum esset ipsi occasio disponendi se ad Deũ diligẽdum. Ad authoritates Apostoli Respendet: Observantiã illã nõ sequi ex dilectione proximi præcise quatenus illa dilectio est legis naturæ, sed quatenꝰ præcepta est à Dño Deo. Vbi advertẽdum, dilectionẽ proximi posse multipliciter cõsiderari. *Primò* prout præcise deducitur necessario ex principiis practicis legis naturæ; Et hoc modo negat includere observantiã mãdatorum. *Secũdò* prout dicit ulteriꝰ consonantiã & cõformitatẽ quasi activã, secundum quã præcepta secũdæ tabulæ sunt ei & principiis legis naturæ statim conformia & valde cõsona; Et hoc modo nõ negat esse de lege naturæ; Nec etiã negat, sequi observantiã mandatorum ad dilectionem proximi, prout explicata & prẽcepta est à Deo: ut sic enim includit, velle proximo omnia bona illa vel saltẽ nõ velle illi mala opposita, & in hoc sẽsu *tota lex quantũ ad secundã tabulã & Prophetæ*

phetæ pẽdẽt ex hoc præcepto: diliges proximum tuum ſicut te ipſum, intelligendo tale præceptum, non ut ſequitur ex primo principio practico legis naturæ, ſed ut legiſlator intendit, debere illud obſervari, prout explicatur in præceptis ſecundæ tabulæ: inquit Scotus.

26 Poſſet etiam dici: quòd obſervatio mandatorum ſecundæ tabulæ eſſet quidẽ de lege naturæ præceptiva ſub pœna graviſſima: nam etſi nulla fuiſſet lex ſcripta, bene poſſet quiſque cognoſcere, tranſgreſſionem illorum præceptorum poſſe puniri morte aut aliis graviſſimis ſupplicijs à Principe quocumque Reipublicæ; non tamen de lege naturæ præceptivâ ſub pœna inferni; ſenſus & damni ac Beatitudinis perdendæ: quia non patet ex terminis tantam eſſe malitiam in adulterio verbi gratia, homicidio aut furto, ut ex natura rei propter commiſſa deberet quis puniri pœna tam atroci, quàm eſt æterna illa ſenſus & damni, quàm ea committentes luunt in inferno; Nec poſſunt aſſignari ulla principia ex quibus id naturaliter concludi poſſet: præſertim cum ex natura rei non videatur per illa delicta inferri injuriam Domino Deo, aut aliquid committi, quod per ſe directe incompatibilitatem habeat cum ultimo fine aut ejus aſſequutione: Propterea, ut ſupra ſatis diximus, poſſet Deus in præceptis hæc inhibentibus diſpenſare.

27 Sed Contra hoc Objicies *primo* Paulum ad Romanos. 2. dicentem: *Gentes, quæ legem non habent, naturaliter, quæ legis ſunt faciunt, & qui ſine lege peccaverunt, ſine lege peribunt,* ubi in ultimis verbis videtur dicere: quòd quamvis non eſſet lex aliqua poſitiva de præceptis Decalogi, qualis de facto data eſt per Moyſem populo Iudaico & per Chriſtum nobis, adhuc aliquis propter tranſgreſſionem eorundẽ præceptorum, quatenus ſunt juris naturæ, poſſet perire: hoc eſt puniri pœnâ æterna ſeu pœnis inferni. Reſpondeo: eos qui ſine lege peccarent, non quibuſcumque peccatis, ſed illis quæ ſunt prohibita lege naturæ ſub pœna mortis æternæ: ut eſt cultus Idolorum & quæcumque gravis ſaltem irreverentia exhibita Deo, perituros; tamen hinc non ſequitur, eos, qui peccarent tranſgrediendo præcepta juris naturæ contenta in ſecunda tabula, perituros, in caſu quo non daretur præceptum poſitivũ Dei de illis. Nec obſtat quòd Paulus dicat cap. 1. Deum eos qui ſine lege peccaverunt, tradidiſſe propterea in reprobum ſenſum: *ut faciant quæ non conveniunt, repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia:* Nam hinc non ſequitur, ut male intulit Suarez ubi ſupra n. 9. Paulum, dum ait, eos qui ſine lege peccaverunt, ſine lege perire, loqui de peccatis contra ſecundam tabulam, quaſi illi, qui ea committerent, ſine lege poſitiva, perirent: tantum enim vult Paulus, quòd propter peccata Idololatrię & irreverẽtiæ erga Deum, Deus permiſerit gentes, quæ ſi peccaverũt, incidere in omnia illa aliorum peccatorum genera, quæ ibi commemorat: ut ex ipſo contextu totius diſcurſus ſatis conſtat; ob quæ etiam peccata ſecundam tabulã, quamvis non punirentur morte æterna, tamen poterat ipſis denegari gratia, quâ liberarentur tam ab ijs quàm ab aliis gravioribus, ut non perirent, ſed ſalvarentur.

28 Objicies *Secundo* cum Salas diſp. 5. de legibus ſect. 9. Paulus dicit 1. ad Corinth. 6. *An neſcitis, quia iniqui regnum Dei non poſſidebunt? Nolite errare, neque fornicarij, neque adulteri &c. Regnum Dei poſſidebunt* ergo ſecundũ Paulum, quamvis nõ eſſet lex poſitiva aliqua prohibens illa, adhuc excluderetur quis propter illa à Regno Dei. Reſpondeo negando ſequelam: quia Paulus non loquitur in caſu, quo non eſſet lex poſitiva, ſed de facto. Quod ſi dicas: ſi non loqueretur in illo caſu, non eſſet verum, quòd de facto talia agentes privarentur regno Dei: quia poſſet de facto contingere quòd qui ea facerent, non cognoſcerent, ea eſſe prohibita per legẽ poſitivã ex invincibili ignorantia. Reſpondeo. In caſu talis ignorantiæ probabile eſſe juxta doctrinam præſentem, non privandos Regno Dei de facto eos, qui illa committerent propter ea pręciſe, quamvis commiſſio eorum poſſet eſſe cauſa, cur Deus permitteret talia agentes incidere in alia peccata, propter quę excluderenturà Regno, & cur non daret ipſis gratiam efficacem pœnitendi de illis aliis peccatis, ſicut oportet, ut juſtificationis gratiam conſequerentur. Et denique: quamvis poſſet Deus punire talia agentes pœna æterna ſenſus & damni, non tamen ſequeretur, quod poſſet naturaliter cognoſci à nobis,

bis, quòd eſſent digna tali pœna.

29 Objiciunt *primo* authores oppoſitæ ſententiæ: Deus non poteſt mutare naturas rerum; ſed ea quæ prohibentur in Decalogo, ex natura ſua habent eſſe mala, & quæ præcipiuntur, bona, ergo Deus non poteſt facere, quin quæ prohibentur ſint mala, & conſequenter non poteſt diſpenſare in illis: aliàs daret licentiam faciendi quod malum eſt in ſenſu compoſito: probatur minor quia non ſunt mala quia prohibita, ſed potius è contra prohibita quia mala, atque adeo quamvis non daretur actus aliquis poſitivus ſuperioris, quo prohiberentur, eſſent mala. Reſpondeo *primo* negando minorem: Et probationem ejus: quia ut late diximus ſupra quæſt. 16. à n. 10. omnes actiones prohibitæ, ideo ſunt malæ, quia aliquâ lege prohibitæ: In quo ſolum eſt differentia: quod aliquę ſunt prohibitę per legẽ ſeu actum poſitivum Dei neceſſarium, quales ſunt, quæ repugnant non prohiberi & aliæ per legem ſeu actum liberum Dei, quas ſcilicet potuit non prohibere, & hæ ſunt peccata prohibita in ſecunda tabula.

Reſponderi poteſt *ſecundo*: diſtinguendo minorem: ſunt mala ex natura ſua ideſt independẽter à voluntate ſuperioris, aut in caſu quo nõ præciperet ea, conſuleret aut daret licentiam ea faciendi concedo minorem; ſunt mala ex natura ſua neceſſario in omni occaſione aut, caſu quo Deus præciperet aut conſuleret ea facere, aut ea faciendi daret licentiam, nego minorem, & conſequentiam: Pro cũjus explicatione Notandum eſt: Poſſe aliquid eſſe ex natura ſua malum præciſâ aliqua circumſtantiâ, quod ipſâ poſitâ non eſſet malum: verbi gratia malum eſſet non dare cibum extremè indigenti, ſed ſi ſciretur quòd accepto cibo interficeret alium, non eſſet malum non dare ipſi cibum: & hoc non poſſunt non concedere authores oppoſiti: cum occiſio Iſaac non eſſet licita Abrahæ, pro eo tempore quo intendebat ipſam, niſi accederet voluntas particularis Dei, & ea accedente fuit licita: ergo ſimiliter actiones quæcumque prohibitæ in ſecunda tabulâ poſſunt dici ex natura ſuâ malæ, non accedente diſpenſatione divinâ, & ea poſitâ non malæ; Et quemadmodum Deus non mutavit de facto naturas rerum, quando mediante præcepto ſuo fecit, ut licita eſſet occiſio illa ab Abrahamo, quæ aliàs non eſſet licita; Ita etiam non mutare cenſendus eſt naturas rerum, ſi mediante diſpenſatione ſua faceret eam & quamcumque aliam actionem prohibitam in ſecunda tabula licitam. Vel poſſet etiam dici: non poſſe mutare naturas phyſicas rerum, bene tamen naturas morales: juxta ea quæ diximus quæſtione 16. citata num. 12.

30 Objiciunt *ſecundo* ex D. Thoma ſupra art. 8. ſi quæ præcepta continerent in ſe intrinſece ordinem juſtitiæ & virtutis, in illis non poſſet Deus diſpenſare; ſed in præceptis omnibus Decalogi præter tertium ſaltem continetur intrinſecè ordo juſtitiæ & virtutis, ergo in iis non poteſt Deus diſpenſare. Probatur minor, quia præceptum quod daretur de non faciendo malo & indebito, intrinſece continet ordinem jmſtitiæ; ſed præcepta Decalogi præcipiunt id quod eſt bonum & debitum & prohibent id quod eſt malum & indebitum: nam præcepta ſecundæ tabulæ, de quibus major eſt difficultas præcipiunt, ut circa proximum fiat quod eſt debitum, & non fiat, quod non debet fieri, ergo continent in ſe intrinſece ordinem juſtitiæ. Reſpondeo: diſtinguendo uniformiter totum argumentum, ſi ſic contineat illum ordinem, ut ſit inſeparabilis ab illis, concedo; ſi ſit ſeparabilis, nego. Itaque Præcepta Decalogi prohibent quidem aliquid quod eſt indebitum, ex ſuppoſitione quod non fiat diſpenſatio ſuper ipſis; non vero ex ſuppoſitione quod fiat, & conſquenter non continent inſeparabiliter ordinem virtutis, nec prohibent illud, quod eſt neceſſario malum in omni caſu. Idque aſſerere eſt directe petere principium: Ad cujus intelligentiam Nota, certum eſſe, non poſſe Deũ dare præceptum aut facultatem de faciendo indebito, ut indebitum eſt formaliter: quia ſequeretur manifeſta cõtradictio: nimirum quod eſſet indebitum, nam id ſupponitur, & quod non eſſet indebitum, nam id quod licet facere, non eſt indebitum; ex quo patet, quod ſi ſit aliquod præceptum, quod verſetur circa actionẽ, quæ ita neceſſario indebita eſt, ut non poſſit fieri debita, Deũ non poſſe diſpenſare in tali præcepto; ex quo rurſus ſequitur, quod quãdoquidẽ

omne præceptum prohibens versetur circa aliquod indebitum formaliter loquendo: nam eo ipso quòd præcipitur pro aliquo instanti res aliqua, illa res est prohibita & indebita consequenter pro illo instanti, sequitur inquam quod dicit Scotus, fieri nõ posse, ut pro eodem instanti, pro quo manet obligatio præcepti, possit dari dispensatio in præcepto: sic inquit Scotus n. 2. *licet posset fieri dispensatio circa actum in genere actus, non tamen circa ipsum in quantum est prohibitus & ita nec contra prohibitionem &c.* Sed difficultas præsens non procedit in hoc sensu, (qui quidem ineptus esset) sed in sensu diviso prohibitionis, diviso (inquam) per dispensationem seu licẽtiam faciendi oppositum: nam in sensu composito prohibitionis, nec prohibita jure positivo sive humano dispensari possunt; Et si dicatur, prohibita in secunda tabula non solũ à præcepto habere esse indebita, sed antecedenter ad ipsum, transeat hoc; tamen hæc ratio indebiti & continentis rationem injustitiæ, solum erit in genere physico, ut diximus, non in genere moris, ad distinctionem eorum quæ solo jure positivo seu humano prohibentur: nã hæc ante prohibitionẽ etiã in genere physico nec sunt debita nec indebita: Igitur ratio indebiti & malitię in genere moris in his quę in secũda tabula prohibẽtur pendet à divina voluntate prohibente, prohibente (inquam) taliter, quod potuisset non prohibere, & sicut potuisset non prohibere, potest & dispensare.

31 Objiciunt *tertio*: Hæc principia sunt evidenter nota lumine naturæ: Parentibus & proximo non esse faciendam injuriam, ita ut nec de potentia Dei absoluta possit ipsis irrogari injuria; sed ex principiis his, omnia quæ prohibentur in secunda tabula sequuntur, ergo non potest Deus facere, ut licite quis ea possit facere. Respondeo, supponendo, aliud esse irrogare injuriam, ut irrogatio injuriæ involuit modum illicitum & peccaminosum operandi; aliud vero, ut præscindit à tali modo, & involuit solum illationem nocumenti temporalis aut spiritualis, quod ex natura rei non deberemus ipsis inferre, nisi Deus specialiter id nobis præciperet; hoc supposito concedo majorem & minorem & distinguo consequens, ergo non potest Deus facere, ut illa fiant injurioso modo; concedo consequentiam, non injurioso modo nego consequentiam.

Quod si dicas: Non prohibentur illa in Decalogo, nisi quatenus fierent injurioso modo, ergo si non potest Deus efficere, ut licite possint fieri injurioso modo, non potest facere, ut illa licite fiant, secundum quod prohibentur in Decalogo, atque adeo non potest dispensare in ipsis. Respondeo: si hoc argumentum valeret, sequuturum; quod nec posset dispensari in præcepto humano, cujus contrarium est certum, patet: quia etiam præceptũ humanum non præcipit, ne aliquid fiat, nisi quatenus fieret malo & peccaminoso modo; sed Deus secundum hoc argumentum nõ potest facere, ut quod sic præciperetur, fieret peccaminoso modo, ergo non posset facere, ut fieret secundum illam rationem, secundum quam præciperetur, ne fieret, atque adeo nec posset dispensare in præcepto humano, quod est falsum, & argumentum evidens ad hominem. Itaque si in præcepto involvatur ille modus injuriosus agendi, concedo consequentiam; si non involvatur, nego consequentiam. Cæterum ut Deus dispenset in præcepto aliquo, non requiritur quòd efficiat, ut illud licite fiat injurioso modo & illicito: quia hoc involuit manifestã contradictionem; sed sufficit ut actu suo possit efficere, ut si fieret, non fieret illicito & injurioso modo in circumstantiis, in quibus aliàs si fieret, fieret illicito & injurioso modo sine ullâ variatione materiæ, præter variationem desumptam ab illo actu, cumque hoc possit facere circa præcepta secundæ tabulæ, poterit sine dubio dispẽsare in illis; inter quæ, & præcepta juris positivi quoad dispensabilitatem differentia non oritur, ex eo quod solùm præceptum naturale præcipiat, ne fieret actus injurioso aut peccaminoso modo: nam utrumque præcipit; sed consistit in hoc, quod actus qui prohibẽtur jure naturæ haberẽt ex se annexum istum modum injuriosum agẽdi: utpote in genere physico injuriosi & nocivi proximo, quod non haberẽt prohibiti jure positivo & humano: quia quantum ex se indifferentes in illo genere; at vero accedente dispensatione, tam prohibiti uno jure, quàm altero fierent non illicito & peccaminoso modo.

Dubium

Dubium Appendix. Num aliquâ potestate humana possit fieri supradicta dispensatio.

32 DIsputabimus pro complemẽto quæstionis de supra dictâ dispensatione scilicet in præceptis Decalogi aut etiam juris naturæ, quantum ad potestatem humanam: Et difficultas nõ procedit de potẽtia absoluta: nam ex hypotesi jam tota hac quæst. probatâ, quod Deus ipse possit dispensare in istis, nõ est dubium, quin possit communicare illam facultatem hominibus quibuscumque, sive per delegationem sive per subdelegationem, quod perinde est: quia in communicatione talis authoritatis nulla est repugnantia. Est ergo difficultas: An de facto talis potestas communicata sit? Et videtur certum quod non: quia non datur aliqua hujusmodi delegatio authentica, vel qui contrarium sciat, ostendat: hæc ratio fortissima est & vere convincit, non secus ac si daretur humanitus Prorex Regis delegatus, deberet habere commissionem authenticam ab ipso Rege nec tueri suam authoritatem posset, quin commissionem exhiberet. Detur igitur unus, cui commiserit Deus conscientiarum regimen & delegaverit authoritatem condendi novum jus naturale: morale, aut abrogandi, immutandi, aut dispensandi aliqua præcepta Decalogi, quousque ipsi contrarium ostendant, stemus pro parte negativa.

Hæc authoritas si aliquibus communicata fuisset, maxime Regibus, Principibus absolutis aut Pontifici maximo: nam si his non sit data, certum debet esse, quod nullis aliis sit cõcessa, Imo si his etiam communicaretur, non propterea loqueretur, quòd aliis hominibus sit cõmunicata: quia posset esse magna Congruentia pro istis, quę non esset pro aliis: ex quo patet, justissime damnatos fuisse Hispali novos illos Hæreticos, qui dispensationes in Decalogi præceptis nundinabant. Aliqui authores existimant, talem authoritatẽ delegatam esse de facto Regibus & summo Pontifici, Aliqui vero (& sunt plures) negant; inter quos quæstio videtur esse de nomine: nam qui affirmant, moventur aliquibus exemplis, quibus de facto videatur dispensatum fuisse potestate humanâ; qui vero negant, fatentur quidem illa exempla, sed negant concludi inde dispensationem proprie dictam. Et quidem quantũ ad praxim perinde est quid dicatur: sufficit enim quòd aliqua possint fieri authoritate humana, quæ aliàs essent illicita lege naturæ, sive authoritate humanâ tunc dispensetur proprie, sive non.

Posset tamen ad rem referre resolutio hujus difficultatis, quantũ ad sciendum: an Põtifex: possit absq; ullâ sufficienti causâ dare licentiã nõ observãdi vota aut promissiones, quæ sunt de jure naturæ: nam si possit ipse verè & proprie dispẽsare, tunc posset dare illã licentiã absq; tali causa; si autẽ nõ possit dispensare dispensatione proprie dicta, tunc non poterit dare illã licentiam absq; tali causa, quod sic esse affirmabimus, & omnes cõmuniter tenent. Si autẽ non exigatur bona causa, quãdo daret Pontifex licentiã non observandi vota aut promissiones, perinde est etiã ad praxim, an illa licentia esset vera dispensatio, an vero mutatio materię talis, per quam fieret, ut non comprehẽderetur sub obligatione juris naturalis, sub qua aliàs fuisset, nisi esset facta illa mutatio. Unde quod solũ esset scitu necessariũ ad praxim est, an Pontifex posset ex mera libertate sua, sine ulla causa, aut sine causa, ob quã possit judicari, quòd lex naturalis à parte rei non obligaret, dare licentiã non observandi vota aut promissiones? An vero id non posset facere, de quo inferius.

33 *Conclusio nostra est negativa*, quæ cum prædicta explicatione cõmuniter est, quã oppositа: Probatur *primo* ex D. Bernardo supra n. 10. citato, ad quæ verba in eodẽ loco hæc addidit: *Quæ etsi nullã prorsus humanã dispensationem admittant, nec cuidã hominum ex his aliquo modo solvere aut licuit aut licebit &c.* Qui etsi solum loquatur de præceptis Decalogi, tamen eadem est ratio de aliis præceptis juris naturę; Probatur etiã ratione quo ad Reges & Principes absolutos: quia isti nõ habẽt authoritatẽ, nisi quam tribuerunt ipsis homines, absurdũ autẽ est dicere, habere homines authoritatẽ supra legẽ naturæ, ergo; Põtifex autẽ si haberet, esset à Deo; sed de hac nõ constat, ergo. Et Confirmatur, quia non est ulla necessitas aut ratio, ob quam daretur ipsis illa authoritas, aut ob quam competeret ipsis. Quòd si dicas, rationem esse, quia posset esse aliqua utilitas

magna Reipublicæ,proveniens in aliquo caſu,ex eo quod Papa aut Principes diſpenſarent in hujuſmodi præceptis.

34 Contra : quia ſi eſſet aliqua talis utilitas, ob quam bonum eſſet facere, quod aliàs eſſet prohibitum jure naturæ,melius eſſet dicere,quod in tali caſu non obligaret jus naturæ:Nam videtur evidens quòd jus naturæ non obliget ad illud,cujus oppoſitum fieri melius eſſet: quod conſtat evidenter ex eo quòd,illud quod jus naturæ prohibet,ſit diſconvenientia,quam habet res prohibita ex natura ſuâ ; quando autem melius eſſet ut non fieret, non haberet diſconvenientiam talem,ergo non eſſet tunc prohibitum jure naturali : & hæc eſt ratio ob quam colligimus, quod licet. Prohibeat lex naturalis homicidium , non tamen prohibeat occiſionem injuſti aggreſſoris,aut male factoris : quia ſcilicet cederet in detrimentum Reipublicæ , non poſſe interfici talem, ergo non eſſet diſpenſatio neceſſaria in illo caſu.

Dices:Poſſe eſſe talem rationẽ utilitatis in tranſgreſſione alicujus pręcepti naturalis verbi gratia illius,quo tenemur promiſſa obſervare & vota;quæ quidem non ſufficeret ſecundum ſe ex natura rei ad auferendam obligationem legis naturalis, ſufficeret tamen accedente diſpenſatione Pontificis. Sed contra:quia ſic poſſet dici de aliis præceptis verbi gratia occiſionis innocentis, fornicationis , & obligationis alieni, quòd poſſet aliquando adeſſe utilitas aliqua in eorum trãſgreſſione. Quæ tamen ſecundum ſe non ſufficeret,niſi accedente diſpenſatione ; ſed hoc eſt falſum,ergo nulla eſt illa ratio. Rurſus,ſi ſit aliqua utilitas aliquãdo in violatione promiſſionis aut voti verbi gratia, quæ ſufficiat cum diſpenſatione,non poteſt aſſignari ratio,cur non ſufficiat ex natura rei ſecundum ſe ad tollendam obligationem juris naturæ ſine diſpenſatione , quãvis poſſet requiri ex obligatione vel juris naturę vel juris poſitivi,ut recurreretur ad ſuperiorem , non quidem pro diſpenſatione proprie dicta, ſed pro declaratione ſufficientię iſtius utilitatis majoris, de quo inferius.

35 Principalis probatio concluſionis pendet ex ſolutione exemplorum,quibus oppoſita ſententia nititur ad affirmandum,communicatã eſſe talem authoritatem hominibus. *Primum* eſt de communitate rerum,quæ erat juris naturę,nunc autem abrogata eſt authoritate humana.*Secundum* de ſervitute introducta jure gentium contra jus naturę. *Tertium* de non auferendo aut retinendo bono alterius, abrogato per legem humanã *de uſucapione & præſcriptione*. *Quartum* de jure naturali, quod habet vir & mulier ad ineundũ matrimonium per mutuum cõſenſum; & quilibet ad condendum teſtamentum ex arbitrio ſuo,cui juri abrogatum videtur per legem prohibentem, ne alterutrum fiat abſque aliquibus circũſtantiis & cõditionibus,quæ nõ requirebantur ex lege naturæ. *Quintum* quod magis ſolet arridere adverſariis ac nobis faceſſere negotium , eſt de diſpenſatione,quam ſolet Pontifex dare in votis & juramentis, quæ tenetur quis ex jure naturæ obſervare ; & de diſpenſatione in matrimonio rato , ac reſidentia Epiſcoporum , quæ eſt de jure naturali ſecundum Tridentinum ſeſſ.23.cap.1.*de Reformatione*

36 Sed ad *Primum exemplum* Reſpõdetur:In ipſo ſupponi falſum:*nempe quod fuerit aliquod præceptum iuris naturalis de communitate rerum*, Nec contra eſt Scotus 4.diſt.15. q.2. art.1. citatus pro oppoſito à Suarez & aliis quòd dixerit:in ſtatu Innocentiæ habuiſſe homines præceptũ de communitate rerum:quia ibi Scotus non uſus eſt nomine *Præcepti* in ſenſu proprio & rigoroſo , ſed large & improprie ſumpto ideſt pro habente rationem congruentiæ : qualiter in præſenti quæſtione diſtinguens ea quæ ſunt de lege naturæ apponit n.8.exemplum hoc de diviſione rerum dicens, aliqua eſſe de lege naturæ, quia ſunt multum conſona illi legi ; ſic ſimiliter uſus eſt in 4. nomine præcepti naturalis, pro illo,quod eſt valde conſonum naturæ, non pro præcepto naturæ proprio & ſtricto : ut conſtat ex Notabili 2.ſupra num.2.

Nec item contra eſt Ratio adducta ab aliquibus aſſerentibus dominij diviſionem inique fuiſſe inſtitutam, quod probant ex Clemente I. Epiſtola 5.ad fideles qui erant Ieroſolymis & habetur cap. *dilectiſſimi* 12. q.1.ubi expreſſe aſſeritur rerũ diviſio per iniquitatẽ introducta.Et Confirmant ex Rebuſpublicis excellẽtiſſimis,quæ ut mores diſſonos corrigerent, cõmunionem

bono

bonorum instituerunt; qualiter omnes Religiosi Monachales & pleriq; mendicantes habent rerum dominium in cõmuni ex vi professionis, in qua morum suorum conversionem (ut constat ex Monasticæ professionis formula) promittunt, ergo si habere bona in cõmuni est morum conversio, perversio erit eorumdem morum habere dominium peculiare. Non (inquam) omnia hæc satisfaciunt: Illud testimonium ex cap. *dilectissimi* veram utique doctrinã continet, cum sæpe rerum divisio ex iniquitate nascatur: v.g. sunto tres Respublicæ supremæ & habeant bona cõmunia, puta pascua aut Sylvas, una pactum prævaricatur & omnia bona sibi appropriat, ipsi ab aliis duabus bellum indicitur, tandem vincitur & subjugatur, & bona ipsius utpote victoriæ fructus inter victores dividuntur, victis spoliatis: Ecce unius Reipublicæ iniquitas in causa, ut communia bona juste dividerentur, sed quare ex hoc communio rerum sit de jure naturæ? Non video.

Ad confirmationem dico, non posse dari felicem & perennem Rempublicam, si communia sint omnia: quod & illud dictum de Religiosis confirmat: Ideo enim bona conventus Benedictinorũ nõ sunt etiã Carthusianorũ, quia aliàs inter ipsos pax forte non esset, ita oportuit dominia etsi in communi dividere Cęterũ illã qualemcũmq; bonorũ cõmunionem, non instituerunt, ut fugerent divisionis iniquitatem: quia si in divisione esset iniquitas, deberent habere bona non sibi solis communia, sed communia universis, ut exponebat Iulianus Apostata, qui jussit ne cõvenirentur in judicio qui Christianum aliquẽ spoliassent, quia, ut dicebat, Christiana Religio condemnat bonorum divisionem, quæ deesse non potest, si Christianorum bona solum sint communia Christianis, quia si & ipsa Ethnicorum non essent, essent divisa & peculiaria; at sentẽtia Iuliani iniqua, quia calumniabatur, divisionem bonorum à Religione christiana reprobari, si enim hoc verum, justa esset: quia non possunt communia & indivisa bona dici, quæ alicui homini non sunt communia, nam saltem respectu illius dividuntur; sed de hoc satis.

37 Igitur illud suppositum: *Quod fuerit aliquod præceptum juris naturalis de communitate rerum*, est falsum. Pro cujus intelligentia notandum est: Hoc dupliciter posse intelligi videlicet *positive & negative*. Id dicitur esse de jure naturæ negative, quod naturæ jure nec præcipitur, nec interdicitur, sicut illud dicendum est esse de jure naturæ positive, quod jus naturæ præcipit; illud contra jus naturæ positive, quod jus naturæ interdicit: nunc dico, rerum cõmunitatem fuisse quidem de jure naturæ, non tamen positive, sed negative: hoc est neque esse interdictã nec prohibitam à jure naturæ; ideo non fuit dispensatio in jure naturæ, dividere dominia rerum; quod quidem intelligendum est, non de jure naturali dominativo, quod est jus naturale physicum; quale habet causa libera in suos effectus; sed de jure naturali præceptivo; quod est jus naturale morale, videlicet decalogus à Deo libere latus cum intensione obligandi moraliter. *Primum* patet: quia jus dominij datum fuit hominibus positive: nam generi humano potius competit rebus dominari, quàm non dominari; sicut jure naturæ unusquisque ex se potius est liber quàm mancipium: captivitas enim non accidit homini per se, sed per accidens: *secundum* etiam patet: quia de jure naturæ morali seu præceptivo, nec commune dominium rerum, nec libertas hominum nec id genus alia sunt præcepta positive, sed solum negative: hoc est nec indicta nec interdicta.

Quod si dicas: quia eodem sensu posset dici, bonorum divisionem esse de lege naturæ negative: quia nec ipsa est jure naturæ interdicta nec indicta. Respondeo, disparitatem esse: quia pro divisione rerum debebat accedere consensus positivus hominum, aut positiva ordinatio Dei vel ipsorummet hominum; ad communionem autem non requirebatur consensus: quia cum nullus posset prætendere jus particulare ad aliquam rem ex natura rei, etiam ex natura rei remaneret illa communitas absque authoritate aliqua humana aut divina libera.

38 *Ad secundum exemplum* de servitute, quę introducta est authoritate humana seu jure gentium, cum libertas sit de jure naturæ. Respondeo eodẽ modo negando suppositum: quia libertas non est de jure naturæ positive, sed negative: hoc est nec indicta nec interdicta: aliàs nemo posset propria authoritate facere se servum, quod omnino

patet esse falsum, quandoquidem nulla possit assignari ratio, cur id facere non possit, & de facto communis praxis sit, quod se faciant aliqui servos. Igitur solum est præceptum naturale, quod non fiant aliqui servi absque legitima causa scilicet nisi ipsimet cedant juri suo & ultro se in servitutem dedant, vel nisi sit ordinatum ab authoritatem habentibus, ut propter tales & tales causas quis fiat servus, qui aliàs esset liber; & in his casibus jus naturale non prohibuit servitutem, imo præcipit, ut constat ex dictis supra n. 34.

Dices: quamvis quis posset se libere dare in servitutem propria authoritate, tamen non potest alium invitum cogere ad servitutem sine authoritate Superioris absque violatione juris naturalis, ergo si mediante authoritate publica possit alium cogere ad servitutem, ille qui habet authoritatem publicam potest dispensare in illo præcepto naturali, quo ille obligabatur ad non redigendum alterum invitum in servitutem. Nec valet dicere; quod licet præceptum naturale obligaret homines ad non redigendos alteros invitos in servitutem, tamen non obliget, ut id non faciant mediante authoritate publica, & propterea quod non fieret dispensatio cum ipso, ab eo qui haberet publicam authoritatem; hoc, inquam non valet, quia posset idem directe dici de Abrahamo, quòd scilicet Deus non dispensavit cum ipso, sed quod dedit ipsi authoritatem occidendi innocentem Isaacum, sicut Rex daret authoritatem redigendi alium ad servitutem absque dispensatione. Respondeo negando consequentiam, non ob rationem ibi bene impugnatam; sed quia Rex seu persona habens authoritatem publicam non potest dare illam veniã redigendi alium invitum in servitutẽ ex mero beneplacito suo, sed ex eo quod hic & nunc sequatur aut judicetur sequi majus bonum Reipublicæ, quàm esset libertas illius hominis, propterea non dispensat, quia facta illa suppositione lex naturalis, ut dixi, non prohibet, imo præcipit: quia vero Deus posset dare illam licentiam Abrahamo, absque eo quod ulla major utilitas sequeretur ex occisione filij, & quia de facto verisimile est illum sic fecisse: ut constat supra ex n. 22. propterea proprie dispensavit; quamvis non possit dici, quod Rex tribuens facultatem redigendi in servitutem dispensat in lege naturæ.

Sed contra hoc instabis: Si propterea Rex dans authoritatem redigendi in servitutem, non dispensat, quia hoc nõ potest, nisi ex suppositione alicujus boni majoris, sequeretur, quod Reges aut Superiores de facto non possent dispensare in lege positiva humana, quia non possunt dare licentiam transgrediendi illas leges, nisi quando sequeretur aliquod bonũ. Resp. negando sequelã; ad probationẽ dico: quod quãvis non bene facerent, dispensando in legibus semel publicatis & acceptatis absque causa, tamen sine dubio absque illa possent, sicut & possent simpliciter eas abrogare. Deinde quamvis, ut dispensarent, deberet esse causa aliqua, nõ tamen major, quàm ea fuit, ob quam lex primo statuta fuit, nec quidem æquivalens: sicut enim illa causa, ob quam lex instituta est, non obligabat ex natura rei Principes ad statuendam legem, cũ possent sine contraventione ad ullum jus illam non statuere, ita nec obligabat ad eam jam statutam conservandam, nisi per accidens ex ratione aliqua particulari, quæ hic & nunc posset occurrere, licet non deberet semper occurrere.

39 *Ad tertium & quartum exemplum* Respondetur communiter, non fuisse legem naturæ, de non auferendo aut retinendo bono alterius, in casu, quo licet per leges *usucapionis & præscriptionis*: hæ enim non sunt contra legẽ naturæ, sed potius iuxta eam, propterea non dispensant in casibus, in quibus sic ordinant; sic etiam ad *quartum*: Non enim licet per legem naturæ inire matrimonium aut condere testamentũ nisi consensu non prohibito per legem naturæ aut alias leges iustas; unde cum Principes possint prohibere alios consensus omnes præter eos, qui fierent cum talibus circumstantiis, possunt & hos nisi cum talibus circumstantiis, prohibere & invalidos reddere: quod quidem ob rationes convenientissimas ab ipsis prudenter repertas non est contra, sed potius iuxta legem naturæ, & ideo non dispensant in talibus.

40 *Ad quintum exemplum* Respondeo Pontificem nunquam dispensasse dispensatione proprie dicta in votis, iuramentis, matrimonio rato ac residentia Episcoporum, quæ sunt de iure naturæ (si hoc ultimum ita est: quia ex Concilio

lio ſolum ſequitur eſſe de jure divino), ſed improprie tantum': hoc eſt declarando, quòd aliquæ circumſtantiæ occurrant, ob quas non obligant vota, juramenta &c. aut commutando illa in meliora aut æquivalentia conſideratis perſonis & aliis circumſtantiis occurrentibus tunc cum diſpenſat; cujus indicium eſt, quòd nunquam diſpenſaverit ſine cauſa: ſi enim diſpenſare poſſet, non neceſſario requireret ſemper cauſam: cum autem in his caſibus, lex naturæ non videatur obligare, ideo in illis Pontifex non diſpenſat proprie: licet ipſemet dicat ſe diſpenſare: quia *diſpenſatio* eſt nomen æquivocum, & utitur eo in impropria ſignificatione; ſicut & verbo *Privilegij*, quo aliquando utitur: cum re vera non concedit proprie dictum privilegium; quod utique in utroque caſu magis conducit ad timoratorum ſimpliciumque ſcrupulos tollendos.

Probatur principale aſſumptum: quia non eſt ulla ratio, unde colligatur, Papam habere authoritatem aut diſpenſandi in præcepto ullo legis naturæ, aut relaxandi promiſſiones, vota aut facta, niſi in caſibus in quibus prudenter judicare poſſet, quòd lex naturæ aut divina non obligarent ad eorum obſervantiã; ſed in talibus caſibus non diſpenſaret proprie dicta diſpenſatione, de qua agimus, ergo non eſt dicendum, quod poſſit taliter diſpenſare: Minor patet, quia diſpenſatio proprie dicta ſit ſolum in caſibus, in quibus, eâ non datâ, lex obligaret; conſequentia eſt evidens, & major probatur: quia eatenus eſſet aliqua ratio, quia eſſet expediens Reipublicæ, quod hic & nunc poſſet dari talis diſpenſatio aut relaxatio; ſed quoties eſſet ſic expediens Reipublicæ, quòd daretur talis facultas aut relaxatio, non poſſet lex naturalis obligare: hæc enim non obligat ad faciendum aliquid, cujus affectio non eſſet expediens Reipublicæ: cum lex naturalis ſit aut id quod demonſtrat id quod ex natura ſua eſt expediens, aut illud ipſum quod eſt expediens, aut convenientia rei expedientis, vel diſconvenientia rei non expedientis.

Dices: ſi non diſpenſaret proprie tũc, ſed ſignificaret materiam eſſe mutatã, aut faceret tantùm commutationẽ, poſſet quis abſq; ipſius diſpenſatione cognoſcere mutationẽ materię, aut æquivalentiam rei, in quam fit commutatio, cum rè quæ commutatur, ergo poſſet tunc propria authoritate non obſervare iuramentum aut votum, aut facere aliud æquivalẽs aut melius loco ipſius. Reſpondeo: quantum ad legem naturalem ita eſſe; & quod non poſſit fieri de facto, quando non poteſt, oriri non ex obligatione legis naturæ, ſed ex præcepto poſitivo, quo quidem ſatis conformiter ad ius naturæ id prohibetur, cuius legis occaſio optima eſſe poteſt, ut tollatur occaſio violandi quandoque ipſammet legem naturæ: ſi enim relinqueretur unicuique facultas determinandi, an circumſtantiæ ſufficientes occurrerent, ob quas deberet judicari, quod non obligaret lex naturalis, & an res aliqua, quam quis vellet facere, eſſet æquivalens, facile poſſent homines judicare ac determinare aliter, quàm re vera ſufficeret.

QUÆSTIO XXI.

Quo jure ſtabilitum ſit; & qualiter obliget præceptum confeſſionis Sacramentalis?

SUb hoc titulo diſputabimus omnia quæ Scotus *q. unica diſt.* 17. *in* 4. tractat ſub hujuſmodi etiam titulo: *Vtrum neceſſarium ſit ad ſalutem peccatori confiteri ſua omnia peccata ſuo Sacerdoti?* Supponit titulus quæſtionis, Præceptum confeſſionis Sacramentalis ſtabilitum eſſe: quod conſtat ex Cõcilio Trid. ſeſſ. 14. c. 5. Difficultas *primo* diſputanda eſt: quo jure ſtabilitum ſit? Circa quod notandũ quoad præſens, duplex jus diſtingui poſſe ſcilicet, jus naturale, & jus poſitivũ; hoc etiã ſubdividitur in jus poſitivũ divinũ & jus poſitivũ Eccleſiaſticũ; ad propoſitũ: Illud eſt verum, & in practicis veritas ejus neceſſaria amplectenda jure naturali, quod eſt notum ex terminis. Et tale eſt principium aliquod in ſpeculabilibus vel in practicis: & eſt etiam concluſio aliqua evidenter adducta ex talibus principiis. Et rurſus extendendo hoc vocabulum *jus naturæ* etiam illæ propoſitiones practicæ, quæ ſunt conſonæ & conformes primis illis principiis & concluſionibus legis ſeu juris naturæ, & hæc conformitas ſtatim eſt nota omnibus; dicuntur eſſe veritates de jure naturæ: circa quod videnda ſunt quæ diximus quæſt. præcedenti à n. 2. *Ius poſitivum*

positivum divinum, aliud est vetus, nempe quod Deus in veteri testamento tulit de cæremoniis & Policia. Aliud novum, quod in novo: ut sunt ea quæ de Sacramentis. *Ius positivum Ecclesiasticum seu Canonicum* est quod authoritate Pontificis vel Concilij conditum est propter observantiam honestiorem in moribus & propter majorem reverentiam in suscipiendis & disponendis Sacramentis.

Confessio Sacramentalis non est de jure naturæ.

1 SIt prima conclusio: *Confessio Sacramentalis non est stabilita jure seu lege naturæ.* Est sententia communis contra Gratianum in decretis dist. 1. cap. *Humanum* asserentem: Ius naturale esse id, quod in lege veteris & novi testamenti continetur. Probatur conclusio: quidquid est de lege seu jure naturæ pro quocumque statu fuit; sed præceptum de confessione Sacramentali non fuit in statu innocentiæ, nec in statu naturę corruptę ante Moysem, nec in statu legis Mosaicæ, ergo non est de jure naturæ. Major est certa: nam quæ sunt de lege naturæ semper sunt uniformia & invariabilia, sicut & natura semper remanet eadem pro hoc statu: Et quidem præcepta cæremonialia variata & mutata sunt: v.g. si Deus colendus erat in lege veteri immolationibus bestiarum; Nunc in nostra colendus in oblatione Eucharistiæ vel cantu Psalmorum: quæ quidem etsi ita sint consona legi naturæ, ut illi non repugnent; non tamen sunt ita consona, (etiam extendendo vocabulum *Ius seu lex naturæ*) quòd eorum conformitas statim sit nota omnibus. Minor nostræ probationis etiam est certa: Nam plures casus veteris testamenti, in quibus insinuatur præceptum confessionis peccatorum, vel procedunt de confessione peccatorũ facienda Deo, non homini: vel de confessione publica, non secreta & auriculari, qualis est nostra Sacramentalis in lege gratiæ. Tenet ergo consequentia; quod non sit præcepta jure vel lege naturæ.

2 Sed contra conclusionem objicies *primo* pro Gratiano. Ius naturale est, quo quisque jubetur, alij facere, quod sibi vult fieri; & prohibetur alij inferre, quod sibi nollet fieri; sed hoc totum est quod cõtinetur in lege veteri & nova: unde Christus in Evangelio Matth. 7. *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, & vos eadem facite illis: Hæc est enim lex & Prophetæ*, Ergo confessio Sacramentalis contenta in lege nova est de lege naturæ. Respondeo: non omnia, quæ scripta sunt in veteri & nova lege esse de lege naturæ, sed aliqua tantum: quale est illud principium: *Quod tibi vis, alteri feceris.* Ad textum Evangelij dico: Pro tanto legem & Prophetas dici consistere in illo præcepto: quia tota lex vetus & nova & etiam leges Ecclesiasticæ habent pro scopo ultimo ordinare hominem ad dilectionem Dei & proximi: juxta illud Ioannis: *Diliges Dominum Deum tuum & proximum tuum sicut te ipsum: in his duobus mandatis universa lex pendet & Prophetæ.* Non tamen ex hoc sequitur: quidquid est in lege veteri & nova scriptum, esse de lege naturæ: sicut nec leges Ecclesiasticæ sunt de lege naturæ, etsi ad eamdem dilectionem Dei & proximi ordinentur, quæ dilectiones sunt principia nota ex terminis & de lege naturæ.

Objicies *secundo*: Notum est ex principiis naturæ, quod quilibet habens peccatum mortale seu grave, teneatur illud confiteri alteri; ergo confessionem peccatorum faciendam esse proprio Sacerdoti, qualis est nostra Sacramentalis, est de lege naturæ. Probatur assumptum: Hæc propositio est nota de lege naturæ: *Quilibet reus debet judicari*: Et similiter hæc: *Nullus debet esse judex in causa propria.* Ex quibus deducitur propositum sic: Si quilibet reus debet judicari & non à se, ergo ab alio; sed non potest ab alio judicari, nisi se accuset coram illo, cum peccatum est occultum. Ex quo habetur necessitas confessionis peccatorum; tunc ulterius: quia magis consonum est rationi, quòd in secreto quàm in publico se accuset, si peccatum est occultum; immo hoc est de lege naturæ; item quia magis congruum est, quod hæc accusatio fiat coram Sacerdote quàm coram altero; ergo de primo ad ultimum de lege naturæ videtur esse præceptum nostræ confessionis Sacramentalis. Respondeo: illas duas propositiones quibus nititur argumentum esse quidem notas lumine naturæ, sed non est compertum, quis sit ille alius, cui facienda sit confessio peccatorum: nã posset dici, non esse alium nisi solum Deum, qui est retributor meritorum,

& punitor peccatorum ; cui tamen non videtur necesse esse accusare peccata : cum omnia novit ; vel si concedatur , ipsi faciendam esse confessionem ; Nihil aliud ex argumento infertur : Sic enim factam fuisse legimus ab omnibus justis habentibus cognitionem per fidem , quod Deus est justus Rector universi , postquam peccaverunt , petentibus ab ipso veniam peccatorum ; quod autem ille alius , cui facienda sit confessio peccatorum , sit alter homo , non est notum lumine naturæ.

Confessio Sacramentalis non est stabilita jure humano.

SUppositio , quod confessio Sacramentalis non cadat sub præcepto juris naturalis , restat , ut sub præcepto juris positivi cadat , quod in divinum & humanum divisimus : Ius positivum divinum seu lex divina sunt regulæ & dictamina data à Deo ipso nobis in lege veteri & nova. Ius seu lex positiva humana Ecclesiastica , est quæ à Prælatis Ecclesiæ statuitur. Et de hac dicimus.

3 Secunda conclusio : *Confessio Sacramentalis non est de jure humano Ecclesiastico* : Non dicimus : Confessionem faciendam esse semel in anno , non esse sub præcepto Ecclesiastico , (de quo inferius) : hæc enim est circumstantia *temporis* Confessionis Sacramentalis;sed conclusio procedit de ipsa confessione absolute, & prout necessaria est homini lapso in peccatum mortale post Baptismum. Oppositum nostræ conclusionis tenuerunt aliqui veteres Theologi:ut Alexander Alensis , D.Bonaventura , & à Soto tribuitur Durando , sed immerito : hi dixerunt , absolutionem quidem à peccatis institutam fuisse à Christo Domino formaliter;confessionem vero peccatorum solum significatam & insinuative institutam ; ab Apostolis vero fuisse formaliter institutam sub præcepto. Sed nostra conclusio est jam communis inter Theologos & tenet Scotus loco supra citato , numero 9. efficaciter satis arguens contra oppositam : quam tribui ipsi à Soto & Suarez non caret vel calumnia vel prava intelligentia : quòd enim dixerit, oppositam non posse faciliter impugnari, propter quod & in ipsũ acriter invehitur Soto,non est illam amplecti: Aliud enim est dicere:in illis verbis Evãgelij Ioan.20. *Quorum remiseritis peccata, &c.* non haberi perspicue institutionem confessionis sacramentalis ut medij necessarij ad salutem , & aliud est dicere , qui tenent oppositum difficile impugnari ; Neque in hoc est periculum ullum perniciei, quod inquit Soto : semel enim statuto , quod extat præceptum divinum confessionis Sacramentalis , quid quæso majoris vel minoris securitatis potest afferre Reipublicæ Christianæ , colligi præceptum istud efficaciter ex prædictis verbis Evangelij ; aut affirmare efficaciter non colligi ; sed quòd ex traditione Ecclesiæ constat , tale præceptum fuisse Apostolis promulgatum immediate à Christo Domino, & postea per ipsos Apostolos promulgatum fuisse Ecclesiæ : ut ex Scoto inferius expendemus ? Igitur Soto calumniatus est Scotum , vel saltem non intellexit ipsum.

Probatur *primo* nostra conclusio ex efficacissima persuasione : Nam Ecclesia non attentata esset tam arduum præceptum imponere omnibus Christianis , nisi esset divinum præceptum : Probatur assumptum : Nam si qua res est in Ecclesia Catholica, quæ gravis ac difficilis videatur , sine ulla dubitatione cõfessio sacramentalis est: Quid enim molestius , quid onerosius , quàm ut cogantur etiam viri Principes Regesque potentissimi Sacerdotibus , qui & ipsi homines sunt, peccata omnia sua detegere , quamvis arcana , quamvis turpia , quamvis pudenda, quamvis horrorem etiam ipsi confitenti adferentia , & eorum Sacerdotum judicio stare , ac mulctam ab ipsis injunctam subire ? Tanta profecto hujus rei difficultas est , ut nullo modo credibile sit , aut Ecclesiæ Præsides ausuros fuisse legem ejusmodi ferre ; aut populis persuaderi potuisse , ut ejusmodi legem acciperent , & tot jam sæculis observarent , nisi divinum imperium , divina institutio , divina promissio accessissent : Igitur non Ecclesiæ , sed vere divina authoritas fuit , quæ ad obedientiam in confessione facienda populorum animos inclinavit ; Divina promissio , quæ eosdem , ut libenter ad

confessionem accederent, invitavit.

4 Probatur *secundo* ex Scoto ibi: quia si esset præceptum Ecclesiasticum de confessione Sacramentali inveniretur locus ubi ab Ecclesia imponatur; sed non invenitur locus aliquis neque in decretis, neque in Conciliis, ubi tale præceptum sit impositum, ergo &c. Nec author glossæ, cui hanc sententiam tribuit Scotus, assignat ullum locum, propterea irrationabiliter procedit: Sicut Theologus dicens aliquem textum contineri in Bibliis & non assignans ipsum, sic Canonista dicens, hoc præceptum contineri in decretis, & non assignans locum, ubi contineatur. Quod si quis adducat: ut hæretici dicunt, cap. extra de Pœnitentia & remissione: *Omnis utriusque sexus*: Quod factum est ab Innocentio III. in Concilio Lateranensi: Hoc vanum est: quia antea per multos annos erat in usu in Ecclesia Sacramentum Pœnitentiæ & confessio Sacramentalis, ut patet ex D. Augustino, qui octingentos annos ante illud Concilium vixit: ipse enim prædicavit, confessionem Sacramentalem esse multum necessariam, & multa de ipsa rite facienda scripsit in libro de vera & falsa Pœnitentia, cujus multæ authoritates ponuntur distinctione 17. in 4. apud Magistrum sententiarum. Et multæ etiam referuntur. *de Pœnitentia* distinct. 6. Item Irenæus, Tertullianus, Cyprianus atque Origenes, multa de Confessione scripserunt, ut constat ex Bellarmino, tom. 3. controversiar. lib. 3. à capit. 6. Qui non solum primi generalis Concilij: Nicæni videlicet tempora antecesserunt, sed etiam omnium aliorum Conciliorum quamvis Provincialium, omniumque Pontificum Romanorum, qui de Sacramentali confessione sanctionem aliquam ediderunt. Et confirmatur ulterius nostra conclusio: Quia si Sacramentalis confessio esset stabilita solum præcepto Ecclesiastico, sequitur, Papam non teneri ad ipsam quod est falsum: Sequela patet: quia sicut habetur: *Extra de verborum significatione: Exiit qui seminat, &c. Par in parem non habet imperium*, Ergo cum Papa nulli legi Ecclesiasticæ sit subditus, neque isti legi confessionis esset, ergo &c.

Dices pro Glossa: Confessio Sacramentalis apud Græcos non est necessaria: ergo præceptum de ea facienda non est nisi de jure Ecclesiastico, quia si de divino esset, etiam obligaret Græcos. Respondeo, negando antecedens: (ex quo supposito ut certo, occasionem sumpserunt hæretici hujus temporis, ut asserererent; ante decretum Innocentij III. supra citatum non fuisse in præcepto confessionem Sacramentalem): Est enim ipsis ut nobis sub præcepto & necessaria: Nam sicut ipsis habentibus baptismum flaminis, adhuc est necessarius baptismus fluminis, quæ est prima tabula post naufragium peccati originalis: sicut & nobis Latinis in re vel in voto susceptus, si non adsit possibilitas habendi illud in re; Ita ipsis Græcis habentibus contritionem sive virtutem pœnitentiæ, est etiam necessaria pœnitentia Sacramentum, cujus una pars essentialis est confessio, quæ est secunda tabula post baptismum; Nec credendum est ullo modo, Græcos non habere talem consuetudinem confitendi sua peccata Sacerdoti, neque illos pro certo habere, se non teneri ad ipsum, quia nullus author scribens adversus Græcorum errores fecit ullam mentionem hujus, de quo tamen facienda esset; cum sit adeo notablis error; & major discordia, si in hoc discordarent, quàm sit non conficere in azimo, & in forma Baptismi: quod confirmari potest ex Concilio Florentino, ubi noviſſime facta fuit unio inter Latinos & Græcos & nullum verbum de hac re habitum est: vel potest dici, si talis consuetudo sit apud ipsos, quòd ex quo ab Ecclesia Romana recesserunt & facti sunt Schismatici, omiserunt multas non solum laudabiles, sed & necessarias consuetudines, qualis est ista de confessione Sacramentali, contra quam: quia de jure divino est, ut jam dicemus, nulla consuetudo induci potest.

Confessio Sacramentalis stabilita est jure positivo divino.

5 Tertia conclusio: *Præceptum confessionis Sacramentalis stabilitum est jure positivo divino.* Conclusio est certa de fide, definita in Concilio

cilio Tridentino ſeſſ. 14. cap. 5. in illis verbis: *Vniverſa Eccleſia ſemper intellexit, inſtitutam etiam eſſe à Domino integram peccatorum confeſſionem, & omnibus poſt Baptiſmum lapſis jure divino neceſſariam exiſtere*: Et canone 6. *Si quis negaverit, confeſſionem vel inſtitutam vel ad ſalutem neceſſariam eſſe jure divino &c.* Idem etiam habet can. 7. & prius à Sixto IV. in quadam extravaganti contra Petrum de Oſma ſtabilita eſt, de qua noſter Caſtro verbo *Confeſſio* & in Concilio Conſtantienſi ſeſſ. 8. & 15. ubi damnantur errores Ioan. Vvicleph, eam tenent firmiter & uniformiter omnes Catholici qui poſt Tridentinum ſcripſerunt; Antiquiores Theologi varie opinati ſunt, quâ autem digni cenſurâ, non eſt noſtri inſtituti, nec pluris momenti tractare; ſolum intereſt Scotus ſupra ubi num. 11. dicit: *Videtur rationabilius tenere ſecundum membrum ſcilicet, quòd confeſſio cadat ſub præcepto divino poſitivo*, Ubi videtur per ly *rationabilius videtur*, præbere occaſionem dicendi oppoſitum, & quòd cadat ſolum ſub præcepto Eccleſiaſtico, propter quod ab aliquibus tribuitur ipſi: ſed reſpondetur, ly *rationabilius* non fuiſſe ſignum dubitationis in Scoto, ſed quia videbat adeſſe contentionem aliquam inter Doctores, & nullam pro tunc fuiſſe determinationem Eccleſiæ, ideo ſua uſus eſt modeſtia ordinaria; tamen optime & melius quàm quivis alius hanc aſſertionem probat & adducit rationem fundamentalem ob quam, tenuit eam ſemper Eccleſia, licet explicite non definierit, niſi occaſionem præbentibus ipſi hæreſibus. Supponit ergo Scotus pro veritate firma & certa de fide, confeſſionem Sacramentalem neceſſariam eſſe de jure divino, & pro difficultate, quæ exſtat in deducendo ipſam ex tali jure, adducit efficaciſſimas rationes, quas ab ipſo ſumpſerunt poſteriores Theologi, nec ipſius eſſe mentionem faciũt: ut in uſu eſt apud Patres Ieſuitas.

Hæc ſententia Catholica efficaciſſime, comprobatur ex eo quod confeſſio Sacramentalis peccatorum ſecrete facta Sacerdoti ſemper fuit in uſu in Eccleſia Dei; quod copioſe probatur ex authoritatibus Sanctorum Patrum à Bellarmino ubi ſupra à cap. 6. & ab aliis adductis; quæ præcipue contra ipſam militant argumenta ſunt hæreticorum: Ipſi enim præcipue Calvinus, etſi confeſſionis ſecretæ & Sacramentalis uſum fateantur eſſe vetuſtiſſimum, negant tamen eſſe inſtitutam à Chriſto Domino & eſſe neceſſariam de jure divino: ſed dicunt liberum fuiſſe, ut qui vellet poſſet confiteri, qui vero nollet, non eſſet obligatus, ſed obligationem hanc introductam fuiſſe ab Innocentio III. in cap. *utriuſque ſexus*. Authoritates & argumenta quæ pro ſe adducunt contra hanc veritatem Catholicam ſolvuntur à controverſiſtis, quibus proprium eſt hoc inſtitutum; noſtrum erit, aliquas majoris momenti Patrum authoritates explicare, immo & ex ipſiſmet veritatem Catholicam confirmare. Et objectiones particulares, quas ut in plurimum ex argumentis Scholaſticorum pro parte falſa aſſumptis, non aſpicientes ad ſolutiones earum, adducunt hæretici ſolvere.

6 Igitur *primum* argumentum deſumptum ex authoritatibus Sanctorum Patrum, quas pro ſe adducunt hæretici poteſt eſſe hiſtoria Nectarij Archiepiſcopi Conſtantinopolitani D. Chryſoſtomi prædeceſſoris, qui propter ſcãdalum ortum ex occaſione peccati perpetrati à nobili matrona cum Diacono in Eccleſia, in qua ipſa publicam pœnitentiam agens per aliquot dies commorata eſt, abſtulit in ſua diœceſi uſum confeſſionis, quem imitati ſunt poſtea aliæ Eccleſiæ Orientales: quod quidem non feciſſent, ſi confeſſio eſſet ſub præcepto divino. Ad hoc argumentum variæ reſponſiones adhibentur: Et quidẽ quantum ad perſonam Nectarij: & ſi vir ſanctus fuerit, non tamen litteris eruditus, ut ipſi tribuit Calvinus: cum jam ſenex & laicus, & quod majus eſt, nondum baptizatus ad Epiſcopatum aſſumptus fuerit; quo circa eum laudat Sozomenus l. 7. c. 8. à canicie & morum ſuavitate, ſanctitatis vero & eruditionis mentionem nullam faciens. Propterea nonnulli dicunt, eum erraſſe. Sed vera & certa reſponſio eſt; ipſum non abrogaſſe uſum confeſſionis Sacramentalis, ſed potius cujuſdam confeſſionis publicæ de quibuſdam peccatis, de quibus agenda erat pœnitentia publica; & talis confeſſio fiebat coram teſtibus cuidam Preſbytero ad hoc deſignato, cujus conſilio pœnitentia illa erat agenda. Hic diſcernebat inter hęc peccata publica, quæ pœntientia

publica pro ipsis ageretur, ut Ecclesiæ satisfieret ante communionem. Itaque Nectarius morem illum propter scandalum, Presbyterum exauthorans abstulit, & reliquit singulos suę conscientiæ, ut post confessionem secretam possent communicare, quamvis Ecclesiæ per publicam pœnitentiam non satisfeciissent. De cujus historiæ narratione varia erudite & cum veritate expendunt Bellarminus supra lib. 3. toto cap. 14. & Vasquez q. 90. art. 1. dub. 3.

7 *Secundum* argumentum sumunt ex D. Chrysostomo homilia 2. in Ps. 50. Ubi hæc habet: *Peccata tua dicito, ut deleas illa. Si confunderis alicui dicere quæ peccasti, dicito quotidie ea in anima tua, non dico ut confitearis conservo tuo, qui exprobret, dicito Deo, qui curat ea.* Ad hoc respondetur, Chrysostomum, qui Nectarij successorem se agnoscebat, diligenter ut par erat, iudicium prædecessoris sui defendere voluisse, sic tamen ut fidei & veritati nulla in re detrimentum adferret. Igitur quemadmodum Nectarius non confessionem privatam sed publicam abrogavit, sic etiam Chrysostomus passim confessionem publicam carpit, privatam vero nusquam reprehendit, immo sæpius suadet; quod perspicue constat ex iis, quæ vel objecta sunt ab adversariis, vel objici potuissent. *Primo*: nam in ly: *Non dico ut confitearis conservo tuo, qui exprobret* aperte indicat, se loqui de confessione publica, ex qua exprobratio sequi solebat: nam ut refert Origenes hom. 2. in Psalm. 37. Cum publica fiebat confessio, non deerant, qui exprobrarent: *Si hujusmodi homo* (inquit) *Memor delicti sui confiteatur quæ commisit & humana confusione parvi pendat eos, qui exprobrant eum confitentem & notant vel irrident, &c.* Ex privata autem confessione nulla sequi potest exprobratio; tum quòd sine testibus fiat, tum quod arctissimo vinculo teneantur Sacerdotes altissimo silentio tegere, quæ in privata confessione audierunt: Illud autem: *Si confunderis alicui dicere, quæ peccasti*, intelligi debet ad hunc modum: si confunderis alicui dicere, qui exprobrare possit, idest publice, ut ipse continuo explicat, dum ait: *Non dico ut confiteris conservo tuo, qui exprobret.*

Secundo: quia homilia de Pœnitentia & confessione (qui locus & adducitur à Calvino) sic ait: *Nunc autem neque necessarium præsentibus testibus confiteri, &c.* ubi constat confessionem illam improbari, quæ fit coram testibus, quamque Nectarius abrogaverat: siquidem verba illa, *Nunc autem neque necessarium*, notant aliquando fuisse necessarium coram testibus confiteri, sed eam necessitatem tunc fuisse sublatam. *Tertio* homilia de incomprehensibili natura Dei, sic ait: *Non te in theatrum conservorum tuorum duco, non hominibus peccata tua detegere cogo:* Ubi constat quam aperte Chrysostomus alludat ad illam veterem Episcoporum constitutionem, qui teste Sozomeno in Tripart. lib. 9. cap. 35. voluerant, ut quasi in theatro peccata panderentur. Item hom. 4. de Lazaro: *Cave* (inquit) *homini dixeris, ne tibi exprobret*; Et inferius: *Non cogo te in medium prodire theatrum ac multos adhibere testes; mihi soli dic peccatum privatim &c.* Et plura alia loca adducuntur à supradictis Doctoribus, ex quibus evidenter colligitur, Chrysostomum loqui de confessione publica, cum à confessione hominibus facienda populum dehortatur.

Quòd si dicas: Confessioni, quæ fit hominibus, Chrysostomum opponere confessionem, quæ fit soli Deo in anima sive intra conscientiam confitentis cogitatione, non linguâ; igitur excludit omnem confessionem, quæ fit hominibus, sive publicam sive privatam: Non enim confessio privata facta coram Sacerdote dici potest facta esse in anima sive intra conscientiam sive cogitatione, non lingua. Patet ex verbis supra. *Si confunderis dicere alicui, quæ peccasti, dicito quotidie in anima tua.* Item homilia de Pœnitent. & confessione: *Nunc autem neque necessarium est præsentibus testibus confiteri; cogitatione fiat delictorum exquisitio, absque teste fit hoc judicium, solus te Deus confitentem videat.* Idem etiam habet homil. 31. in Epist. ad Hebræos. Respondeo ad hæc & si quæ alia hujusmodi, Chrysostomum opponere confessioni publicæ confessionem, quæ fit soli Deo in conscientia sine sono verborum: quia non loquitur de confessione, ut ordinatur ad absolutionem Sacerdotalem, quæ proprie pars est Sacramenti Pœnitentiæ essentialis; sed de cõfessione ut ordinatur ad confessionem & erubescentiam,

tiam, quæ pars dici poteſt Satisfactionis. Illa enim confeſſio publica, quam ſuſtulit Nectarius, non tantum erat inſtituta, ut per eam ſacerdos cognoſceret peccata pœnitentis, & inde recte judicaret, eſſetne pœnitens ligandus vel abſolvendus, aut quæ Pœnitentia imponenda eſſet; ſed etiam ut pœnitens publicâ illa confuſione acceptâ, partem pœnæ, quæ peccatis ejus debebatur, lueret. Porro Chriſoſtomus recte monet, non eſſe neceſſarium ad ejuſmodi finem obtinendum, publice vel etiam privatim confiteri hominibus, ſed ſatis eſſe cum dolore & lachrymis confiteri Deo, & ſic ſatisfacere; adjunctis precibus, eleemoſynis, jejuniis, aliiſque piis laborioſiſque operibus.

Quod autem ad alium finem, nimirum ut Sacerdos noverit morbos pœnitentis, quibus medicinâ pœnitentiæ applicare debet, neceſſaria ſit confeſſio, ſæpius aſſertum fuiſſe à Chriſoſtomo, conſtat ex pluribus ejus locis præcipue homilia 33. in Ioannem, & 22. in 2. ad Corinthios ubi acriter terret eos, qui diu differunt confeſſionẽ Sacramentalem, cum ſpe longioris vitæ. Et l. 2. de Sacerdotio ſic ait: *Quamobrem multâ quidem arte opus eſt, ut qui laborant Chriſtiani, ultro ſibi perſuadeant Sacerdotum curationi, ſe ſe ſubmittere oportere.* Et inferius plura addidit de habenda Sacerdoti ratione injungendi pœnitentiam non ſolum pro gravitate & multitudine peccatorum, ſed & pro infirmitate & debilitate pœnitentis. Et idem proſequitur ſæpius lib. 3. de Sacerdotio & alibi pluries. Ex quibus ſatis perſpicue conſtat, ex Chriſoſtomo Confeſſionem Sacramentalem eſſe de Iure poſitivo divino, fundat enim ſeu colligit ibi obligationem ejus ex verbis domini Ioannis 22. *Quorum remiſeritis peccata &c.*

8 *Tertium* argumentum deſumunt ex D. Ambroſio l. 10. in Lucam c. 96. ubi ſic legitur: *Petrus doluit & flevit, quia ut homo erravit. Non invenio quid dixerit, invenio quod flevit. Lacrymas eius lego ſatisfactionem non lego, & inferius: lavent lacrymæ delictum, quod voce pudor eſt confiteri.* Ubi clare conſtat, excludere Confeſſionem, quæ fit in voce & ſono verborum. Reſpondeo primùm: eo tempore nondum inſtitutam fuiſſe Confeſſionem Sacramentalem, atque adeo non mirum, ſi Petri confeſſio non legatur. Deinde dico: Ambroſium loqui de lacrhymis, quæ confeſſionem quamdam continent, ut cum quis convictus erroris ab alio, non voce ſed lacrymis fatetur errorem: ſic Petrus, cum ſciret Chriſto notum fuiſſe ſuum crimen, non voce ſed lacrymis confeſſus eſt. Id quod omnino ſufficit in confeſſione, quę fit Deo, qui omnia novit. Quòd vero S. Ambroſius in lacrymis Petri confeſſionem agnoverit, perſpicuum eſt ex illis verbis: *Maluit Petrus ſuum accuſare peccatum, ut juſtificaretur fatendo, quàm gravaretur negando: Iuſtus enim in Principio accuſator eſt ſui:* Item ex illis: *Verecundæ lacrymæ ſine horrore culpam loquuntur, lacrymæ crimen ſine offenſione verecundiæ fatentur.* Quod autem confeſſionem privatam peccatorum neceſſariam aſſeruerit, conſtat ex multis ejus ſcriptis: nam lib. 2. de Pœnitentia cap. 6. ſic ait. *Si vis juſtificari, fatere delictum tuum: Soluit enim criminum nexus verecunda Confeſſio peccatorum.* Et cap. 9. ſcribit, fuiſſe multos, qui libenter cõfitebantur privatim Sacerdotibus, ſed publice in Eccleſia ſatisfacere recuſabant. Et ipſummet Ambroſium audire confeſſiones privatim, & flere in auditione illarum, ut confitentes ad flendum etiam compelleret, multis teſtatur Paulinus in vita ipſius.

Quartum argumentum deſumunt ex D. Auguſtino lib. 10. Confeſſion. cap. 3. ubi ſic legimus: *Quid mihi eſt cum hominibus, ut audiant confeſſiones meas, quaſi ipſi ſanaturi ſint omnes languores meos? Curioſum genus ad cognoſcendam alienam vitam, deſidioſum ad corrigendam ſuam.* Sed Reſpondetur: hoc argumentum omnino vanum eſſe, & ut ſimplices decipiat: Nemo enim libros illos legit, qui neſciat, confeſſionem, de qua loquitur Auguſtinus, non eſſe confeſſionem Sacramentalem, ſed confeſſionẽ peccatorũ præteritorũ ac per Baptiſmũ dimiſſorũ ad eum finem inſtitutam, ut inde cognoſcatur & laudetur miſericordia Dei. Cõfeſſionem vero Sacramentalem Sacerdoti faciendam, multis in locis aſſeruit Auguſtinus: Nam lib. 50. homiliarum homilia 12. docet confeſſionem peccatorum à Deo eſſe præceptam: *Deus noſter (inquit) quia pius eſt & miſericors, vult ut ea confiteamur in hoc ſæculo, ne pro illis confundamur*

poſtmodum in futuro Et ibidem homilia 41. *Non ſolum poſt pœnitentiam* (inquit) *ab iſtis vitiis ſe homo ſervare debet, ſed & ante pœnitentiam, dum Sanus eſt: quia ſi ad ultimum vitæ ſteterit, neſcit, ipſam pœnitentiam accipere, ac Deo & Sacerdoti peccata ſua confiteri poterit.*

9 *Quinto* Objiciunt: quod Confeſſio integra peccatorum, ut requiritur in confeſſione Sacramentali apud nos Catholicos, non eſt poſſibilis, ergo non cadit ſub præcepto divino: quia Deus non præcipit impoſſibilia: Antecedens probatur: quia in Pſalm. 18. David dicit: *Delicta quis intelligit?* Et Pſalm. 37. *Iniquitates meæ ſupergreſſæ ſunt caput meum.* Si ergo David non potuit ſupputare iniquitates ſuas, quis ſuorum peccatorum ſupputationem cogitet? Et Confirmatur: quia non aliter Chriſtus Dominus miſit Apoſtolos, quam ipſe miſſus fuerat à Patre Ioan. 20. *ſicut miſit me Pater & ego mitto vos*; ſed ipſe Chriſtus Dominus, cum remittebat peccata, non exigebat ab hominibus enumerationem ſingulorum peccatorum, ſed generalem Confeſſionem ore vel aliis ſignis expreſſam: ut patet Lucæ 7. de Magdalena, Et Matth. 9. de Paralitico, ergo non debet Sacerdos à pœnitentibus exigere enumerationem peccatorum ſingulorum. Reſpondetur; Hoc argumentum procedere ex mera calumnia. Non enim docent Catholici, Confeſſionem debere eſſe omnium omnino peccatorum, quæ quis commiſit, ſed eorum quæ memoria tenet, præmiſſâ diligentiâ humanæ infirmitati poſſibili: ut dicemus inferius loquendo de integritate confeſſionis. Ad confirmationem Reſpondetur: Non eſſe parem rationem de Chriſto & Apoſtolis ac ſucceſſoribus: Chriſtus enim Dominus nõ erat alligatus Sacramentis, ſed habebat poteſtatem excellentiæ, ideo ſine Sacramẽtis peccata remittere poterat; Non ſic Apoſtoli & ſucceſſores, qui habent hanc poteſtatẽ ſolum mediantibus Sacramentis, tamquam miniſtri Dei: verba autem illa Chriſti Domini: *Mitto vos ſicut miſit me Pater*, habent multas expoſitiones apud Sanctos Patres; certum autem eſt, non debere intelligi, ut Apoſtoli debuerint omnia eodem modo facere, ſicut faciebat Chriſtus Dominus: Alioquin non debuiſſent Baptizare: quia Chriſtus Dominus ſine Baptiſmo dimiſit peccata Magdalenæ & Paralitico. Miſit ergo Chriſtus Dominus Apoſtolos ſicut miſit eum pater ſuus, quia dedit eis poteſtatem ligandi & ſolvendi, ac ipſe à Patre acceperat: quæ eſt expoſitio Chriſoſtomi; Non dedit tamen tantam poteſtatem diſcipulis, quantam ipſe habebat, ſed ſolum ut per Sacramenta remitterent &c.

10 *Sexto* Objiciunt: quod via & medium ordinarium, quo peccata delentur & remittũtur, & ſemper deleta fuerunt, eſt dolor & contritio de peccatis: juxta illud Ezechielis cap. 18. *Quotieſcumque ingemuerit peccator, omnium iniquitatum ejus non recordabor*, ergo non eſt neceſſaria confeſſio. Reſpondetur ad hoc argumentum, quod communiter ex Ezechiele & aliis auctoritatibus deſumitur: Contritionẽ per quam infertur peccatum dimitti includere in voto confeſſionem, pro illo ſtatu, quo confeſſionis Sacramentum eſt inſtitutum, quod eſt tempus legis novæ. Ideo in lege veteri ſufficiebat confiteri ſoli Deo: juxta illud David *Tibi ſoli peccavi*; At in lege nova, ubi Chriſtus Dominus ordinavit Sacramentum pœnitentiæ, qui dolet de peccatis, debet includere votum & propoſitum confitendi: ſi enim non haberet hujuſmodi propoſitum, non doleret de peccatis ut oportet, & ut ordinavit Chriſtus Dominus: haberet enim intentionem non obſervandi hoc præceptum Chriſti de confeſſione; ſicut ergo qui dolet debito modo de peccato commiſſo, debet habere propoſitum melioris vitæ, deteſtationem peccati commiſſi, fidem, ſpem & charitatem: quia omnia hæc cadunt ſub præcepto, ita debet habere propoſitum confitendi ſua peccata ſuo tempore.

Qualiter deducatur: eſſe hoc præceptum de Iure divino

CIrca hanc deductionem varia & plura ſcripſerũt Doctores Theologi. D. Thomas 3. p. q. 84. art. 7. ubi loquitur de inſtitutione hujus Sacramenti, nihil dicit quod pertineat ad confeſſionem. In 4. vero ſententiarum diſt. 22. q. 2. art. 3. q. 3. dicit hanc inſtitutionem factam eſſe per partes (quod etiam inſinuat loco in 3. p. citato:) nam inquit Matth. 4. *Pœnitentiam agite*

agite &c. esse institutam quoad utilitatem; quoad necessitatem? *Nisi pœnitentiam egeritis &c.* quoad potestatem Ioan. 20. *Quorum remiseritis &c.* Cæterum duobus prioribus locis non est sermo de Pœnitentia Sacramento, sed de pœnitentia virtute ut patet; quomodo autem ex ultimo loco deducatur, supra quo est communis disputatio, nec ullum verbum dicit, adeoque ex eo nullam lucem ad hoc habemus; Alij dixerunt, deduci ex illis verbis Matth. 16. *Tibi dabo claves regni Cælorum*; sed hic locus nullatenus est ad hoc efficax: nam ut inquit Scotus: Ibi non est nisi promissio de datione futura; possumus & nos addere; quod ibi sit promissio Primatus Ecclesiæ Petro, quæ postea adimpleta fuit, cum Christus Dominus post resurrectionem dixit ei: *Pasce oves meas* Ioan. ultimo.

Scotus noster præ omnibus exactissime super hac deductione disputavit loco supra à num. 9. Igitur tres vias assignat, quibus deduci possit, hoc præceptum confessionis Sacramentalis esse de jure positivo Divino: *Primo* si explicite contineatur in Evangelio. *Secundo* si expresse tradatur ab Apostolis, & in aliqua eorum doctrina perspicue asseratur. *Tertio*: Si à Christo Domino præstitum fuerit Apostolis, ut ipsum Apostoli promulgarent posteris voce vel scripto; ex his tribus viis secundam rejicit (quam sequuti sunt aliqui Doctores propter illud Iacobi cap. 5. *Confitemini alterutrum peccata vestra*) quia in his verbis nec dedit nec promulgavit D. Iacobus hoc præceptum; Non dedit: quia cum ipse esset Episcopus Hierosolymitanus, non habebat authoritatem ligandi totam Ecclesiam, & Præterea, ut supra diximus, hoc præceptum non poterat esse mere Ecclesiasticum; Nec promulgavit: quia quando Apostoli promulgabant aliquod præceptum Christi, loquebantur verbis quibus insinuabant, se esse præcones Christi, in cujus nomine, non in suo loquebantur, ut Paulus 1. ad Corinth. 7. *Præcipio, non ego, sed Dominus*: de non dimittenda uxore, de cohabitatione vero viri fidelis cum uxore infideli & è contra: *Dico ego, non Dominus.* Quod & pluribus probat Scotus ibi num. 15. Igitur solum *primâ & tertiâ* viâ deducendum manet, esse hoc præceptum de jure divino; & circa primam tota difficultas est, in ipsum ex illis verbis Christi domini Ioan. 20. *Accipite spiritum sanctum, Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, & quorum retinueritis, retenta sunt.*

11 Sit quarta conclusio: *Probabile est, Præceptum confessionis Sacramentalis contineri in prædictis verbis Christi Domini, vel saltem ex illis efficaciter deduci.* Hanc conclusionem non solum ut probabilem, sicut Scotus & nos sed ut certam etiam defendunt jam communiter Theologi: Suarez Vasquez, Lugo, Hurtadus & alij. Inter quos disputatio est: quomodo ex prædictis verbis deducatur hoc præceptum: teneri scilicet pœnitentes confiteri sua peccata sacerdotibus? Nam in prædictis verbis solum videtur tradita potestas sacerdotibus judicandi remittendo aut retinendo peccata. Scotus probat *primo* conclusionem ratione, quâ usum est sacrum concilium Tridentinum sess. 14. cap. 5. & est in hunc modum: in prædictis verbis data est immediate à Christo Domino potestas Apostolis & in eis omnibus sacerdotibus remittendi & retinendi peccata, non principaliter, quia hoc est proprium Dei, ergo ministerialiter & arbitrative; subinfert: sed non possunt sacerdotes arbitrari & judicare in causa ignota, neque condignam pœnam illis injungere, ergo ex institutione hujus authoritatis sequitur necessarium esse, ut peccata, de quibus debent judicare & arbitrari, eis manifestentur, quod utique non potest fieri nisi mediante confessione, igitur ex illa collatione potestatis judiciariæ sacerdotibus in causa peccati, obligatur peccator ad accusandum se sacerdotibus: quod est confiteri.

Hæc est prima ratio Scoti efficacissima pro probabilitate conclusionis quidem per terminos habiles & proprios: Nec nisi per insciti\u0303 aut calumni\u0303 notari possent à Soto 4. dist. 18. q. 1. a. 1. asserente, improprie vocari Sacerdotes à Scot. judices arbitrarios seu arbitrative judicare: Nescivit enim Sotus distinguere inter judicem arbitrarium & judicem arbitrum, & existimavit Scotum vocasse Sacerdotes judices arbitros, eo sensu quo arbitrum vocamus, qui ex conventione partium accipit potestatem judicandi. Verùm si Scotus statuit, habere Sacerdotes

jure

jure divino potestatem judicandi, quo pacto assereret, promanare talem potestatem Sacerdotis à pœnitente? Certe neque Scotus neque ullus unquam hoc potuit excogitare ut bene notarunt Vasquez & Suarez. Vocat igitur Scotus Sacerdotes arbitrarios eo sensu quo plures Doctores Scholastici & Patres eos nominant: videlicet quia eorum judicio reliquit Christus Dominus arbitrari in causa peccatoris, sive quia arbitrantur de peccatis nostris, utrum remittere ea nobis, an retinere debeant, hac vel illa pœnitentiâ injunctâ.

12 Ad infirmandam hanc rationem multa adducuntur ab authoribus, & primò à Scoto adducitur hæc instantia: Tota vis prædictæ rationis consistit in hac consequentia: Sacerdotes constituti sunt judices arbitrarij de peccatis, ergo necessaria est & præcepta confessio eorum peccatoribus: quia judex non potest cognoscere in causa ignota, & ideo &c. sed ad hoc posset quis respondere: Haberi quidem ex hac ratione, Sacramentum pœnitentiæ institutum esse à Christo Domino, & Sacerdotes constitutos judices peccatorum, & peccata non posse judicari, à Sacerdote nisi aperiantur in confessione; Ex quo solum probatur, hoc esse utile & efficax medium ad consequendam veniam peccatorum; non vero concludit, esse institutum ut medium præcisum & necessarium & cadens sub præcepto, ita quod quisque peccator teneatur ad confessionem & susceptionem hujus Sacramenti: quod patet in aliis Sacramentis videlicet *Confirmationis & extremæ unctionis*, quæ etsi instituta sint ut media ad conferendam gratiam, neutrum tamen est simpliciter necessarium nec cadit sub præcepto. Quod & Confirmatur *primò* per verba adjuncta; *Quorum retinueritis &c.* quæ quidem non sunt præcisa: quia non solum illa peccata retenta sunt à Deo peccatori ad pœnam, quæ retenta sunt à Sacerdote: nam Sacerdos non retinet aliqua, nisi sibi accusata aliquo modo: scilicet signis indebitis pœnitentiæ; & tamen illa quæ nullo modo sunt manifestata Sacerdoti, Deus retinet ad vindictam gehennæ, ergo nec illa verba *Quorum remiseritis &c.* erunt præcisa: Neutri enim affirmativæ adjunxit negationem denotantem, remissionem factam ab Apostolis vel retentionem esse præcisam respectu remissionis vel retentionis à Deo faciendæ; nam tunc deberet dicere: *Nisi quæ remiseritis non remittentur, & nisi quæ retinueritis non retenta erunt* Sicut dixit: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua &c.* de Sacramento Baptismi, ut inferius expendemus, ergo datur locus colligendi aliam viam & medium dimittendi peccata & eadem retinendi, quàm per confessionem. Confirmatur *secundo* ab aliis: Nam in eisdem verbis fecit Christus Dominus Sacerdotes judices arbitrarios etiam de peccatis venialibus; & tamen ex hoc non colligitur præceptum confessionis eorum: cum possint alia via & medio remitti, ergo posset & idem dici de mortalibus: cum possint etiam per contritionem remitti.

13 Propter has & alias rationes non videtur evidenter notum: deduci ex prædictis verbis præceptum confessionis, sed solum probabiliter: quod & fatetur Suarez dicens: quod etsi ex præcisa institutione potestatis dimittendi peccata non eliciatur evidenter & efficaciter necessitas confessionis, tamen illa est coniectura valde probabilis & moraliter satis efficax; hoc quidem verum est, sed scopus disputationis nostræ est; quæ sit ratio intra limites probabilitatis magis efficaciter probans assumptum. Ubi operæ pretium erit, in medium proponere & expendere quas adducunt alij authores, & ultimo rationem Scoti præ omnibus hoc mysterium declarantis; Suarez igitur sic suadet: quia cum in civilibus erigitur à Principe aliquod simile tribunal, secundum viam ordinariam etiam decernit, ut omnes lites ad illud tribunal necessario deducantur; Nec reservat subditis (ordinarie loquendo) potestatem declinandi illud tribunal, & ad ipsum Principem recurrendi immediate; sed cum hoc fit, ex speciali gratia fit. Quod & Confirmat primo addendo: Concilium Tridentinum nõ colligere confessionem esse necessariam ex eo quod Sacerdotes sunt instituti judices, ut ad eos pertineat pronuntiare sententiam remissionis vel retentionis peccatorum: Et in hoc posita est tota vis rationis: Nam & si Christus Dominus sit judex, tamen se excludit quoad viam ordinariam per institutionem

istiu

iſtius poteſtatis: ſicut Deus Pater, cum miſit filium ſuum in mundum & dedit ei poteſtatem judicandi mundum: juxta illud Matth. ultimo: *Data eſt mihi omnis poteſtas in Cœlo & in terra,* ſe excludit ab hac authoritate: juxta illud Ioan. 5. *Pater non iudicat quemquam ſed omne iudicium dedit Filio.* Confirmat *Secundo* (Et eſt ratio principalis adducta à Vaſquez) quia Chriſtus Dominus dedit authoritatem Sacerdotibus non ſolum dimittendi, ſed etiam retinendi peccata, atque Sacerdos non poteſt retinere, niſi per confeſſionem illi manifeſtentur, ergo ad hoc, ut hunc actum poſſint exercere, neceſſarium fuit, ut includeret in inſtitutione hujus poteſtatis neceſſitatem confeſſionis.

Sed iſtæ ſuaſiones nihil efficacitatis continent ad probandum aſſumptum: Unde ad rationem, quâ illam conjecturam probat, Reſpondetur: Non eſſe parem rationem de Tribunali erecto à Principe, & de Iudicio Sacerdotum: Non enim Princeps erigit tribunal in tanto rigore & præcepto ita ſtricto, ut ſi quis velit declinare illud, & immediate ipſum Principem adire, incurrat odium ejus & amittat ejus gratiam; ſicut qui vult declinare judicium Sacerdotis, non confitendo illa ſua peccata, peccat mortaliter & amittit gratiam Principis Dei: quia de hoc eſt præceptum certum & ſpeciale; quomodo autem deducatur ex inſtitutione tribunalis Sacerdotalis tale præceptum, non ſuadetur efficaciter per prædictam rationem Nam potuiſſet hoc tribunal erigi in favorem & utilitatem reorum, ut ipſum, ſi velint adire poſſint, vel ſi nolint, ipſum Deum adeat per contritionem. Nec improbatur hoc (ex quo Reſpondetur ad primam Confirmationem) quia Deus ſe excluſerit ab hoc judicio: Non enim dedit Chriſtus Dominus omne judicium Sacerdotibus ſicut Pater dedit Filio, ſed reliquit ſibi multam poteſtatem: unde multa peccata ipſe dimittit & multa retinet, quæ nec Sacerdos dimittit aut retinet: quia authoritas Sacerdotum non eſt præciſa authoritas remittendi & retinendi peccata, ut ſupra diximus, Et cum dixit Chriſtus diſcipulis *Ecce ergo mitto vos, ſicut miſit me Pater,* non tenet in omnibus: ut conſtat ex dictis ſupra numero 9. Ad ſecundam confirmationem Reſpondetur, eodem modo intelligendam eſſe utramque clauſulam *Remiſeritis & retinueritis*: neutra enim ſignificatur eſſe præciſa ratio remittendi & retinendi peccata, cum neutri addatur negatio denotans ipſam eſſe præciſam, ut ſupra numero 12. dicebamus; nec ad hoc ſatisfaciunt aut ullius momenti ſunt quæ per plura dicit Vaſquez quæſtione 90. artic. 1. dub. 2. à num. 18. cum nunquam convinci poſſit evidenter: ex inſtitutione auctoritatis Sacerdotum obligatio ad comparendum coram ipſis pro remiſſione peccatorum, ſi ſit alia via & medium ad hoc nempe per contritionem; & ſimiliter cum retineantur peccata (ideſt alligatus maneat per illa peccator) quorum nec contritionem habuit.

14 Aliter alij deducunt hoc præceptum ex prædictis verbis: Prima ratio ſit Richardi (quam & adducit & refutat Scot. & tenuerunt poſtea Durandus & Sotus citati à Vaſquez): Nulli committitur poteſtas judiciaria ſive arbitraria, niſi alicui imponatur neceſſitas ſubmittendi ſe ſibi; ſed Sacerdotibus in prædictis verbis data eſt poteſtas judicandi de peccatis, ergo impoſita eſt neceſſitas peccatoribus ſubjiciendi ſe illis, major patet: quia nullus eſt judex alicujus niſi habeat vim compellendi illum ad agendum ſuam cauſam coram ipſo & ad cogendum parere juri: Si enim hoc liberum eſſet in voluntate rei, non haberet judex authoritatem ullam in illum. Sed hæc ratio à Scoto rejicitur, quia non cogit: Poſſet enim opponens concedere, habere quidem Sacerdotem authoritatem compellendi reum ad parendum juri, ſi ipſe reus ſemel velit illi ſe ſubmittere: facta enim ſubmiſſione, non poſſet reus non ſtare ſententiæ, & ſic concederet, habere quidem in hoc ſenſu authoritatem compellendi, non tamen eum ſibi ſubmittendi: quia diceret, habere alia media ad dimittenda ſibi peccata. Nec valet quidquam ad hoc probandum ratio addita à Soto; quod niſi haberent Sacerdotes vim coërcitivam ad hoc, non eſſent judices ordinarij. Quia etſi judices ordinarij ſint, tamen reſpectu Chriſti ſunt delegati & Vicarij; ideo videtur ſemper eſſe in optione peccatorum adire forum Sacerdotum,

vel illud declinare & adire forum ipsius Christi, qui est supremus & vere ordinarius Iudex : quod & probatur : nam de ratione potestatis ordinariæ non est quæcumque vis coercitiva: ut constaret, si in civitate aliqua essent duo Prætores instituti ad easdem causas Et est exemplum Scoti de quatuor Sacerdotibus, quorum quilibet habet authoritatem ordinariam;) Nemo tamen potest cogere aliquem subditum ad accedendum ad suum forum, sed solum potest eos qui voluntarie ad suum forum accederēt, judicare, & facta submissione, habet in eum vim coercitivam, ut pareat juri, sicut & quilibet Sacerdos iniungendi pœnitentiam & judicandi de peccatis: quod utique sufficit ad authoritatem ordinariam in utroque casu: nam & respectu venialium constituti sunt judices ordinarij ad quorum confessionem non obligantur peccatores. Igitur ex institutione Sacerdotum in judices ordinarios pro causis peccatorum, non habetur, habentes peccata teneri ad confitendū illa ipsis, & neminem posse declinare forum ipsorum, & stare soli foro Christi per pœnitentiam virtutem vel quid simile.

15 Alia ratio adducitur ad hoc probandum ab Almayno, Adriano & nostro Castro de Hæresibus verbo *Confessio* : cuilibet peccatori enitendum est absolui à peccatis; sed peccata quæ à Sacerdote non sunt absoluta seu sunt retenta, non sunt absoluta seu sunt retenta à Deo, ergo tenetur comparere tribunali Sacerdotis ex vi institutionis ejus in judicem, ut absolutionē obtineat sed Responderet opponens, minorē discursus non esse præcise veram: siquidem per contritionem sine confessione coram Sacerdote possent peccata esse immediate remissa Deo : Quod si dicatur : tunc peccata remitti à Sacerdote in voto saltem pœnitentis, quamvis non ipso usu & exercitio clavium à Sacerdote. Contra 5 quia ut in contritione sit votum confessionis & habeat remittere peccata virtute clavium, opus est prius statuere præceptum confessionis; & virtutem clavium esse medium præcisum ad remittenda peccata : quare si semel statuatur, præceptum confessionis non colligi efficaciter nec includi in prædictis verbis : *Quorum remiseritis &c.* diceretur consequenter, non quia in voto contineat confessionem, remittere peccata contritionem; quod perspicue constat in remissione venialium, quæ sine voto confessionis aut virtute clavium remittuntur, etsi in institutione Sacerdotum in judices peccatorū, concessa sit ipsis authoritas absolvēdi ab illis, sicut à mortalibus ad hoc instat Adrianus: quod per contritionem non remittitur obligatio confitendi Sacerdoti; quæ quidem obligatio continetur in prædictis verbis Christi Domini. Sed hoc efficaciter rejicit Vasquez supra à numero 16. quia si hoc ita esset, derogaretur plurimum potestati clavium : cum sic non se extenderet ad vinculum peccatorum sed ad obligationem confessionis; ultra quod si in prædictis verbis non contineretur præceptum confessionis, ut diceret opponens, nec in contritione esset votum ejus aut deberet esse : ut patet in remissione venialium.

16 Igitur cum prædictæ rationes insufficientes appareant ad probandam deductionem, quam intendimus, præcepti confessionis ex prædictis verbis Christi Domini, quas adducit Scotus, utpote efficacissimas ad hoc suadendum proponemus : sic igitur discurrit numero 13. qui amisit gratiam sanctificantem, tenetur illam quærere vi illius præcepti notâ in Evangelio : *Diliges Dominum Deum tuum & diliges te ipsum*; sed ex prædictis verbis Ioannis 20. *Quorum remiseritis &c.* data est potestas Sacerdotibus remittendi peccata per collationem gratiæ sanctificantis, ergo ex illis verbis : *Quorum remiseritis &c.* adjuncto alio præcepto : *Diliges te ipsum* colligitur efficaciter obligari peccatorem ad comparendum & confitendum sua peccata Sacerdoti. Huic ratiocinationi non esse multum fidendum, dixit quidam ex nostris Scotista Complutensis : cum gratia amissa, possit recuperari per contritionem aut dilectionem Dei super omnia; quod & confirmat : quia Scotus forte propter infirmitatem hujus discursus omisit in Reportatis hāc rationē & si proposuerit illam in sententiariis. Sed ut ab hoc ultimo incipiā, potius ego dicerē, Scot. quia in Reportatis cōpendio utebatur, apposuisse alteram, de qua statim, quia breviorem, & reliquisse istam, quia

longio

longiorem, non quia infirmiorem. Ad replicam de alio medio ad recuperandam gratiam nempe contritione aut dilectione Dei, non vertit oculos Scotus, ſed prævidit, & ad eam Reſpondet: quod nulla alia via eſt ita facilis & certa ſicut confeſſio Sacramentalis, ergo ex vi præcepti: *diliges te ipſum* tenetur homo ad eam ineundam: nam ex vi talis præcepti tenetur ad non ſe exponendum periculo, & ſecuriorem partem amplecti; ſed in minori periculo eſt, ac facilius & certius medium ad recuperandam gratiam confeſſio Sacramentalis, ergo ad eam tenetur homo ex vi prædicti præcepti.

Probatur minor: quia ad recuperandam gratiam per confeſſionem, ſufficit non ponere obicem peccati mortalis & habere attritionem de peccatis cõmiſſis cum intentione ſuſcipiendi quod Eccleſia intendit conferre; ſed hoc facilius eſt quam elicere cõtritionem, & probabiliorem ſcientiam poteſt quis habere de requiſitis ad confeſſionem quàm ad cõtritionem; ergo, ne quis videatur gratis eſſe contemptor propriæ ſalutis, priorem viam amplecti debet ex vi præcepti *diliges te ipſum*: præcipue in re tam gravi, quale eſt periculum damnationis æternæ. Neque obſtat Suarez dicens cum Medina & Soto, certitudinem dimiſſionis peccati per confeſſionem non eſſe tantam, ut propter eam ſolam obligetur homo ad actum difficilem confeſſionis, ſi aliàs non ſit datum præceptum de confeſſione; Et maxime quia in confeſſione poteſt eſſe aliqua incertitudo de intentione Sacerdotis vel de Iuriſdictione, & ſimilia: Et Confirmat, quia poteſt quis facere omnem diligentiam, ut habeat contritionem, quâ habitâ, habet medium certiſſimum dimittendi peccata. Non, inquam obſtat, quia ut bene notavit Vaſquez ſupra num. 20. Non eſt dubium, quin facilius ſit homini juſtificari in Sacramento, quàm cum ſola contritione; Et incertitudo de requiſitis miniſtris eſt valde remota, quã & poſſemus habere in Sacramento Baptiſmi, Propterea & certior eſt via confeſſionis, quàm contritionis ad recuperandã gratiam; Nec de diligentia adhibita ad unam & ad alteram poſſumus humano modo habere æqualem certitudinẽ ſed majorẽ de non poſito obice & attritione, quàm de elicitione contritionis, propterea ex vi prædicti præcepti priorem debemus amplecti; Nec ſufficeret (quod inquit Vaſquez) eligere viam probabiliter ſufficientem: quia cum incomparabiliter ſit facilior via confeſſionis, quàm contritionis, & etiam modo humano incomparabiliter probabilorem notitiam habere poſſimus de appoſitione, quæ requiruntur ad confeſſionem quam ad contritionem, in re adeo gravi, quale eſt periculum damnationis æternæ, gratis videretur homo eſſe contemptor propriæ ſalutis, & leviter violator præcepti diligendi ſe cum affectione commodi, non ſolùm bonum, ſed & melius ſibi concupiſcenti.

17 Sed quia hæc ratio etſi ſatis efficaciter, ſolum probabiliter deducit præceptum confeſſionis ex prædictis verbis Chriſti Domini Ioan. 20. Et tempore Scoti non erat adhuc explicite definitum in Eccleſia, Sic format aliam rationem quia ſaltem non poteſt negari ex eo loco haberi: præceptum de confeſſione facienda fuiſſe valde rationabile pro multitudine: nam etſi aliqua perſona poſſit habere aliquod remedium ſpeciale, tamen de illo remedio, quod communitati eſt poſſibilius & certius, rationabiliter datur præceptum etiam omnibus & ſingulis in communitate exiſtentibus. Aſſumptum probat Scotus à ſimili de Baptiſmo, cujus realis ſuſceptio obligat omnes, eo quod inſtitutum eſt Sacramentum Baptiſmi tamquam remedium generale pro tota communitate, quamvis aliàs multi prius habeant gratiam per Baptiſmum flaminis ſeu per contritionem aut dilectionem Dei ſuper omnia: ut patet in aliquibus adultis accedẽtibus ad Baptiſmũ cum perfecta contritione. Sic ergo inſtituens Chriſtus Dominus Sacramentum pœnitentiæ tamquam remedium generale pro tota communitate, obligavit omnes & ſingulos ad ejus receptionem, quamvis alias multi poſſent juſtificari & de facto juſtificentur per contritionem aut dilectionem Dei.

18 Ex his jam Reſpondetur ad rationes ſupra numero 12. adductas in contrarium: Ad illud de inſtitutione Sacramentorum Confirmationis & Extremæ unctionis etiam ad conferendam gratiam Reſpondeo, eſſe diſparem rationem de illis ac Sacramento Pœnitentiæ: nã in illis non dimittitur

peccatum mortale, & ſi conferatur augmentum gratiæ; at in Sacramento Pœnitentiæ dimittitur peccatum mortale & confertur prima gratia; Ideo pro iſto urget neceſſitas ex præcepto dilectionis Dei & ſui ipſius, non tamen pro illis, quæ dant homini melius eſſe in ſtatu gratiæ, iſtud vero ſimpliciter eſſe; quæ Reſponſio & applicari poteſt ad ſecundam confirmationem de peccatis venialibus, ad quæ judicanda & abſolvenda etiam conſtituti ſunt judices Sacerdotes: nam iſta peccata non excludunt gratiam ſanctificantem & charitatem, ideo non eſt neceſſitas pro ipſis expellendis, ac pro mortalibus. Ad ſecundam Confirmationem Reſpondetur: quod etſi ex vi ſolius inſtitutionis per verba *Quorum remiſeritis &c.* non deducatur, hanc eſſe præciſam viam recuperandi gratiam, tamen adjuncto alio præcepto de dilectione ſui, ſuppoſito, quod hæc ſit via facilior & certior ad recuperandam gratiam & amicitiam Dei, in qua ſalus hominis conſiſtit, illam tenetur amplecti.

19 Quinta concluſio: *Probabile eſt divinum præceptum confeſſionis Sacramentalis non deduci efficaciter ex prædictis verbis quorum remiſeritis &c. ſed promulgatum fuiſſe Apoſtolis à Chriſto Domino, & ab Apoſtolis Eccleſiæ abſque omni ſcriptura*: Sicut multa alia tenet Eccleſia ore tenus per Apoſtolos ſibi promulgata ſine ſcriptura: hæc eſt tertia via, quam aſſignavit Scotus ad deducendum, hoc præceptum eſſe de jure divino; quam ſequutus eſt S. Bonavenra & alij quos citat Cavellus in Scholio, & teſte Vaſquez etiam Ianſenius, Gabriel Caietanus, & Ioannes de Medina. Et ſenſus aſſertionis eſt: quòd etſi in prædictis verbis ſufficienter continuatur, quod confeſſio peccatorum ſit neceſſaria & cadat ſub præcepto; tamen quia ille ſenſus non tam eſt evidens, quàm requireretur; ex authoritate Eccleſiæ & ejus capitis, cujus eſt ſenſum verborum Chriſti Domini declarare ſua traditione & definitione, ſemper declaratum eſſe, ſenſum verborum illius loci eſſe quod Sacerdotes ſint conſtituti judices in cauſa peccati, ita ut omnes qui habent peccata, ad illos confugere teneantur & eorum illis comparere, ut de peccatis judicentur. Hæc eſt ratio quæ diſerte & perſpicue habetur in Concilio Tridentino loco ſupra ubi inquit: quòd *Univerſa Eccleſia ſemper intellexit inſtitutam eſſe à Domino integram peccatorum confeſſionem, & omnibus poſt Baptiſmum lapſis jure divino neceſſariam exiſtere quia Dominus à terris aſcenſurus ad Cælos, eos iudices & vicarios reliquit, ad quos omnia crimina deferantur, in quæ Chriſti fideles ceciderunt &c.* Sed ſic eſt quod inſtituit judices in illis verbis *Quorum remiſeritis &c.* ergo in illis verbis ſemper intellexit Eccleſia, hanc confeſſionem eſſe ſub præcepto inſtitutam & ordinatam. Sic explicata probatur concluſio: de confeſſione Sacramentali exſtat præceptum divinum, de quo nullus fidelis dubitare poteſt: ut conſtat ex ſupra dictis concluſione 3. ſed non conſtat evidenter: hòc efficaciter deduci ex prædictis verbis, quibus Sacerdotes conſtituti ſunt judices in cauſis peccatorum, ergo conſtare debet ex traditione Eccleſiæ ſic declarantis & definientis deduci & contineri ibi hoc præceptum: conſequentia eſt certa: quia intimatio præcepti ſolum poteſt fieri per ſcripturam vel ſine ſcriptura, aut ore tenus ſeu per traditionem.

Dices: Concilium ex poteſtate ligandi atque ſolvendi tradita Apoſtolis & Sacerdotibus in prædictis verbis *Quorum remiſeritis &c.* colligere præceptum confeſſionis Sacramentalis, ergo certum eſt in illis contineri & ex ipſis efficaciter deduci; atque adeo quilibet alius Doctor poſſet hoc idem inferre & aſſerere. Reſpondeo: Concilium ex illa poteſtate, & ſimul ex traditione Eccleſiæ intuliſſe hoc præceptum: ut conſtat ex illis verbis *Univerſa Eccleſia ſemper intellexit*: Propterea poſt iſtam declarationem & definitionem jam certum eſt, in illis verbis præceptum contineri; quod non poſſet ita declarare & certum aſſerere Doctor particularis: nam ſicut ſola Eccleſia docet & declarat omnimoda certitudine, quæ ſint ſcripturæ canonicæ, ita ipſa ſola eſt quæ omnimoda certitudine colligit, declarat & credendum proponit ſenſum, quem intendit Chriſtus Dominus aut Spiritus Sãctus in propoſitione, quæ diverſos ſenſus poteſt habere: qualiter declaravit in Tridentino ſeſſ. 13. c. 7. verba illa *Probet autem ſeipſum* homæ, ex primo ad Corinthios 11. eſſe intelligenda de

proba

probatione per Sacramentalẽ cõfeſſionem; quæ tamen verba poterant intelligi de probatione interiori & de contritione peccatorum mortalium, ut illa intellexerunt Cajetanus & alij. Igitur quamvis verum ſit, contineri ſufficienter in illis verbis *Quorum remiſeritis &c.* præceptum confeſſionis, tamen ſola Eccleſia poterat illud colligere efficaciter & omnimoda certitudine proponere ut certum; quilibet autem Doctor aut ſanctus Pater Eccleſiæ ſolum probabiliter poterat illud inferre ante declarationem & determinationem Eccleſiæ.

20 Sed objicies *primo*: Ex prædictis verbis: *Quorum remiſeritis &c.* conſtat, datam eſſe Sacerdotibus poteſtatem judiciariam abſolvendi & retinendi peccata; ſed non poſſunt recte judicare de iſtis, incognitâ cauſâ, ergo ex hac ratione efficaciter deducitur præceptum confeſſionis. Reſpondeo ex Scoto numero 11. ibi *Si dicatur* negando conſequentiam: quia ſi non exſtaret declaratio Eccleſiæ, poſſet quis reſpondere, poteſtatem illam eſſe datam in favorem pœnitentium, ſeu reſpectu eorum qui ſe velint ſubjicere Sacerdotibus: Nam & reſpectu venialium data eſt Sacerdotibus poteſtas, & non niſi cognitâ cauſâ poſſunt judicare de illis, & non ob hoc colligitur præceptum de illis confitendis. Nec derogaretur quidquam authoritati Sacerdotum, quod non poſſent compellere ad confeſſionem mortalium, ſicut & non poſſunt ad venialium: Ex verbis enim traditionis iſtius poteſtatis ſeu authoritatis non colligitur extenſio ejus potius ad mortalia quam ad venialia; ſed hoc habetur ex traditione Eccleſiæ: ſic recepiſſe Apoſtolos à Chriſto Domino, & Apoſtolos promulgaſſe Eccleſiæ. Quod ſi dicas: ergo hæc poteſtas remittendi & retinendi peccata non eſt abſoluta, ſed conditionata: *Si peccator ſe voluerit ſubmittere Sacerdoti.* Reſpondeo negando ſequelam: Eſt enim abſolutè neceſſaria confeſſio; quamvis hæc neceſſitas non colligitur evidenter & efficaciter ex traditione poteſtatis & authoritatis Sacerdotum, ſed ex traditione Eccleſiæ ſic declarantis & definientis colligi.

21 Objicies *ſecundo*: Quando aliquod Sacramentum inſtitutum eſt tanquam remedium generale pro tota communitate, talis inſtitutio obligat omnes & ſingulos ad ejus receptionem: ut ſupra numero 17. ex Scoto expendebamus; ſed in prædictis verbis: *Quorum remiſeritis &c.* inſtitutum eſt Sacramentum pœnitentiæ ut remedium generale, ergo ex illis verbis conſtat obligatio confeſſionis. Reſpondetur negando majorem: & ad inſtantiam de Baptiſmo ibi adductam dico: Receptionem Baptiſmi eſſe explicite & expreſſe præceptam Ioann. 3. *Niſi quis renatus fuerit &c.* Præceptum autem confeſſionis non expreſſe habetur in Evangelio: Non enim cuilibet affirmativæ *Quorum remiſeritis, & quorum retinueritis* addita eſt, ut aiebat Scotus, ſupra numero 12. negatio denotans, hanc eſſe præciſam viam & medium remiſſionis peccatorum. Itaque realis ſuſcepto Baptiſmi non obligat præciſe, quia utcumque eſt remedium generale pro tota communitate inſtitutum, ſed & quia taliter eſt inſtitutum, quod de ſuſceptione ejus exſtat præceptum divinum expreſſum in Evangelio.

Ex his habetur: Cum certum ſit de fide, dari præceptum divinum de confeſſione Sacramentali quoad peccata mortalia, quandocumque peccator purgationem eorum & remiſſionem per contritionem obtineret, hoc eſſe in voto confeſſionis eorum faciendæ: ſuppoſito enim tali præcepto divino, confeſſio Sacramentalis mortalium in re vel in voto ſuſcepta ſemper eſt neceſſaria neceſſitate medij ad ſalutem: quæ ſententia Catholica eſt & certa de fide.

Quas perſonas obliget hoc præceptum?

22 PRopoſuimus initio quæſtionis diſputare in illa, omnia quæ Scotus tractat diſtinct. 17. in 4. citata, ubi quæſtionem ſuam in tres articulos diviſit, & deciſo primo: de jure ſcilicet, quo hoc præceptum obligat, de quo & nos hucuſque in ſecundo articulo tractat de his quæ includuntur in hoc præcepto confeſſionis, quod & nos ſub poſteriori parte noſtræ quæſtionis: ſcilicet *Qualiter obliget?* diſputabimus, & in calce ejus, quod doceat in tertio ar-

ticulo scilicet *Quid circa illud per præceptum Ecclesiæ sit explicatum?* tractabimus. Igitur circa *secundum*: scilicet quæ includuntur in hoc præcepto, *primo* explicat Scotus *Quis teneatur hoc præcepto?* Et respondet: quod adulti, ideſt habentes usum rationis & cognoscentes peccatum, quod commiserunt, & declarans quid per *adultum* intelligat, dicit, hominem non tantæ vel tantæ ætatis, sed qui habeat ætatem ad cognoscendum justum vel injustum & quod est contra legem Dei: cujus rationem assignat: quia in multis ante ætatem consuetam, quæ est septennium, malitia supplet ætatem; propterea que dicuntur doli capaces, quò citius habent prudentiam ad malum agendum, quàm pervenerint ad ætatem consuetam; & similiter in bonis prudentia ad bonum præcurrit ætatem juxta illud in legenda Sanctæ Agnetis.: *Fides non in annis computatur.* Rursus ad cognoscendum, quando aliquis habet usum rationis & est doli ac bonitatis capax, tradit hanc regulam: quandocumque aliquis est instructus de his, quæ sunt agenda secundum legem divinam, ut de præceptis, & ipse hanc instructionem percipit, & ad interrogationes factas de actionibus circa præcepta ordinate respondet: ut faciunt perfecti adulti, quando de similibus interrogantur: si iste aptè respondet, signum est, quòd cog-cognoscit actionem illam, de qua interrogatur, esse bonam vel malam, rectam vel injustam: Et hæc est sententia jam communis omnium Theologorum cum Scoto, qui nullum tempus determinant seu ætatem, sed usum tantum rationis desiderant ad obligationem hujus præcepti; Annos autem pubertatis, qui sunt in viris quatuordecim, & in fœminis duodecim, nullus præter Emanuelem *Sa* requisivit; Ubi bene notavit noster Cavellus in Scholio ibi: non incurrit ante annum duodecimum pœnas ex capit. *Omnis utriusque sexus*, ubi sub pœna excommunicationis & similium præcipitur omnibus annua confessio; Et ut bene etiam explicat Vasquez affirmans, has & alias Ecclesiæ censuras non ligare impuberes; hoc non est, quia Ecclesia non velit impuberes utentes ratione ligare, quoniam re vera vult; sed quia pie non vult impuberum transgressionem tam acriter ponire.

23 Supposito igitur: Quòd omnis adultus ideſt rationis usus capax teneatur hoc præcepto confessionis Sacramentalis. Dubium, quod circa hoc solet hic disputari, est: Utrum extendatur etiam hoc præceptum ad infideles; ita quod infideles adulti habentes peccata actualia mortalia teneantur ad confessionem? In quo divisi sunt Doctores. Richardus Sylvester & Angelus affirmant. Almaynus, Major, Suarez, Vasquez Lugo & plures alij recentiores negant; quantum ad mentem Scoti varie discurrunt sectatores: nam Pitigianis, Iribarne & novissime Delgaldillo pro parte negativa intelligunt Scotum; sed Faber & Hiquæus pro affirmativa. Ego autem de mente Scoti nihil certò constare existimarem: nam circa hoc solum habet hæc verba numero 10. in fine: *Item non videretur, quòd infideles tenerentur ad præceptum de confessione: quia secundum Apostolum* 1. *ad Corinthios* 5. *Quid mihi est de his quæ foris sunt judicare?* Ubi quasi falsum esse supponit, ipsos non teneri; sed hoc asserit Doctor, non quia talis opinio vulgaris esset suo tempore, ut ait Hiquæus, sed argumentans ad hominem contra Canonistas, secundum quos infideles hoc præcepto tenentur, ex quo infert, hoc præceptum divinum esse: alias non obligaret, ut obligat secundum ipsos infideles: Unde patet quàm inepte Delgodillo, dicat, debere intelligi Scotum de infidelibus, qui dicuntur Schismatici aut Hæretici: nam de istis judicat utique Ecclesia. Non ergo alterutra pars certa est ex Scoto, etsi communiter pro affirmativa ab authoribus citetur.

Sed si de hac re ego judicium meum ingenue proponam quæstionem potius de nomine, quàm de re dicerem: Tota enim difficultas stat in explicando: qualiter obliget lex eos, super quos lata est. Pro quo oportet distinguere inter leges seu præcepta universalia: nam quædam obligant ad actum absolute omnes & singulos, licet prærequirant media, ad quæ ponenda tenetur quis ex necessitate finis intrinseci ipsius præcepti: talia sunt præcepta fidei, virtutum, Baptismi, Eucharistiæ & similia.

milia. Ad hæc omnes tenentur, unde infidelis etiam peccat contra præceptum Euchariſtiæ, quo tenetur apponere media, ut fidem & Baptiſma, præter peccata, quæ committit contra præcepta particularia fidei & Baptiſmatis. Alia vero ſunt præcepta quæ comprehendunt omnes & ſingulos, quantum eſt ex vi legis univerſalis, ſed ratione materiæ tantum in particulari hunc vel illum quantum ad actum præſcriptum: Talia ſunt præcepta ſatisfactionis & juſtitiæ, quale eſt præceptum Pœnitentiæ, quæ ad ſatisfactionem & punitionem peccati talis reſpicit in particulari hunc & illum. Sententia negativa recte hanc obligationem excludit ab infidelibus, in quibus non eſt materia Sacramenti Pœnitentiæ; non tamen recte obligationem, quæ ipſis competit ex natura legis univerſalis, licet ex defectu materiæ ipſos in particulari non concernat obligatio exhibendi actus: ſicut neque etiam juſtos ſic concernit & fideles, à quibus tamen non removetur obligatio generalis legis: qualiter neque in Republica leges reſtitutionis recte dicentur eſſe particularium perſonarum tantum, quæ obnoxiæ ſunt rationibus, licet illas particulariter concernant ratione debiti: Hinc ſententia affirmativa aſſerit: Infideles capaces eſſe obligationis hujus legis: quâ lex Evangelica eſt, licet in particulari pro eo ſtatu non ſint capaces actus ex defectu materiæ præſcriptæ.

Quod probatur ſic: Lex Evangelica promulgata eſt tam infidelibus quàm fidelibus, ſicut & media illius legis, qualia ſunt Sacramenta & eorum præcepta, ergo comprehendit tam infideles quam fideles. Antecedens eſt notum. Probatur conſequentia, ad obligationem legis aut præcepti in genere, quod ſpectat ad ſubſtantiam legis, non requiritur ut præceptum pro anni ſtatu, materia, & circumſtantia (loquendo de affirmativo) adimpleatur, ſed in ſtatu determinato; materia, tempore & circumſtantiis determinatis quando occurrunt; atqui hoc non tollit, quin aliquis obligetur lege, licet nunquam occurrat ei tempus in quo præceptum legis affirmativum adimpleri debeat, aut materia quam determinat, ergo poteſt ſtare obligatio legis & præcepti, quamvis ad exercitium actus non obliget niſi ex conditione prærequiſita, quàm lex ipſa determinat. Major patet: quia ipſa lex implicat illam conditionem determinatam, quæ poteſt non poni aut non occurrere. Minor autem probatur multis exemplis. quia ex lege naturali tenetur quilibet ſuccurrere proximo extreme indigenti, dum poteſt; quamvis autem non occurrat caſus adimplendi hoc præceptum, non inde ſequitur, quin quiſque teneatur lege; item quiſque tenetur pro Republica vitam & bona exponere, quamvis neceſſitas determinata, in qua tenetur ad hæc, in exercitio non occurrat; ſic etiam tenetur fidelis ad confeſſionem fidei & vitam commutandam pro ejus defenſione coram tyranno, ſi occurrat caſus, & ſic de pluribus, ergo obligatio legis non tollitur neque confunditur cum exercitio operis præſcripti, quamvis circumſtãtia particularis operis perficiendi non occurrat; ſed ſic eodem modo obligatur infidelis ad legem Evangelicam ejuſque pręcepta, quamvis non pro ſtatu infidelitatis retentę: quia ſic nequit aliquod ejus pręceptum poſitivum ut eſt hujus legis adimplere (quia neque fidei, quę eſt fundamentum cęterorum, neque Baptiſmi, qui eſt Sacramentum fidei) ſaltem fructuoſe quantum ad ſalutem, ergo &c.

24 Et confirmatur: Quia ſecundum authores partis negativę pręceptum Euchariſtię comprehendit infideles, hoc eſt eos qui nondum Chriſti fidem receperunt, quamvis hoc pręceptum pro ſtatu infidelitatis nequeat adimpleri, ergo ſimiliter comprehendit ipſos pręceptum confeſſionis, quãvis etiam pro ſtatu infidelitatis adimpleri nequeat. Reſpondet Suarez cum reliquis: infidelem ſuſcepta fide & Baptiſmo poſſe ſumere Euchariſtiam, non ita Sacramentum Pœnitentię, niſi peccaverit poſt Baptiſmum. Sed contra: quia ſic etiam neque fideles tenentur pręcepto confeſſionis, niſi ex ſuppoſitione peccati commiſſi poſt baptiſmum & mortalis, loquendo de pręcepto divino Pœnitentiæ; immo neque in ullo ſtatu unquam fuit obligatio Pœnitentiæ, niſi ratione peccati mortalis perſonalis: ut ſupponit Concilium Tridentinum ſeſſ. 14. cap. 1. & 4. Cum tamen præceptum Pœnitentiæ

tentiæ omnes obligabat non in exercitio, nisi ex suppositione peccati, si fieret; igitur sicut præceptum Eucharistiæ obligat infideles, ut ita dicam, in actu signato, quamvis non in exercitio, nisi adimpleatur conditio prævia, nempe per susceptionem fidei & Baptismi, & in ætate adulta; sic etiam præceptum Sacramenti Pœnitentiæ obligat infideles, supposito Baptismo & materia ipsius Pœnitentiæ nempe peccato mortali actuali post Baptismum; quod autem hoc sufficiat, probatur: quia non aliter obligat fideles, quos tamen obligat secundum omnes, non in exercitio, nisi supponatur peccatum tale. Quare si hæc ratio eximat infideles ab obligatione præcepti, quia in eo statu non possunt habere actum, per quem adimpletur præceptum; sic etiam eximendi essent fideles ab ejus obligatione in statu justitiæ. Et sic etiam eximendi essent infideles à præcepto seu lege restituendi, qui non habent alienum; & in universum omnes leges pœnales vel aliæ præscribentes actum, non habebunt rationem fixam & stabilem legis aut obligationis, quando non occurrit circumstantia particularis, in qua actus legis exercetur. Igitur cum lex Evangelica data sit omni viatori, sic etiam obligat ipsa & ejus præcepta omnes viatores, quamvis actus præcepti non à quolibet & in quocumque statu exerceri valeant aut debeant: Lex enim sicut est voluntas stabilis & fixa legislatoris respiciens communitatem, ita neminem omnino excipit, licet actus præscriptus legis determinet particulares conditiones & circumstantias, sine quibus non adimpletur secundum legem, & quibus positis, omnes & singulos obligat ad actum exhibendum.

Ubi pro adæquata explicatione veritatis notandum est: Aliud esse, legem quidem obligare omnes, quantum est ex parte legis; & aliud, actum legis exerceri ab omnibus, qui actus exigit circumstantias particulares ad sui exercitium; seu quod idem est, aliud est, legem quantum est ex se cõprehendere omnes, quia ad hoc sufficit, latam esse respectu communitatis; & aliud est, omnes circumstantias ad actum lege ipsa præscriptas in omnibus & singulis vel certe in particularibus tantum concurrere. *Primum* illud asserit sententia affirmativa & quidem bene. *Hoc secundum* nec dicit, nec ullus unquam sane dixit: quia materia per se Sacramenti Pœnitentiæ est peccatum post Baptismum commissum; quæ materia per accidens est, sive in pluribus sive in omnibus, sive pro determinato statu & circumstantiis concurrat quantum ad obligationem universalem legis; quæ quidem obligatio universalis comprehendit totam communitatem; hoc vero aut illud suppositum ejus particulariter concernit ratione materiæ: quare cum Concilia & Patres magis loquantur de hac obligatione particulari, ratione peccati; quæ est materia Sacramenti Pœnitentiæ, quàm de universali, stant pro parte negativa; tamen negari non potest, supponere obligationem universalem ipsius legis & quâ lex est, licet respective ad determinatam materiam, quam ipsa lex importat, & quæ separari potest à supposito, qualis est materia Pœnitentiæ: & hoc est assertum sententiæ affirmativæ.

Argumenta pro sententia negativa adducuntur à nostro Fabro in additionibus ad 4. Scoti disputatione 23. Et sufficienter solvuntur; sed procedit alia via in decisione difficultatis: videatur. Solum restat explicare errorem Angeli verbo *Confessio*, asserentis: Peccare in necessitate constitutos, qui omittunt confiteri peccata commissa ante Baptismum, in quo fine dubio erravit: nam ex Conciliis illa non sunt materia Sacramenti; nec etiam talium confessionem debet excipere confessarius pro materia Sacramenti; nisi forte hoc posset contingere ratione alicujus circumstantiæ, quæ reddit peccata post Baptismum commissa graviora: verbi gratia ingratitudinis, & continuati ejusdem peccati, ut dici possint in confessione, & causa humilitatis, & consilij, in quantum frequentatio ejusdem peccati ex aliqua radice & causa antiqua oriatur. Sed de his satis.

De integritate Confessionis quoad species & numerum peccatorum.

PRosequitur Scotus & in secundo articulo, in quo proposuit tractare: *Quid includit istud præceptum de Confessione?* Secundo loco explicat,

cat, *Quid* debeat confiteri, qui tenetur hoc præcepto ? Id est quæ sit materia ejus ; circa quod primo disputabimus de speciebus & numero peccatorum, quæ tenetur pœnitens confiteri : De quo videnda sunt quæ supra late diximus quæstione 12. de distinctione & gravitate peccatorum.

25 Suppono : Peccata mortalia tantum esse materiam necessariam confessionis Sacramentalis, non venialia: quod quidem certum est apud omnes & probatur sic quoad utramque partem : Illud peccatum cadit sub obligatione hujus præcepti confessionis & Pœnitentiæ, per quod homo periclitatur extra navem Ecclesiæ, sive per quod post Baptismum naufragatur ; sed sic est quod homo per solum peccatum mortale, non per veniale periclitatur & naufragatur extra Ecclesiam, idest extra salutem, quæ est tantum in Ecclesia, in qua per Baptismum regeneramur, ergo solum peccatum mortale, non veniale cadit sub hoc præcepto confessionis : Et constat ex Trident. sess. 14. cap. 1. ubi docet : Peccatum mortale post Baptismum commissum esse materiam hujus Sacramenti (supple necessariam). Et cap. 5. docet : mortalia esse materiam necessariam, venialia autem liberam. Itaque peccatum veniale, etsi non sit materia necessaria confessionis ; idest non cadat sub præcepto isto ; (Proptereaque qui habet mortalia & venialia, possit confiteri mortalia, non confitendo venialia) ; tamen est sufficiens materia confessionis, ita quod habens peccatum veniale, potest illud confiteri, & de eo dari potest absolutio à Sacerdote. De peccatis vero mortalibus jam rite confessis idem etiam sentiunt cõmuniter Theologi ; qualiter autem sit fructuosa talium peccatorum confessio ? Est difficultas, quam disputat Scotus 4. distinct. 18. num. 30. de cujus explicatione & intelligentia videndus Faber in additionib. ad 4. Scoti disp. 21. cap. 2. Et præcipue Hiquæus in commentar. ibi ; sed his omissis quia hic non de peccatis, quæ libere potest, sed quæ necessario debet pœnitens confiteri, disputamus.

26 Sit sexta conclusio : *Ad integritatem confessionis est necessarium confiteri omnia peccata mortalia quæ memoriæ occurrunt sive sint operis, vel oris vel cordis (nam etiam occultissima, dummodo sint peccata, necesse est confiteri); Et est necessaria confessio omnium eorum nedum in genere, sed etiam in specie & numero* : Conclusio plures habet partes, quas sigillatim probabimus. Quoad omnes illas est de fide definita in pluribus Conciliis, præsertim Lateranensi cap. *Omnes utriusque sexus* ; Florentino sub Eugenio 4. in decreto suo, & expressius in Tridentino sess. 14. cap. 5. & 7. Probatur *primo* ex traditione & praxi perpetua Ecclesiæ sic de integritate confessionis sentientis & docentis : Nam D. Cyprianus de ea tanquam de re ordinaria loquitur sermon. de lapsis num. 98. ubi docet : quod tunc temporis erat in usu, ut confiterentur apud Sacerdotes, etiam de hoc quod cogitaverunt : *Qui quamvis* (inquit) *nullo sacrificij aut libelli facinore obstricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum apud Sacerdotes Dei dolenter & simpliciter confitentes exomologesim conscientiæ facientes &c.* Idem habet Tertullianus lib. de Pœnitentia cap. 10. Et est commune & certum inter omnes Catholicos. Probatur *secundo* ratione desumpta ex Scoto, non in hac dist. 17. ubi eam supponit, sed dist. 15. quæst. 1. num. 10. ubi eam adducit ad probandum, quod satisfactio secundum affectum, idest contritio, debet esse de omnibus : & est hæc : secundum August. lib. de vera & falsa pœnitentia *Impium est à Deo dimidiam sperare veniam* ; sed qui confiteretur unum peccatum & aliud taceret, speraret & quæreret veniam de uno & non de omnibus seu de aliquibus & non de omnibus, ergo necessarium est omnia integre confiteri ; itaque necessitas integritatis confessionis desumitur ex ipsa natura peccatorum quæ est quod unum non dimittatur sine alio, ideo cum confessio sit ordinata ad dimissionem peccatorum, sequitur, necessariam esse integram, & mancam non sufficere.

Tertio probatur ex natura ipsius Sacramenti Pœnitentiæ ; ideo enim peccata pandenda sunt Sacerdoti : quia ipse est judex arbitrarius à Deo constitutus, qui judicet de peccatis pœnitentis, eum ab eis absolvendo, vel non absolvendo, sed hoc judicium nequit recte fieri à Sacerdote, nisi cognoscat di-

ſtincte omnia peccata nedum in genere ſed in ſpecie & numero, & ſigillatim circumſtantias eorum habentes ſpecialem malitiam: ut docet Concilium Tridentinum ſeſſ. 14. cap. 5. ea autem cognoſcere non poteſt, niſi mediante confeſſione, ergo ad hoc neceſſario debet eſſe integra.

27 Sed circa hoc eſt difficultas: quod præcepta moralia debent eſſe de rebus poſſibilibus; & videtur moraliter impoſſibile, quod quis cognoſcat omnes ſpecies diſtinctas peccatorum, præſertim idiotæ, cum de his & Docti dubitent, ergo ſaltem iſti non videntur obligari ad integritatem confeſſionis; & idem dici poteſt de numero peccatorum: nam videtur impoſſibile aliquando omnia & ſingula peccata commiſſa memoriæ revocare; qualiter contingit in peccatore, qui multo tempore non eſt confeſſus. Pro reſponſione notanda eſt diſtinctio communiter aſſignata de integritate confeſſionis materiali & formali, illa eſt omnium peccatorum quæ in re commiſſa ſunt; hæc vero eſt eorum omnium quæ memoriæ occurrunt, poſt diligentem examinationem conſcientiæ (, quæ qualis debeat eſſe? Dicemus inferius), hæc integritas requiritur, & ſtabit, etſi aliqua peccata naturali oblivione ſubterfugerint; & quamvis confiteatur ſola omnia illa quæ poteſt hîc & nunc in caſu legitimæ excuſationis aut neceſſitatis, cæteris prætermiſſis, quæ non tenetur confiteri in iis circumſtantiis, de quo inferius à num. 36. Notatur etiam communiter, ſpecies peccatorum alias eſſe diverſas phyſice, alias moraliter illas, ut ſi ad divinationem utatur quis aqua, terra, vel igne; & manifeſtatio harum non eſt de integritate confeſſionis; iſtas vero ut ſi peccatum ſit blaſphemia, furtum vel adulterium; & hæ ſunt communiter notæ, & niſi ex ignorantia invincibili & inculpabili, omnes tenentur ad confeſſionem earum, ſunt enim ſpecies moraliter diſtinctæ, atque adeo peccata ſpecialia, quorum manifeſtatio pertinet neceſſario ad integritatem confeſſionis: quod clarius dixit Scotus numero 20. dum eas circumſtantius confitendas aſſeruit, *Quæ ſpeciali prohibitione prohibentur*: Hæ enim ſolæ ſunt morales malitiæ ſpecie diverſæ: quia diverſis præceptis prout diverſis rectitudinibus oppoſitæ prohibentur. Vide quæ habentur ſupra quæſt. 12. à num. 1. His prænotatis.

Reſpondetur: Quod etſi difficile ſit cognoſcere ſpecies peccatorum diverſorum, tamen hoc non obſtat: quia non requiritur exacta & perfectiſſima cognitio ſpecierum iſtarum diſtinctarum, ſed quædam vulgaris cognitio ſufficit, quæ tum ex diverſitate præceptorum, tum ex diverſitate materiarum haberi poteſt, & ubi adeſt ignorantia pœnitentis, ſupplere debet ſcientia confeſſoris; Et tandem quia hoc judicium Sacerdotis in abſoluendo à peccatis, non eſt judicium tendens ad punitionem judicati, ut inquit Caietanus, ſed ad ſalutem pœnitentis, ideo non requiritur exacta & perfectiſſima diſcuſſio, ſed tanta quanta exigitur ad ſalutem ipſius, quæ regulariter haberi poteſt, factâ debitâ diligentiâ, propterea apoſuit Tridentinum *Quæ memoriæ occurrunt*, facto ſcilicet debito examine. Quantum ad numerum peccatorum dicendum eſt: quod ſi pœnitenti eſt certus numerus, ipſum debet confiteri, nec neceſſe eſt unumquodque peccatum recenſere, ſed ſufficit dicere: Decies fornicatus ſum & ſic de aliis. Quod quidem verum eſt, quando non adeſt aliqua circumſtantia ſpecialis, quæ augeat aut minuat peccatum. Si vero facta debita diligentia non occurrit pœnitenti certus numerus peccatorum, ſed aliquis qui plus minuſve parum diſtare creditur à vero numero, illum debet confiteri; ſi vero nec tunc hic aliqualis numerus occurrit, ſufficit dicere conſuetudinem peccandi, diſcurrendo per hebdomadas & menſes, quoad fieri poſſit, ut confeſſarius meliori modo quo fieri poteſt, poſſit facere judicium de numero peccatorum commiſſorum; & hoc ſufficit. Quare licet deinde aliqua peccata diſtincte occurrant, non debet pœnitens eſſe ſolicitus: quia in priori explicatione intelliguntur eſſe confeſſa, niſi ſpeciali gravitate eſſent gravia; qualiter vero diſtinguantur numero peccata? habes ſupra quæſt. 12 à n. 35.

28 Sed quia ſæpius diximus præmittendum eſſe diligens examen, oportet explicare, quale debeat eſſe? Et reſpondeo cum communi ſententia & verbis Scoti, n. 19. debere eſſe examen

&

& diligentem inquisitionem *secundum possibilitatem fragilitatis humanæ; Et quantam posset aliquis apponere circa aliquod multum arduum, quod sibi multum esset cordi, tantam deberet apponere circa omnia peccata mortalia reducenda ad memoriam.* Itaque examen tale debet esse, quale prudens ratio dictat, debere præmitti ad grave negotium, seu quale & quantum judicio prudentis viri erit sufficiens ad recordationem omnium peccatorum: quod quidem, & habet suam latitudinem ex circumstantia personæ & statu ejus & ex circumstantia temporis & opportunitatis: nam aliam inquisitionem debet præmittere, qui multo tempore hæsit in peccatis, aliam qui non sunt assueti vitiis & frequentant sæpius Sacramentum, aliam qui viget memoriâ, aliam qui non; propterea hæc generalis regula præmittẽdi examen assignatur, etsi exposita sit scrupulis tam pœnitentium quàm confessorum; sed ut iis occurratur, considerari debet, quod Ecclesia, cui plus, quàm alicui in particulari, incumbit providere saluti fidelium, annuam tantùm præcipit confessionem, Ad quam difficile videtur, immo moraliter impossibile, præmitti adeo sufficiens examen, ut omnia & singula peccata (præcipue hominum deperditorum) in memoriam revocentur. Igitur existimat Ecclesia, mediocre examen sufficere; nec multum esse angendum pœnitentem in examine præmittendo.

De integritate confessionis quoad circumstantias peccatorum.

NOn *solùm peccata* (prosequitur Scotus ibi num. 20.) *sed circumstantias peccatorum notabiliter aggravantes includit dictum præceptum: juxta illud Augustini: prius consideret qualitatem criminis, in loco & tempore, in perseverantia, in varietate personæ &c. Saltem illas dico aggravantes & necessario confitendas, quæ speciali prohibitione prohibentur, &c.* Hinc disputandum occurrit: Num necessarium sit ad integritatem confessionis omnes circumstantias peccatorum explanare? Ad quarum cognitionem lege quæ supra diximus qu. 12. à n. 48. Pro decisione difficultatis Prænotandum est: circumstantias pertinentes ad confessionem, (de impertinentibus otiosum est curare) esse intriplici differentia, quędam mutant speciem; quædam non mutant, sed aggravant (aliquæ notabiliter aliquæ non notabiliter de quarum distinctione inferius dicam;) quędam vero non mutant speciem, sed minuunt peccatum.

29 Hoc prænotato, ut certa ab incertis separemus: supponendum est *primo* tanquam certum: circumstantias mutantes speciem pertinere ad integritatem confessionis, ideoque necessario debere confiteri, verbi gratia cognoscere mulierem solutam est simplex fornicatio, cognoscere nuptam est adulterium, cognoscere propinquã est incestus: hoc probat Scotus: quia tales *speciali prohibitione prohibentur.* Et constat ex Tridentino supra decernente debere necessario confiteri: sunt enim vere peccata particularia plura, & licet dubium sit apud aliquos, (de quo supra quæstione 12. numero 49.) qualiter constituatur ista pluralitas, certum est, habere plures malitias, quas secundum omnes necessarium est confiteri. *Secundo* supponendum est: circumstantias, quæ ex peccato veniali faciunt mortale, esse necessario confitendas: ut si quis furetur parvam quantitatem, ex qua prævidet grave damnum sequuturum proximo; si faciat opus vel leviter malum vel non malum, habens tamen speciem mali mortalis, ratione scandali erit mortale; Item si operatur ex conscientia erronea existimans esse malum mortale (, de quo quæstione 19. à n. 26.) & in similibus. *Tertio* supponendum: nedum actum interiorem peccati esse confitendum, quando peccatum exterius est consummatum, sed etiam actum exteriorem. Quia etsi sententia Thomistarum Scoto opposita asserat, actum exteriorem non addere malitiam supra interiorem, nullus tamen eorum negat, esse confitendum: Ex quo vel maxime probatur, malitiam addere: aliàs non opus esset confiteri: nam idem esset faciendum judicium à Sacerdote de actu illo malo interiori verbi gratia homicidij, sive actu esset consummatum opere exteriori, sive esset tantum interiori intentione perpetratum: His suppositis ut certis.

Circa circunstantias intra eamdem speciem notabiliter aggravantes num

debeant necessario confiteri? est duplex sententia, plures pro se unaquæque habens authores, quos citat noster Delgadillo tractat. de Pœnitentia cap 17. num136. Scotus citatur pro parte affirmativa à Thomistis, Suarez disput. 22. sect. 3. & à nostro Fabro; Pro negativa vero à Delgadillo, qui & falso Fabrum pro eâdem citat; ego existimarem, pro neutra stare Scotum: quia quando dicit: *Multæ autem sunt circumstantiæ, ex quibus peccatum est aliquo modo gravius, & hoc vel ex parte objecti vel ex parte personæ peccantis, de quibus non est ita certum, quod oporteat eas confiteri, tamen tutum & utile est hoc fieri*, ex quo textu citatur pro parte negativa, ibi non loquitur de circumstantiis notabiliter aggravantibus, sed aliquo modo; dicit enim *aliquo modo gravius*: quod patet in exemplis quæ proponit; *vel ex parte objecti*, quod scilicet magis vel minus movet, *vel ex parte personæ peccantis*, scilicet si ultrò, vel tentatus se ingessit in peccatum; has dicit: *non esse ita certum debere confiteri, &c.* de notabiliter vero aggravantibus nihil dixit, ex quo pro alterutra sententiarum adduci possit.

30. Pro parte affirmativa (quam probabiliorem censeo) adducuntur plures rationes, quæ non videntur adeo firmæ pro defensione contra tot graves oppositæ sententiæ authores: Nam in primis illa quæ deducitur ex D. Augustino lib.2. *de visitatione infirmorum*, facile solvitur à Lugo de Pœnitentia disp.16. n.122. Et alia de reservatione ab Ecclesia circumstantiæ solum aggravantis non mutantis speciem soluitur bene ab eodem ibi n.124. Qui & optime argumentatur à n.126. contra solutiones pro disparitate instantiarum adductas à Vasquez; sed in hujus argumentationis discursu hoc dignum notatu duxi numer.134. in fine, ubi asserit: sufficere, si dicatur totus numerus peccatorum, licet non totus numerus malitiarum: nam hoc stare non potest: cum actus externus, id est quod homicidium verbi gratia sit actu opere externo consummatum, secundum ipsum & omnes Thomistas explicari debeat, & secundum eosdem nullam novam malitiam addat actui interno; quod si ad hoc Respondeant: Ideo debere explicari, quia indicat intensius odium in inimicum; ergo circumstantia intensioris actus, etsi solum intra eamdem speciem aggravans debet explicari in confessione; quod etsi non judicem universaliter verum, tamen si conatus extraordinarius sit & modus peccandi: ut si interfectum à se sæpius confoderet, exprimenda esset talis rabies.

31. Principalis ratio & vis, quâ nititur sententia negativa: ut constat ex Lugo Vasquez & aliis, est quia consilium Tridentinum loquens de materia necessaria ad integritatem confessionis solum circumstantias mutantes speciem assignat, ergo sentit, alias non necessario confitendas: Hæc ratio solum probat, non esse definitionem de cæteris circumstantiis; sed disputatio nostra non est, utrum debeant confiteri, quia hæc necessitas definita sit; sed est, etsi non definita sit, quæ sententia probabilius deducat vel non deducat hanc necessitatem, ex rationibus quas insinuat concilium, adesse ad definitionem, quam præstat de mutantibus speciem? Hic & opus & labor Theologorum: Nec satisfacit Lugo dicens: Quod si reliquisset Concilium hanc controversiam decidendam Theologis, potuisset dicere: *saltem* circumstantias mutantes speciem: Nam possemus & nos dicere, quod si aliàs voluisset excludere, etiam potuisset dicere *solas* circumstantias mutantes speciem. Igitur argumentatio ab authoritate Concilij solum est negativa.

32. Probatur ergo sententia affirmativa ex rationibus, quibus deducit Concilium ex institutione Sacramenti confessionis, circumstantias mutantes speciem, sicut & peccata omnia quoad speciem & numerum debere confiteri: *Quod sine illis* (inquit) *peccata ipsa neque à pœnitentibus integre exponantur, nec judiciis satis innotescant, & fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint, & pœnam, quam oportet pro illis pœnitentibus imponere*: sed ex his rationibus æque deducitur, necessitas confitendi circumstantias notabiliter aggravantes, ergo probabilius deducitur, quàm non deducitur hæc necessitas ex verbis Concilij. Minor probatur: nam sicut Concilium deducit absolute hoc præceptum confessionis,

ex

ex eo quod in cognita causa non potest Sacerdos uti authoritate, in qua instituitur Iudex peccatorum, sic nec hoc judicium recte exercere, nisi ei peccata integre manifestentur; quod quidem non posset, si circumstantia notabiliter aggravans taceretur, tum quia unum peccatum notabiliter aggravans ex aliqua circumstantia æquivalet pluribus numero distinctis, & in judicio Dei gravius punitur; Et in hoc Sacramentali plurimum variat judicium confessionis; quod & sæpe in comparatione circumstantiæ mutantis speciem habet locum: nam ut communiter docent Theologi: peccatum ex suo genere levius superat aliud specie distinctum ex suo genere gravius propter circunstantias aggravantes intra eamdem speciem; tum etiam, quia non posset condignam pœnitentiam & satisfactionem imponere, nec medicinam, ut oportet, adhibere.

33 Nec satisfacit Lugo num. 115. dicens: has rationes non æque probare de utisque circumstantiis: aliàs sine causa limitasset concilium totam illam doctrinam ad circumstantias mutantes speciem. Nam Respondetur: Concilium posuisse exemplum in ipsis, quia manifestior est gravitas malitiæ earum; quod si in aggravantibus æqualis malitiæ gravitas inveniatur, ex rationibus Concilij deducitur necessario cõfitendas. Instat ibi contra se pro nostra sententia: quia sic posset colligi, non esse obligationem confitendi numerum peccatorum, (quod argumentum est Suarez) nam sicut confitendo furtum in confuso, non declarando quantitatem, explicatur sufficienter illud peccatum, sic dicendo *commisi plura furta*, confiteretur homo sua peccata vere & proprie, licet non explicet distinctè eorum numerum. Ad hoc pluribus Respondet, & tota solutio consistit in hoc: quod etsi taceat quantitatem furti si explicet numerum, confitetur peccatum suum. Bene hoc; sed non totum peccatum suum, atque adeo non integre cõfitetur peccatum suum, & consequenter nec integre de peccato quoad quantitatem, aut æqualem & ut oportet satisfactionem & pœnitentiam salutarem potest ipsi imponere Sacerdos: quod etsi latitudinem habeat, intra quam, facultatem arbitrandi habeat Sacerdos ob varias occasiones occurrentes, per se tamen servare debet æquitatem.

Ad hoc Respondet: quod si aliquando oporteat hanc æqualitatem servare, debeat Sacerdos de circumstantiis aggravantibus interrogare, ad quod jus habet, & pœnitens debet respondere & fateri, quod interrogatur: nam aliqua (inquit) ex seipso debet confiteri, etiam non interrotus, quæ magis necessaria sunt; Aliqua vero debet confiteri interrogatus, quia minus necessaria sunt, & non semper eorum notitia desideratur. Sed contra *primò*, si leviora sunt; nec interrogatus deberet explicare, nec unquam eorum notitia desideratur; Et ut alij absolute, non dicam intrepide, Respondent, nec confessarium habere jus ad interrogandum, nec pœnitentem obligatum iri ad respondendum, immo cum humilitate, ut ait Delgadillo (nescio quâ) respondere posse se non esse obligatum. Contra *secundò*: quia in hoc judicio quidquid pœnitens tenetur dicere interrogatus à judice, tenetur ipse suâ sponte confiteri: nam hoc judicium non est coactum, sed voluntarium; Et interrogatio Confessoris non addit obligationem, sed illam potius supponit: ideo enim Confessor juste interrogat, quia pœnitens habet obligationem confitendi.

34. Pro exacta decisione difficultatis advertendum duxi: quod etsi necessario confitendæ sint plures circumstantiæ aggravantes: quia & hoc deducitur ex rationibus, ob quas deducit Concilium confitendas esse mutantes speciem; non tamen omnes & singulæ debent semper confiteri, quia aliquæ difficillime explicari possunt; nec ad tales angustias quales pateretur pœnitens in scrutatione aliquarum, possumus juste dicere, eum obligari hoc præcepto; nec ob hoc deficeret integritas confessionis, sicut, ut in sequentibus dicemus, non deficit, quando ob justas causas reticetur aliquod peccatum. Et ratio resolutionis est, quia pro utraque sententia adducuntur casus, ex quibus jam certo constat tales circumstantias debere confiteri; iam vero nec debere nec posse confiteri & explicari: ut videre est apud utriusque sententiæ authores. Et hanc pro nostro instituto sufficiat exhibuisse notitiam, pro re sic difficili & controversâ: cum non pos-

sit regula pro omnibus generalis assignari; illud tamen certum haberi debet: quòd apud utriusque sententiæ authores quoties circumstantia variat judicium morale, necessario est confitenda, sive hoc proveniat, quia notabiliter aggravat, sive quia mutat speciem, & ab hoc nullus dissentiet quantum ad usum & practicam confessionis, propterea etsi utraque sententia sit probabilis, tamen in usu uniuscuiusque cavendum est, ne misceantur; & ea his, quibus alterutra sigillatim est probabilis, aliquid improbabile illatum opere exerceatur.

35. Idem judicium faciendum censeo de circumstantiis diminuentibus malitiam peccati: Nam si ita diminuant quod mutent speciem, ex Tridentino constat, necessario esse confitendas: dicit enim *circumstantias quæ mutant speciem*, quod æque intelligendum est de mutantibus per aggravationem, ac per diminutionem. Quod quidem quadrupliciter potest contingere, *primo*: si circumstantia explicata declaret, actum nullum fuisse peccatum, qui simpliciter dictus videri posset peccatum mortale: ut si quis dicat, se occidisse hominem in sui defensionem, vel casu, dando operam rei licitæ. *Secundò*, cum circumstantia addita declarat, esse veniale quod aliàs esset mortale: ut si fiat ex subreptione & subito motu absque deliberatione. *Tertiò* si circumstantia tollat unam malitiam mortalem, quamvis relinquat aliam: ut si quis occidat hominem clericum, sciens esse hominem & invincibiliter ignorans esse clericum, quod excusat à sacrilegio quamvis non ab homicidij iniustitia. *Quartò*, si actus absque circumstantia appareat unius speciei, cum illâ vero alterius, licet levioris: ut si quis intendebat occidere equum alicuius, & occidit hominem, actus hic non est homicidium sed furtum, tamen si intentio taceretur, hic actus à confessario judicaretur homicidium, quod est gravius peccatum, nõ furtum, quod est minus peccatum. Item & de diminuentibus intra eamdem speciem peccati mortalis idem est dicendum, ac de aggravantibus supra diximus: ut si puella verbi gratia inopiâ oppressa vel metu mortis admittat juvenem ad se cognoscendum, peccat quidem mortaliter, sed illa circumstantia multum diminuit peccatum, & in hoc consulit suæ famæ: Nec aliter posset confessor recte judicare de conscientia pœnitentis; Et aliàs deciperetur in re gravi: Hæc est sententia. S. Bonaventuræ, Cani & aliorum contra Suarez & alios Iesuitas; disparitatem inter notabiliter aggravantes & diminuentes assignat Suarez: nam illæ extrahunt actum ab ordinario modo operandi, secùs istę; & si illę non explicantur, non possunt excogitari licite à confessore, quia faceret pœnitenti injuriam; istæ vero sine periculo possunt à iudice excogitari prudenter ex aliis coniecturis. Sed istę rationes nullæ sunt: Nam quod aliqua puella admittat iuvenem ad secum peccandum, cum mortis periculo vel inopia oppressa est, non est modus ordinarius, & si quis vellet facere hoc judicium sine confessione pœnitentis, facile posset decipi, quia hæc rarò accidunt; nec debet confessor judicare, peccatum ita esse factum, nisi ex confessione sibi constet; neque ex aliis conjecturis potest hanc circumstantiam alienantem judicare facile: quia puella non tenetur aperire statum & circumstantias, quæ non pertinent ad confessionem, ex quibus tamen habuit ortum illa oppressio & metus. Sed de hoc satis.

Tandem, quia nec pro aggravantibus nec pro diminuentibus certa & generalis regula, ut dixi, assignari potest, omnino prudenti arbitrio hoc relinquendum; Et existimo, prudentem testem hujus gravitatis vel diminutionis esse conscientiam peccantis: nam quando hæc accusat, quod excusserit ordinarium modum peccandi, & recognoscit in actu notabilem quantitatem aut deformitatem: vel è contra, recognoscit, quod circumstantia notabiliter diminuit de gravitate peccati, tunc signum est, has circumstantias multum referre ad morale judicium, in quo etiam intervenire debet judicium Confessoris. Pro applicanda vero hac doctrina singulis circumstantiis habetur sufficiens notitia supra quæst 12. à n. 48. & quæst. 19. à num. 16.

Num stare possit integritas confessionis, occultando aliquod peccatum.

36 HOc restat explicandum ad exactam notitiam integritatis confessionis; Et Nota, quod ly *integritas* appositum in titulo intelligitur de integritate formali: sicut enim supra nu. 27. diximus, stare integritatem formalem confessionis, etsi aliqua peccata ex oblivione inculpabili non confiteantur, sic nunc inquirimus, Num possit stare talis integritas formalis confessionis, quando ob justas causas aliquod peccatum reticetur; etsi memoriæ occurrat? sicut igitur in primo casu, etsi omittat aliqua peccata ex oblivione, ac propterea confessio dimidiata sit materialiter, sed formaliter integra; sic quando ob justas causas omittit confiteri aliquod peccatum uni confessori & confitetur alteri, vel in eadem confessione ob aliquod periculum omittit confiteri aliqua peccata, etsi memoriæ occurrant, quamvis talis confessio dimidiata sit materialiter, formaliter vero integra erit. Et hæc sententia communis est apud omnes, nec indiget probatione.

Ad hoc declarandum plures casus assignantur in genere ab authoribus, qui reduci possunt ad tres illos modos, quos apponit Scotus, & quibus regulari debet confessio, nempe *ad personam Confessarij, ad tempus, & ad modum confessionis peccati. Primus est*, quando quis mortis periculo præventus confessionem inceptam non potest absolvere: quod quidem tribus modis potest accidere: primo cum ex defectu propriæ vitæ, si in medio confessionis moriatur tunc debet absolui: *Secundo* si ipsi Sacerdoti mortis periculum immineat, & non sit alius minister, item & quando imminet contagium, ut tempore pestis si totam confessionem audiat, tunc etiam debet absolvere. *Tertio* cum plures, sunt in eodem periculo mortis, nec adest tempus, ut unusquisque omnia peccata sua dicat Sacerdoti: ut qui sunt in naufragio, periculosa pugna, & irruptione hostium repentina, tunc possunt omnes simul absolvi, sed conandum est ut quisque materiam aliquam determinatam proferat, & ostendat signa doloris ut inquit Suarez disp. 23. sect. 1. quod quidem si congrue fieri potest, sed non est simpliciter necessarium neque utile in tanto concursu, cum Sacerdos est unicus & statum cujusque neque scire possit, neque audire in tumultu: sufficit enim ut signis exhibitis externe absolutionem petant cum tunsione pectoris & signis doloris. *Secundus*, si mutus est pœnitens, aut surdus, balbutiens linguæ, aut ignoti idiomatis omnia peccata explicare non posset. *Tertius* si necessitas urgeat confitendi cum aliquo confessario, cui aliquod peccatum, sine gravi damno aut sui aut tertij explicare non possit: cujus casus plurima exempla passim adducuntur à Doctoribus. *Quartus*. Si pœnitens aliquod peccatum reservatũ habeat, quod cõfessarius non posset absolvere; vel Superior nollet absolvere nisi reservata, tũc satis erit quod cõfessario inferiori manifestet non reservata secundum Ioannem de la Cruz; Addunt alij, dimidiari posse confessionem, quando non posset omitti communio sine gravi scandalo, & aliunde occurrit necessitas confessionis adeo longæ, ut tunc perfici non possit.

37 Est tamen advertendum, hæc omnia incommoda & plura alia quæ assignari solent, debere esse gravia & extraordinaria; Neque sufficere quamcumque præsumptionem: ut si timeatur verbi gratia quòd confessarius ex confessione talis peccati mutet apud se opinionem suam de pœnitente ut quem putavit fuisse aliàs honestum, deinceps existimet magnum peccatorem aut impurum: hæc enim per se conjuncta sunt confessioni, & erubescentiæ fundamentum, quam Patres definiunt connexam esse pœnitentiæ, & primariam satisfactionem pro peccato. Item ut quis integre non confiteatur, exigi necessitatem præsentem tali confessario confitendi; quòd si alius offertur, tenetur eum adire; aut si brevi expectatur commoditas liberius confitendi, tenetur differre confessionem; Non tamen valde diu: quia esset inde magnum damnum & periculum ulterioris lapsus, si quis privetur fructu & adjutorio Sacramentorũ; cum incerta sit contrito perseverantia in statu peccati mortalis inferret damnum reliquorum operum, ut pote in tali statu mortuorum; Integritas autem confessionis sicut non obligat in casibus præmissis ob detrimenta allegata, sic etiam non obligat

gat cum tanto nostro detrimento spirituali, ut differatur, quando nequit commode hîc & nunc fieri; Excusant igitur à dilatione ejus necessitas celebrandi, communicandi, confessionis scandali; & maxime quando quis judicat, se non esse contritum ante communionem, teneretur enim confiteri etiam non integre; Immo judico, non sufficere tunc contritionẽ æstimatam ob declarationem Tridentini, modo adsit copia ejus, cui possit confiteri, etiam non integre: & ratio est, quia licet non sit integra materialiter, erit tamen integra formaliter confessio, cum comprehendat omnia peccata, quæ in tali casu confiteri possunt, & est necessitas confitendi ob reverentiam Sacramenti. Et hos casus in genere proposuisse sufficiat: nec est nostri instituti singulos approbare aut reprobare, sed solum statuere integritatem confessionis cum occultatione alicuius aut aliquorum peccatorum, quando prudens ratio permittit occultare, etsi non omnes authores conveniant in specialibus casibus, in quibus peccata tacere sit licitum.

De tempore quo obligat præceptum divinum Confessionis.

POstquam Scotus in secundo articulo: *Quid includit istud præceptũ de confessione* declaravit n. 19. & 20. *Quid debet confiteri?* de quo & nos huc usque cum ipso. Prosequitur n. 21. *Continet hoc præceptum cui, quia Sacerdoti, Continet etiam quando:* Circa prius quia nec ipse; nec nos hîc disputabimus ex professo: de hoc enim agit late dist. 19. sequenti ubi de Potestate clavium disputat: solum dixit & est definitum de fide: Ministrum cui facienda est confessio Sacramentalis, esse solum Sacerdotem: quia solus ille in Ecclesia habet authoritatem ligandi & solvendi; Et non Sacerdotem ut cumque, sed jurisdictionem habentem: quia sententia (inquit) à non suo judice lata, nulla est. Igitur ad ministrum cui facienda est confessio duplex requiritur authoritas, nimirum ordinis & jurisdictionis, & secundâ deficiente prima non sufficit: quò ut communi & certo supposito; *de quando* seu tempore quo obligat hoc præceptum? distinguendus est duplex modus, quo potest homo obligari ad aliquem actum, qui sub aliquo præcepto affirmativo cadit. Primus est per se ex vi talis præcepti, secundus per accidens seu propter aliud aut ratione alterius virtutis, de priori

38 Statuendum est *primo* & supponendum cum communi sententia: *Non teneri hominem, qui mortaliter peccat, statim confiteri peccatum, etiamsi commodissime possit*: Cujus ratio est, quia non est imponenda tanta obligatio sine sufficienti & manifesto fundamento, quod quidem hic non adest: cum natura præcepti affirmativi non sit obligare statim, sed determinatis & necessariis temporibus; & cum communis sententia sit, non obligari hominem statim ad contritionem, multo minus obligabitur ad confessionem. Item cum Ecclesia determinaverit semel in anno esse confitendum, satis indicavit, non esse de jure divino, statim confiteri: *Secundo* statuendum est: *Saltem in articulo mortis obligare hoc præceptum si ante impletum non est.* Et ratio est quidem, tum quia hoc præceptum affirmativum obligare debet saltem in extremo periculo seu potius articulo necessitatis, qualis maxime est articulus mortis: *Quilibet enim* (inquit Scotus) *quando imminet iudicium damnationis vel misericordiæ, debet se præparare ad misericordiam, quantum potest*, tum etiam, quia hoc præceptum impleri debet in hac vita, ergo ante mortem, ergo ut minimum in articulo mortis. Unde infertur: quod si quis habeat copiam confessoris, & sit in eo statu, in quo, si tunc non confiteatur, probabiliter timeat, fore ut ante mortem non possit habere copiam confessoris: qualiter accidere potest in India vel aliqua captivitate, in tali casu tenetur ad confitendum statim, etiamsi extra articulum mortis sit: qui casus in re ipsa & moraliter loquendo non est diversus ab articulo mortis: ideo enim tunc tenetur prævenire: quia aliàs exponitur periculo moriendi sine confessione.

39 Sed est hîc difficultas: utrum extra hunc articulum mortis obliget hoc præceptum divinum confessionis per se & ex vi sui? Ad quod Respondetur affirmative quando autem de facto obliget, esse ex præcepto Ecclesiæ annuã confessionẽ præcipientis. Hoc *secundum* nullus dubitat: cum Ecclesia in Concilio Lateranensi 4. statuat

in

in capit. 21. quod incipit *Omnes utriusque Sexus*, confessionem saltem in anno esse faciendam, quæ quidem dispositio Ecclesiæ fuit moderatio seu declaratio divini præcepti, igitur ex præcepto Ecclesiæ determinatur quãdo obliget ultra articulum mortis. *Primum* vero scilicet quod ex se aliquando obliget, tenet Scotus num. 28. ibi: *Nec invenitur quando præceptum istud affirmativum liget vel obliget nisi ad aliquando, & illud quando ante specificationem Ecclesiæ fuit indeterminatum ad quodcumque quando ante mortem*, ubi insinuat, obligare aliquando ante articulum mortis, & hoc *Quando* determinatum esse ab Ecclesia, ad semel in anno: unde infertur, falso citari propositâ sententiâ à Suarez & nostro Delgadillo, & est sententia plurium Thomistarum Medinę codice de Confessione, quæst. *quo tempore confiteri oportet*. Cano, Victoriæ, Soto & Egidij; sed rationem, quâ probant insufficientem esse, sic probo. Ratio eorum est: homo naturali præcepto tenetur non se exponere periculo damnationis æternæ; sed si non confiteretur per totam vitam tali periculo se exponeret, ergo. Probant minorem: quia tunc esset periculum tradendi oblivioni peccata: impossibile enim esset moraliter, confiteri integre omnia peccata, si confessio in articulum mortis differretur, unde fit, ut hæc obligatio sæpius antea urgeat; & ille etiam dici potest articulus necessitatis, non propter mortem instantem, sed propter periculum oblivionis, atque adeo propter necessitatem integre confitendi.

Sed contra, quia ex hac ratione sequitur, non posse nunc fidelem per annum integrum differre confessionem, regulariter ac moraliter loquendo: quia vix est aliquis eorum, qui semel in anno tantum confitendo, possit omnium peccatorum recordari. Si autem illa obligatio est juris divini, non poterit Ecclesia per suam determinationem illam auferre Et è contrario, sequeretur, si quis scribendo vel alio modo diligentiam faciat, ne peccata memoriâ excidant, posse differre confessionem toto tempore, quo voluerit usque ad articulum mortis, secluso jure positivo; quod tamen falsum est, cum ex ratione sua hoc præceptum non obliget ad retinenda in moria peccata, sed ut supra diximus, ad confitenda omnia, quæ memorię occurrunt, facta morali & ordinaria diligentia examinis.

40 Melius igitur probatur, quia hoc Sacramentum confessionis non est institutum; ut ultimo disponat hominem jam transiturum ex hac vita: hic enim potius est finis extremę unctionis, sed ad curandos morbos spirituales, & pręveniendum, ne homo in similes incidat, ergo contra rationem hujus Sacramenti est ut in finem vitę reservetur, atque ado obligat aliquando ante finem vitę, ut dicebat Scotus: nam incredibile est, tãtùm urgere hoc præceptum in articulo mortis. Quod & Confirmatur exemplo de præcepto Eucharistię: nam quia illud Sacramentum non est tantùm viaticum sed præcipue est spirituale alimentum, ideo præceptum de illo sumendo non tantum obligat in articulo mortis sed sæpe aliàs. Ac denique quia hoc Sacramentum est determinatio quædam pœnitentiæ & modi, quo satisfaciendum est Deo pro peccatis, & ideo sicut præceptum Pœnitentię & satisfactionis divinæ de se non obligat tantum in articulo mortis, ut communior tenet sententia & late probat noster Hiquæus in commentarijs hic à num. 46. ita neque hoc præceptum confessionis. Igitur hoc *Aliquando* obligationis hujus præcepti determinatum fuit ab Ecclesia ad semel in anno; quæ & ad brevius & longius tempus potuisset determinare; immo diversimode etiam potuisset pro qualitate personarum, prout ipsis expedire judicasset, declarando scilicet, quod personæ multis peccatis obnoxiæ frequentius, quàm aliæ confiterentur.

41 Circa tempus seu occasionem in qua obliget hoc præceptum *per accidens*: idest propter alium actum seu virtutem exercendam, duo tempora assignari possunt, quibus occurrere possit talis obligatio: *Primo* quando occurrat talis tentatio seu occasio peccandi, quod judicetur confessio medium moraliter necessarium ad illam superandam. *Secundo* quand occurrit occasio recipiendi Sacramenta. De *priori* nullus Doctor audet, absolute imponere talem obligationem;

& hoc sive confessio existimetur ut medium necessarium ad vitandum aliquod peccatum determinate, sive omnia indeterminate : Nam ultra quod, dato, quod si tunc adesset obligatio confitendi nunquam esset ex vi præcepti confessionis, sed in priori hypothesi esset ex vi præcepti illius virtutis cui opponitur illud peccatum circa quod fuisset tentatio: puta justitiæ, si esset furtum; in posteriori vero contra charitatem, cui in communi omnia peccata opponuntur; sed adhuc in nulla hypothesi imponitur obligatio confitendi à Theologis: cum vix possit excogitari tentatio talis quæ unice per confessionem superari debeat, & non per alia media.

42 *De posteriori* : omnes conveniunt: Neque ad ministranda neque ad recipienda reliqua Sacramenta præter Eucharistiam adesse obligationem confitendi; Et ad hoc quidem propter definitionem Tridentini sess. 13. capit. 7. sic intelligentis & declarantis verba Pauli 1. ad Corinth. 11. *Probet autem se ipsum homo, & sic de pane illo edat.* Non de probatione utcumque, sed de probatione per confessionem : itaque licet ad recipienda reliqua Sacramenta & propter fructum recipiendum & propter reverentiam eorum sufficiat contritio,& non instet præceptum confessionis; Ad ricipiendum vero Eucharistiam, declarat Concilium præmittendam esse confessionem; tunc autem obligatio ista non esset ex vi præcepti confessionis, sed ob reverentiam tanti Sacramenti Eucharistiæ.

Per quam confessionem impleatur hoc divinum præceptum ?

PRosequitur Scotus ibi num. 22. *Continet etiam qualiter, quia cum displicentia peccati commissi & cum proposito abstinendi à peccato &c.* Circa quæ, duo disputanda occurrunt, *primum* qualis debeat esse confessio, utrum scilicet formata ? vel sufficiat informis ? *Secundum*, quale debeat esse propositum emendationis : an explicitum & formale ? de *priori* tripliciter excogitari potest confessio, scilicet, *nulla, valida informis, & valida formata per gratiam*, de duabus extremis solutio est facilis, de media vero difficultas.

43 Igitur supponendum *primo* ut certum : quâcumque ratione contingat, confessionem esse nullam, id est ex ea non confici validum Sacramentum, non impleri hoc præceptum divinum. Cuius ratio est : quia tunc non solum finis non obtinetur, verum etiam neque actus præceptus perficitur : obligamur enim ex vi hujus præcepti ad recipiendum hoc Sacramentum; tunc autem non recipitur, ergo: quæ quidem ratio procedit, non solum quando confessio est nulla ex defectu vel culpâ ipsius pœnitentis, scilicet quia vel peccatum tacuit, vel sine ullo dolore confessus est, in quibus casibus res est manifesta; sed etiam procedit, quando ex parte Sacerdotis Sacramentum non perficitur jure vel injuriâ : Nam licet in eo casu excusari possit pœnitens à trangressione hujus præcepti pro eo tempore, tamen in re ipsa non implet præceptum, & ideo tenetur vel perfectionem illius Sacramenti procurare, si fieri potest; vel si non potest, iterum eadem peccata confiteri. *Secundo* etiam ut certum supponendum est; Per confessionem validam formatam non solum Sacramentali formâ sed etiam fructu ejus, idest Sacramentali gratia, impleri hoc divinum præcetum : quia & actus præceptus perficitur & finis præcepti obtinetur.

44 Est ergo difficultas : an per confessionem validam & perfectam per veram absolutionis formam, informem tamen quoad effectum gratiæ Sacramentalis impleatur hoc præceptum ? quæ difficultas supponit : posse, dari hujusmodi confessionem informem; nam si dari non possit, cessat quæstio : quod possit dari, probat late & satis enixe noster Delgadillo tractat. de Pœnitentia cap. 10. à num. 29. Hæc hypothesis dupliciter potest poni, *primo* quod sit informis confessio, quia non fuit integra culpabiliter, mortaliter vel venialiter, *Secundo* quod sit informis ex defectu doloris sufficientis: quoad hoc *Secundum* existimo certius; nullam confessionem esse validam, nisi quæ cum aliquâ verâ supernaturali attritione saltem existimata perficitur, atque adeo per confessionem, quæ sine ulla tali attritione

tione ſupernaturali fieret, utpote invalidam, non impleri hoc præceptum divinum confeſſionis: quoad *primum* vero dico: nullam confeſſionem validam eſſe informem, niſi quæ ex naturali oblivione & inadvertentia & ad ſummum ſolum venialiter culpabili non eſt integra. Hoc eſt, ſolam illam confeſſionem exiſtimo validam informem, quæ non eſſet integra, quia in ea aliqua peccata mortalia non confitentur ex oblivione aut inadvertentia ſolum venialiter culpabili, vel quia ad eam non habetur attritio ſufficiens ex culpa etiam veniali; ſi autem ex culpa mortali iſtorum duorum aliquod deficiat, non judico validam, atque adeo nec per illam impleri hoc præceptum. *Primum* probatur ſic: quia ſecundum communem ſententiam nemo tenetur amplius confiteri illa peccata quæ ſic confeſſus eſt: cum ſufficienter diſpoſitus fuerit ad juſtitiam, ſi ex parte aliorum, dum recordatur, tollatur impedimentum: quod & confirmatur à ſimili ex communi etiam ſententia de præcepto Pœnitentiæ, quod non obligat ad iterum pœnitendum de peccatis, de quibus jam contritus fuit, quoad peccata vero reſpectu quorum confeſſio non fuit integra, vel omnium, ſi non fuit integra ex culpa mortali; vel reliquorum, reſpectu quorum non fuit integra ex culpa veniali, dum recordatur; vel recognoſcit, attritionem non fuiſſe ſufficientem, dico, non fuiſſe adimpletum præceptum divinum confeſſionis; immo nec Eccleſiaſticum de annua confeſſione: In ſenſu enim, in quo ſatisfit vel non ſatisfit præcepto huic divino, ſatisfit, vel non, Eccleſiaſtico: quia hoc quoad rem præceptam eſt divinum, quamvis quoad tempus ſit ab Eccleſia modificatum ſeu declaratum; ſed præcepto divino præcipitur vera receptio hujus Sacramenti, ergo in quocumque caſu ſive culpabiliter ſive inculpabiliter deficiat validitas & integritas hujus Sacramenti reſpectu aliquorum peccatorum, non adimpletur quoad illa præceptum nec annuæ confeſſionis Eccleſiaſticum.

Quod ſi dicas cum Sylveſtro Victoria & aliis; adimpleri hoc præceptum Eccleſiaſticum nedum per confeſſionem validam & quoquo modo informem, ſed & per invalidam abſolute: quod probant ex Alexandro Papa in capit. *Quod quidem* 5. *de Pœnitentiis & remiſſionibus* dum dicit: Recipiendam eſſe confeſſionem illorum, qui dicunt ſe à peccatis abſtinere non poſſe, qui quidem abſolvendi non ſunt, ergo confeſſio eorum invalida utpote ſine abſolutione, ſufficit ad implendum præceptum Eccleſiaſticum confeſſionis. Reſpondetur: in illo textu dici, recipiendam eſſe confeſſionem eorum, ne incurrant pœnas Eccleſiaſticas latas contra omittentes confeſſionem, ne Eccleſia contra ipſos procedat: Nam re vera ipſas non incurrunt, nec aliter præſumendum eſt de pietate matris Eccleſiæ; quam certum eſt, non voluiſſe opprimere eum, qui humilis ad eam accedit, ſuam infirmitatem confitendo, nec velle amplius ferire, quam ipſe ſe ſuo peccato ferit.

45 Secunda difficultas hîc diſputanda circa illud: *Continet etiam qualiter* Scoti, eſt de propoſito emendationis: ſi debeat eſſe explicitum & formale? Quod debeat adeſſe, eſt certum de fide ex Tridentino ſeſſ. 6. cap. 6. & 14. & ſeſſ. 14. cap. 4. & canone 5. Et ita tenuerunt ſemper antiqui Theologi Alenſis, D. Thomas Durandus & reliqui, ſed non expreſſerunt an hoc propoſitum debeat eſſe explicitum & formale? an ſufficiat virtuale? Ex novioribus Theologis multi affirmant, ſufficere virtuale propoſitum incluſum in deteſtatione peccati commiſſi: ſic Medina Vaſquez Gaſpar Hurtado Vega Navarrus, & noſter etiam Delgadillo cap. 3. num. 7. Sed quòd requiratur formale & explicitum ſecundum ordinarium modum pœnitendi, non vero in caſu quo quis non cogitat de futura vita tenet Suarez diſput. 4. ſect. 3. Sed etſi occurrat cogitatio de nova vita, aut præcavendi peccata futura, affirmat Delgadillo, non requiri formale propoſitum.

46 Ego autem exiſtimarem congruentius & probabilius dicere: requiri propoſitum formale emendationis, & non ſufficere implicitum in deteſtatione: ſic colligo ex Scoto 4. diſt. 14. q. 4. num. 9. in fine ubi contritioni adjungit, *Vt habeat aliquam diſpliceniam de peccatis* (inquit) *& propoſitum cavendi de cætero, & velit ſuſcipere*

Sacramentum Pœnitentiæ, &c. Sicut & in hac distinct. 17. numero 22. attritioni *Quia cum displicentia peccati commissi, & cum proposito abstinendi à peccato, & obediendi Ecclesiæ &c.* ubi ultra detestationem peccati commissi requirit ut superadditum & pertinens ad veram attritionem, quæ in Sacramento fit contritio, propositum emendationis : præcipua & firma ratio pro hac assertione est : Quia etsi contritio aut attritio in Sacramento non petat ex natura sua tale propositum formale & explicitum, petit tamen ex institutione divina sic præcipiente, elici attritionem aut contritionem : ut constat ex pluribus Sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum authoritatibus hoc ipsum insinuantibus, & præcipue ex Tridentino locis citatis, quæ non patiuntur expositionem adversariorum de proposito virtuali, non formali, nam virtuale propositum nihil aliud est quam odium ipsum & detestatio peccati seu contritio formalis ; sed præter odium & detestationem peccati exigit Concilium & Patres propositum emendationis tanquam quid omnino diversum : ut patet ex particulis restrictivis & adversativis, habentibus secum notam adversæ sententiæ & non comprehensæ ; vel certe copulativis & cumulativis ejus, quod ex integro requiritur, ergo non intelligunt propositum virtuale, sed formale : unde non recte Vasquez asseruit, Sanctos & Scripturam parùm curasse de hoc proposito, & solùm verum dolorem commendasse. De quo late disputat & confirmat nostrum assertum Hiquæus in commentar. hîc à num. 105.

Ad illum casum, quo quis non recordaretur vitæ futuræ, & præcavendi peccata futura, dico, versari in falsa imaginatione, quasi pœnitentia obdormientibus nobis contingat, & tantum ex cogitatione præteriti, non recordando de vita futura, quod plane existimo falsum : Nam eadem fides, quæ docet de præterito dolendum, id docet, quatenus etiam pro semper doceat vitandum peccatum, ergo nequit esse ignorantia illa seu defectus memoriæ de vita futura; immo quod amplius est, non censetur aliud argumentum veri doloris, nisi propositum emendationis. Item quia fides in homine Christiano & instructo quæ docet de peccato dolendum, docet esse confitendum, si nondum est confessum ; nec video, quomodo detestatio status peccati, in quo primùm se apprehendit peccator illuminatus fide (ut docet Tridentinum sess. 6. cap. 6.) præscindere possit à recordatione & voluntate fugiendi in posterum peccatum, alius etiam qui fingitur casus, de eo, qui desperatus est à medicis, in quo, dum conteratur, non est necessarium propositum vitæ futuræ ; & idem est de damnato ad mortem, circa quem non multum curamus de futuris actibus in præsenti vita, sed de dolore præteritorum, etiam vanus est & nihil addit : quia in utroque duratura est vita usque ad periodum per tempus incertum, quo peccare potest voluntate, & damnari. Videtur igitur hæc distinctio propositi inventa ad dissimilitudinem ejus, qua contritio in virtualem & formalem distinguitur ; sed est nimis diversa ratio : nam amor Dei contingere potest sine memoria peccati, non sic tamen contritio aut attritio sine proposito emendationis : quia non videtur posse admitti casus oblivionis propositi faciendi ; quod si talis daretur non esset tunc negandum simpliciter, hominem justificatum iri; & interpretanda essent tunc loca & authoritates propositæ de cursu ordinario, non de raro hoc casu, quando autem illuminatur peccator ad pœnitentiam perfectam, quæ justificat, videtur semper illuminari sufficienter ad eliciendum propositum expressum; & detestatio perfecta peccati determinat ad illud voluntatem.

Et confirmatur sic : licet ex natura sua non includat detestatio peccati commissi propositum vitandi futurum includit tamen ex ordinatione divina : ut constat ex locis adductis, (ex quibus nescio, quâ legitimate consequentiæ inferat Delgadillo, *Ergo sufficit quod istud propositum sit implicitum*) ergo quale debeat esse hoc propositũ, præcipue debet nobis constare divina revelatione ; sed probabilius & efficacius deducitur debere esse formale, quã solum virtuale, ergo. Probatur minor: quia dispositio ad gratiã debet esse per conversionẽ perfectam voluntatis; non convertitur autem perfecte per solum recessũ à malo, quod facit per detestationẽ, nisi etiam convertatur ad bonũ,

quod

quòd facit per propositum : quia cum illi sint tanquam duo termini *à quo & ad quem* ; non minus requiritur ad perfectam conversionem formalis accessus ad bonum per propositum, quam recessus à malo per detestationem : Vnde Author de vera & falsa pœnitentia c.17.inter opera Augustini : *Convertitur* (inquit) *qui jam totus & omnino vertitur :* ergo probabilius deducitur, debere esse hoc propositum formale, quàm solum virtuale : cum maxime quod præcipue intendit Deus in justificatione peccatoris sit rectitudo vitæ futuræ, & de dolore multum suppletur in Sacramento, ubi attritio fit contritio, igitur non minus postulat propositum formale illius, quàm detestationem vitæ præteritæ.

47. Respondent authores oppositæ sententiæ, loca Scripturæ ac Patrum non loqui solum de his quæ necessaria sunt ad primam gratiam, sed simpliciter ad salutem & vitam æternam ; unde, inquiunt, non esse utilem pœnitentiam, quæ subsequentibus peccatis maculatur. Quod utique potest esse verum de utilitate ad præsentaneam remissionem peccati, debet ergo intelligi de utilitate ad fructum vitæ æternæ cum effectu consequendum. Sed hæc expositio voluntaria est & solum ad evadendam difficultatem excogitata. Nam ex Tridentino ibi sess.14.cap.4. constat : Ad reconciliationem peccatoris cum Deo & remissionem peccatorum, quod est acquirere primam gratiam, requiri hoc propositum tanquam quid diversum & superadditum ad detestationem peccati commissi ; & tanquam quid præcisius videtur requiri : *Declarat igitur Sancta Synodus hanc contritionem, non solum cessationem à peccato & vitæ novæ propositum & inchoationem, sed veteris etiam odium continere : juxta illud proiicite à vobis iniquitates vestras, in quibus prævaricati estis, & facite vobis cor novum & Spiritum novum.* Vbi expendendum est, adeo præcise requirere Concilium hoc propositum vitę novę & inchoationem ejus, ut post illud nominet veteris peccati odium seu detestationem ; Et demum utrumque æque amplectitur in loco Ezechielis adducto ; quod autem omnia hæc requirat ad acquisitionem primæ gratiæ, constat ex repetitione verborum : *Ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius : In homine post baptismum lapso ita demum præparat ad remissionem peccatorum, &c.*

48. Aliud ulterius dubium disputat late & prosequitur noster Hiquæus in commentar. hic à numer. 70. An scilicet sufficiat propositum generale cavendi peccata ? Et resoluit, si sit absolutum & perfectum ita ut secundum affectum includat formaliter aut virtualiter propositum particulare maxime circa peccata confessa, sufficere ; Si autem sit propositum confusum & in genere, ita ut ex efficacia sua non determinetur ad propositum in specie deserendi hujus aut illius peccati in specie, si ei applicetur per cogitationem, asserit, non sufficere. Videatur.

Et hæc de quibus Scotus in 2.articulo disputat : nempe. *Quid includit hoc præceptum de confessione ?* In tertio explicat : *Quid circa illud est per præceptum Ecclesiæ explicatum ?* Quod per aliquot dubia ut stemus promissis, explicabimus : Et *Primum* sit.

49. *Vtrùm Ecclesia præcipere potuerit confessionem peccatorum ?* Pro Responsione Notandum est : Et posse dici, Ecclesiam de facto solum præcepisse tempus confessionis faciendæ, non ipsam confessionem ; Et posse etiam dici, præcepisse ipsam confessionem : *Primum* insinuat Scotus ibi : *Præcipua autem specificatio huius præcepti invenitur in illo cap. extra de Pœnitent. & Remiss. Omnis utriusque sexus*, ubi de semel in anno confessione facienda est præceptum. Et colligitur ex Tridentino sess.14. cap. 5. ubi sic videtur interpretari præceptum Ecclesiæ. *Nec enim* (inquit) *per Lateranense Concilium Ecclesia statuit, ut Christi fideles confiterentur, quod iure Divino necessarium & statutum esse intellexerat, sed ut præceptum confessionis saltem semel in anno ab omnibus & singulis, cum ad annos discretionis pervenissent, &c. Secundum* probari potest ex prædicto cap. *omnis utriusque sexus*, ubi videtur Ecclesia uti authoritate ordinaria, dum præcipit confes-

ſionem : præcipiendo enim confeſſionem annuam, & præcipit confeſſionem ; neque ſignificat, ſe aliter procedere ; niſi ex clavibus. Item quia ſuppoſitâ inſtitutione hujus Sacramenti per modum Tribunalis, & neceſſitate ejus ad remiſſionem peccati, & juriſdictione conceſſâ Sacerdotibus in peccata ; quoad hoc forum & quęcumque cadunt neceſſario in pœnitentiam habet Eccleſia poteſtatem coactivam quoad confeſſionem internorum peccatorum pręcipiendam : ſicut quiſque judex ordinarius quoad materiam ſibi ſubjectam : peccata enim interna ſuppoſitis inſtitutione Sacramenti, Pręcepto Divino, & poteſtate clavium datâ Sacerdotibus, ſpectant ad forum externum Sacramentale, ergo poſſet dici, Eccleſiam de facto præcipiſſe etiam ipſam confeſſionem.

His prænotatis ; ſi hoc *ſecundum* eſſet verum, ex eo Reſponderetur quęſito : cum ab actu pręcepti valeat conſequentia ad poſſibilitatem ejus. Quod ut exactius innoteſcat, ſit quęſitum : *Si non eſſet præceptum divinum, utrum poſſet Eccleſia obligare ad uſum Sacramenti ?* Ad quod Reſpondeo affirmative cum Suarez, Vaſquez, Filliucio & aliis quos citat & ſequitur Gaſpar Hurtado diſputat. 7. difficult. 4. Cujus ratio ſumitur ex prędictis pro poſteriori parte : Nam omnis juriſdictio includit coactivam poteſtatem ; Et hâc ratione. Theologi colligunt Pontificem & Eccleſiam habere poteſtatem condendi legem obligantem Chriſtianos ; Sed tunc Eccleſia, ſuppoſita inſtitutione Sacramenti, quamvis nulla eſſet neceſſitas ejus ſuſcipiendi ex pręcepto, haberet poteſtatem ordinariam remittendi peccatum, ergo quando videret, hoc eſſe in utilitatem fidelium, (ut propriæ diſpoſitioni non permitterentur) aut reverentiæ Sacramenti ac honori Dei, poſſet confeſſionem præcipere : quod & conſtare poteſt, ex Concilio Tridentino ſeſſ. 21. cap. 2. ubi declarat : Eccleſiam circa Sacramentorum uſum poſſe ſtatuere, ea quæ ſaluti fidelium viderit congruere, ergo ſuppoſita inſtitutione Sacramenti, poſſet uſum ejus præcipere ; Neque ita rigoroſe reſtringendum eſt hoc præceptum, ita ut dicatur, Eccleſiam ſolum limitare Divinum quoad tempus : Nam cujus eſt præcipere tempus ex poteſtate ordinaria non ſubordinata, ejuſdem eſt præcipere ſubſtantiam actus, cum tempus acceſſorie ad actum præcipiatur tanquam ejus circumſtantia. Vnde non video, cur Eccleſia non haberet hanc poteſtatem indirecte ſaltem ; ſicut habet poteſtatem indirectam præcipiendi temporalia, quando ad finem ſpiritualem neceſſaria ſunt. Igitur aliud eſt, an Eccleſia præcipere poſſit confeſſionem ; aliud, an præceperit : quia poteſt præcipere aliquid, quod jure Divino eſt præceptum : ut ſolvere votum ut patet in Religioſis, Pręceptum ergo divinum confeſſionis non obſtat, quominus Eccleſia ea præcipere poſſet.

Dices : Quod Divina lex permittit liberum, non poteſt Eccleſia præcipere : præſertim in re adeo difficili, qualis eſt confeſſio. Reſpondeo : Aſſumptum eſſe falſum : ut patet in conſiliis Evangelicis Orationis, Iejunij &c. quæ libera ſunt, & tamen Eccleſia ea præcipit ; quod ſi aliqua ſunt maxime difficilia ; expendens Eccleſia maximas utilitates quas afferunt, & quod efficacius obviant urgentibus periculis ſalutis fidelium, qualiter contingit in confeſſione, poſſet ea præcipere : quod & confirmabitur inferius, ubi probabimus : poſſe etiam præcipere confeſſionem venialium.

50. *Secundum dubium ſit de Peccatis venialibus : quid circa illa ſpecificaverit Eccleſia ?* Reſpondeo : ex præcepto Eccleſiæ non haberi : teneri fidelem in aliquo eventu ad confeſſionem venialium, ſive habeat venialia ſolum, ſive ſimul cum mortalibus : quod expreſſit Scotus ibi numer. 25. dicens : *Dico igitur quod quantum capio, ex ſtatutis Eccleſiæ generalibus nullus tenetur ad confeſſionem venialium in quocumque caſu, nec in hoc Eccleſia ſpecificavit præceptum de confeſſione :* Et eſt ſententia communis contra Alenſem, Bonaventur. & Richardum : quam bene probat Scotus : quia illa particula *omnia peccata* vel comprehendit venialia & mortalia ſimul, pro quibus diſtribuit ; vel ſola mortalia ; Non *primum* : quia

aliàs

aliàs si quis haberet mortalia, ex vi hujus præcepti teneretur simul confiteri venialia : quod negant omnes Theologi etiam oppositæ sententiæ ; Si *secundum*, ergo obligatio præcepti reduci debet ad sola mortalia. Et confirmatur quia præceptum Ecclesiæ est determinatio præcepti divini quoad tempus, in quo debet exerceri, sed præceptum divinum, ut constat ex Triedntino supra numer. 25. non obligat ad confessionem venialium, ergo neque Ecclesiasticum. Præterea : venialia possunt remitti & per alia media & à Sacerdote simplici : ut communior fert sententia ; sed confessio, quæ ab Ecclesia præcipitur, non potest fieri nisi proprio Sacerdoti aut alteri ex ejus licentia : juxta statutum legis. Ergo lex non intendit confessionem venialium. Et denique, quia confessio venialium ex fine Sacramenti, quem respicit hoc præceptum, non est necessaria, neque consequenter capax pœnæ hic injunctæ, quæ exigit peccatum mortale; & quidquid sit: An confessio hæc possit injungi sub gravi obligatione ex fine Religionis aut alterius virtutis in hoc aut illo statu particulari verbi gratia Religionis, saltem præceptum Ecclesiæ ex fine intrinseco & necessitate Sacramenti nequit obligare in materia veniali gravius, quàm compatitur ipsum divinum præceptum & natura materiæ, ut dicit ordinem ad Sacramentum.

Rationes pro opposita sententia magis indigent explicatione, quam responsione : Nam vix dabilis est casus, in quo urgente præcepto Ecclesiastico annuæ confessionis, quis per totum annum non commiserit ullum mortale, & teneretur confessionem facere de solis venialibus ; & si daretur, tunc teneretur saltem ratione sumendæ Eucharistiæ suum proprium Sacerdotem adire, & dicere, se non habere conscientiam peccati mortalis, & ideo sine confessione accedere ; cui utique fides esset adhibenda, quando contrarium evidenter non constaret ; Et simili modo non tantum ratione Eucharistiæ sumendæ ; sed per se etiam, ut pastor possit bene fungi suo munere, qui intra annum non confitentem cogere potest, ut id faciat, vel similem rationem reddat, cur non faciat : (Ad quod & statutæ sunt excommunicationes in pluribus diœcesibus contra transgressores præcepti confessionis annuæ) : quod moraliter loquendo nullus facit, sed, ut vitet scandalum, confitetur ut potest.

51 Majus dubium est : *An possit Ecclesia præcipere confessionem venialium ; vel an unquam præceperit ?* Cujus ratio dubitandi est : quia nequit mutare materiam Sacramenti, quod utique faceret, si præciperet confessionem venialium, dum faceret de libera necessariam. Negativam partem tenuit Sotus, quem satis efficaciter impugnat Vasquez, quæst. 90. art. 2. dubio 2. & 3. sed pars affirmativa verior est ; immo & de facto hæc fecisse, probabilius est ex Clementina : *Ne in agro Dominico*, ubi præcipitur Benedictinis, ut singulis mensibus confiteantur ; teneri autem illos singulis mensibus confiteri venialia, si alia non occurrant, docent Canus, Navarrus, Vasquez ubi supra, Gaspar Hurtadus citans Laymanum ; Suarez etiam verius judicat ; Et fundamentum est : quia confiteri venialia est actus virtutis, ergo potest cadere sub præcepto. Deinde conducit ad bonum commune & disciplinæ. Item quia si quis voveret, se confessurum singulis mensibus, teneretur confiteri, etiamsi alia peccata non haberet, quàm venialia (quod licet non exprimeret, ita intelligeret, si absolute voveret), ergo non est contra naturam Sacramenti aliquem adstringi ad confessionem venialium. Ex quo patet ad rationem dubitandi pro sententia oppositа, quam magni habet Sotus, sed Vasquez facile refutat à numero 7. Nam hoc non est mutare materiam, quæ aliàs erat sufficiens: non enim extenduntur claves, ad id quod ex institutione non subest solvendum (, quod late Vasquez prosequitur) ; & confessio ipsa est capax talis præcepti.

Quod si dicas cum Paludano & Glossa oppositum tenentibus, quos sequitur noster Delgadillo : non posse Ecclesiam hoc præcipere sine necessitate ; & hîc nulla est : cum venialia possint per alia media tolli. Respondetur, sufficientem necessitatem esse profectum & conservationem status Religiosi ; Cultum etiam & reverentiam ipsius Sacramenti, ne usus

ejus

ejus aboleatur. Qualiter autem obliget hoc præceptum Religiosos; quibus est impositum, an sub mortali? incertum judicat Suarez; sed videtur dicendum, præceptum esse grave ratione ipsius confessionis tanquam exercitij Religionis Monasticæ necessarij: Pro quo rationem præcipuam judico: quia si ex usu Religionis nemo confiteretur, nisi conscius mortalis, omnes absterreret, ne se proderent, ideo ne talis contemptus pernicioſus invalescat, ipsa confessio facienda est materia gravis in talibus circumstantiis. Et hinc intelligenda veniunt verba nostri Doctoris Scoti: *Ex statutis generalibus nullus tenetur ad confessionem venialium*, quia id verum est quoad iura, quæ Doctorem præcesserunt; qui ante Concilium Viennense mortuus est anno 1308.

51. *Tertium dubium: qua ratione computandus sit annus pro impletione præcepti annuæ Confessionis?* Sæpius diximus: stabilitum esse hoc præceptum ab Ecclesia: Quod constat ex jure communi in præfato Cap. *Omnis utriusque sexus*: Et confirmat Tridentin. sess. 14. cap. 5. Vbi Notandum est, non solum præcipi confessionem propter Eucharistiam; ut aliqui dixerunt, nisi forte intelligant de congruitate propter receptionem Eucharistiæ in Paschate: præceptum autem confessionis in specie & per se obligat semel saltem in anno: ut constat ex utroque juris textu citato: Et illud *semel* inquit Scotus *ad minus est circa Pascha*. Hoc supposito, circa computationem anni sunt aliquæ difficultates. Pro quibus.

52. *Primò* dicendum est: *Non teneri fideles ad faciendam confessionem in quadragesima determinate, ex vi præcepti Ecclesiastici, etiamsi sint in peccato mortali*: Est communior sententia: Et probatur ex Trident. loco supra, ubi cum mentionem fecisset præcepti quod tulit Concilium Lateranense de confessione annua; Ac morem esse in Ecclesia confiteri circa Pascha vel in quadragesima: *Quem morem* (inquit) *hæc Sancta Synodus maxime probat, ac amplectitur tanquam pium ac merito retinendum*: Ex quo constat interpretari, hunc morem non esse sub præcepto. Itaque annus computandus est, modo communi intelligendi annum, à Ianuario usque ad Decembrem: nam hic modus calculandi annos est in usu. Cæterum spectata consuetudine annus pro confessione communiter computatur à Paschâ in Pascha.

Contra hoc assertum instant duo argumenta. *Primum* desumitur ex nostro Sixto IV. in extravaganti: *De Tregua & Pace &c.* Ubi componens lites inter Parochos & mendicantes dicit: quod desistant mendicantes prædicare, quod Parochiani non sint obligati saltem in Paschate proprio confiteri Sacerdoti, ergo supponit Paschalem confessionem esse sub præcepto. Respondetur negando consequentiam: Nam solum loquitur supponendo consuetudinem, de qua Tridentinum, ut vidimus, non infert obligationem; solum autem prohibet prædicationem illius articuli propter scandalum.

Secundum sumitur ex statutis Provincialibus id nunc dierum obtinentibus, ut puniant eos, qui non confitentur in quadragesima: unde in aliquibus diœcesibus imponitur præceptum Parochis, ut scribant nomina eorum qui confitentur. Respondet Vasquez, non esse illam authoritatem penes Provinciales, ut determinent jus Divinum, sed hoc solum spectare ad Ecclesiam universalem & Summum Pontificem: unde sequutus ipsum Gaspar Hurtado dicit: Decipi prædictos Episcopos, sicut & adversarios sequentes oppositam opinionem; sed hæc ratio mihi non placet, nec videtur quadrare antiquis Conciliis Provincialibus, quæ ex propria authoritate procedebant ad statuendum quidquid populo videbatur ipsis congruum; unde non video, quare id in præsenti statuere non possent: cum nullibi id inveniatur reservatum à Pontifice aut ab Ecclesia universali; quinimo ipsa consuetudo pro lege servata illam obligationem inducere potest. Cæterum nostrum assertum est juxta præscriptum legis universalis Ecclesiæ. Sed si circa hoc ingenue proponam meum judicium, ego existimarem, Constitutiones Diœcesum præscribentes pro impletione hujus præcepti quadragesimã (hoc est quindecim illos dies qui fluunt à Dominica Palmarum

usque

usque ad finem Paschæ) non intendere determinare tempus pro impletione præcepti, quasi qui alio die intra annum confiteatur cum intentione adimplendi, non adimpleat; sed propter majorem congruentiam & devotionem, quâ circa Passionem Christi Domini debent illis diebus fervere fideles, & quia tunc implendum est præceptum Communionis, pro reverentia tanti Sacramenti.

53 *Secundo* dicendum est: *Qui toto anno omisit confessionem, adhuc obligatur præcepto confessionis annuæ.* Est sententia communior, quàm opposita: quæ duobus modis potest probari, *primo*: Quia non confitentes per totum annum incurrunt censuram seu excommunicationem, in qua semper manent, neque debent ab ea absolui, donec confiteantur; & ita colligit Vasquez, fuisse intentionem Ecclesiæ determinandi tempus præcepti confessionis, ut non expiraret obligatio confitendi, etiam elapso anno; Vltra id quod etiam non confitens semel in anno peccet: hac ratione probatur assertum: quia ista obligatio non tam videtur oriri ex natura hujus præcepti, quod affirmativum est, quàm ratione censuræ annexæ, à qua nemo absolvitur nisi peractâ confessione: regula enim generalis est, pœnam non tolli sine congrua satisfactione, quæ in proposito tantùm fuit completio operis. *Secundo* probari potest dicendo: in illa particula *saltem semel in anno, &c.* subindicari negativum præceptum protrahendi confessionem extra annum: ut sensus sit, per præceptum affirmativum obligari, ut semel in anno fiat confessio, quod trahit secum negativum pro ulteriori tempore ex intentione Ecclesiæ, quæ indicatur per particulam *saltem, &c.* Ex quo constat, non fuisse latum hoc præceptum ab Ecclesia præcise in honorem Dei pro anno, quo præcipitur, in quo affirmativum est, sed etiam ne confessio ultra annum differatur in quo indicatur esse negativum; nec circa hoc obscure subindicavit nobis Ecclesia suam mentem, si recte expendantur præfatæ particulæ *saltem semel in anno.* Vnde refutata satis manet responsio Delgadillo cap. 17. n. 71. oppositum tenentis, & mentem Ecclesiæ in præfatis verbis non recognoscentis. Itaque sicut Restitutio & votum habent annexum præceptum negativum: ex affirmativo enim obligant, quando est commoditas, & ex negativo, ne omittatur adimpletio, quando est; sic posset dici: hoc Ecclesiæ præceptum de confitendo saltem semel in anno esse affirmativum ex ly *semel* & subindicari negativum ex ly *saltem in anno* protrahendo confessionis obligationem etiam extra annum: ex quo apparet disparitas de præceptis audiendi missam recitandi Divinum officium, jejunij, &c. nam hæc lata sunt præcise pro præstando honore Deo vel Sanctis illo die, unde transacto, non obligant; Præceptum autem annuæ confessionis etsi dici possit institutũ etiam fuisse ad præstandum Deo honorem per receptionem illius saltem semel in anno, non ob hoc præcise, sed ad purgationem animarum per remissionem peccatorum per hoc Sacramentum obtinendam, cujus necessitas ut ultra annum urget, urget & præceptum, sic insinuatâ Ecclesiæ intentione in præfatis particulis *saltem semel in anno.* Item & Respondetur etiam ad instantiam de præcepto confitendi in articulo mortis, quo transacto cessat obligatio: nam illud præceptum Divinum solùm obligat pro illo periculo, & non ultra; *Quod ultra* determinavit Ecclesia intra annum; ultra quem differentes confessionem & punit censuris, & vult tali præcepto adstringi.

54 *Tertio* dicendum est: *Teneri fideles ex vi hujus præcepti ad anticipandam confessionem in quacunque parte anni, si prævident fore, ut amissa illa occasione non possint in toto anno confiteri*: verbi gratia ex penuria confessorum vel ex longa navigatione, aut peregrinatione per terras infidelium. Est sententia communis: & probatur; quia hoc præceptum non limitatur ad finem anni, sed obligat ad confitendum semel in anno peccata cõmissa & non confessa; sed si homo positus in illa occasione non confiteatur statim, non implebit præceptum in anno, imò reddit se impotentem ad illud implendum, ergo tenetur tunc confiteri. Præceptum enim obligat determinate ad confessionem annualem, & quamvis indeterminate pro quovis tempore anni, præviso impedimento pro reliquo tempore, jam obligat pro præsenti: sicut qui die festo prævidet solum futuram

turam missam in initio diei, tenetur tunc illam audire, quamvis alias posset usque ad dimidium diem expectare.

55 Hæc sententia & regula generalis est quoad reliqua opera præcepta pro aliqua parte temporis determinati, indeterminate tamen ad horam vel spatium intra illud: tenetur enim quis semper prævenire impedimentum, quod occursurum prævidet: quare idem dicendum est de habentibus peccata reservata, si præviderint defuturam commoditatem accedendi ad superiorem, tenentur ad captandam præsentiam. Item & de illo qui intra præscriptam quindenam communioni prævidet impedimentum futurum: De recitatione officj Divini intra unum diem varie discurrit Canus, si impedimentum prævisum sit à natura vel violentiâ futurum, vel si sit voluntarium, aliàs legitimum; sed existimo eamdem obligationem esse utrobique; sicut & quando impedimentum occursurum per annum ad confitendum non esset ex culpa vel defectu pœnitentis, sed ex defectu Sacerdotis, ita quod involuntarie sibi hoc eveniat: verbi gratia si in aliquo oppido tempore Quadragesimæ deficiat Parochus, vel antea prævideatur defuturus; semper enim instat præceptum, & in quacumque parte anni urget eius obligatio, si in illa non possit impleri, ex quocumque capite eius impotentia proveniat; Id enim accidentale est.

Nec contra hoc est ad propositum instantia de illo, qui prævidet fore, ut in die Dominica non possit audire sacrum, qui non tenetur prævenire & audire die sabbati, & idem dici posset de anticipatione jejunij. Nam non est simile: quia obligatio talis præcepti non incipit usque ad diem præfixum, in illo vero obligat pro toto die modo explicato; sic similiter obligatio confitendi, incipit & currit pro toto anno, unde in illo est implenda prout potuerit; non autem incipit ante illum, ut non recte dixit Gaspar Hurtadus affirmans, eum qui prudenter timet, se non habiturum copiam confessoris anno sequenti, teneri vi huius præcepti confiteri ante annum: Nam ante inceptionem anni non incipit obligare: sicut de auditione missæ & jeiunio diximus non obligare antequam incipiat dies, intra cuius spatium instat præceptum.

Reliqua quæ à num. 31. tractat Scotus: nempe, si confessio fieri debeat per interpretem; & an valeat & licita sit per scriptum? longiorem exigunt disputationem: Præcipue illa difficultas quæ hîc movetur: an absolui possit pœnitens agonizãs, qui nullum peccatum confitetur? de qua videndus Caramuel in sua Theologia Fundamentali edita Francofurti pagina 654. ubi copiosè & peracute, ut assolet, hanc difficultatem disputat & resoluit. Item & noviſſime Moya in selectis tractat. 3. disp 6. per totam ego ultra non progredior: quia Hucusque & non ultra vires suffecerunt, nec unquam subsidia in amplius adfuerunt. Porro si quid dixit, quod placeat, habeat lector gratiam Deo propter me; si quod non placeat, ignoscat mihi propter Deum; Et male dictis det veniam propter bene dicta. Errores vero si benigne emendarit ac sustulerit, demerebitur & me & lectores, qui confisi forsitan mihi, fallerentur.

INDEX
RERUM NOTABILIUM.

Prior numerus quæstionem, posterior numerum in corpore Quæstionis signat.

Absolutio.

Num absolvendus sit pœnitens, firmum propositum non peccandi habens, etiam si sit in periculo: verbi gratia si habitet cum concubina? q.19.n.20

Actus.

Actus procedentes ab habitibus supernaturalibus non sunt supernaturales secundum substantiam, q.2.n.24

Solum sunt supernaturales quo ad modum, ibid.n.29

Actibus naturalibus attinguntur objecta habituum supernaturalium, q.2. n.34

Circa objecta virtutum naturalium possunt elici actus ordinis supernaturalis, ibid.n.44

Ex actibus supernaturalibus generatur in nobis quædam facilitas quæ dicitur & est proprie habitus acquisitus, q.2.n.46

Actibus ex gratia elicitis & acceptatis debetur præmium ex stricta justitia, q.15.n.8

Actus humanus potest idem transire de bono in malum, q.17.à n.4

Amor, Dilectio.

Amoris seu dilectionis universalissimè sumptæ divisio, q.8.n.2

Dilectio Dei super omnia alia affectiva, alia effectiva, q.8 n.3

Quid sit amor amicitiæ in Deo, q.9.n.23

Amphibologia.

Amphibologica loquutio per restrictiones vel additiones mentales illicita est hominibus, & impossibilis Deo, q.6.n.3

Per usum verborum ambiguorum ex causâ licita est hominibus, ibid n.6

Et talis possibilis Deo, nec obstans ejus infallibilitati, ibid.n.8

Cœlibatus Continentia.

Continentia ab uxoribus per legitimum matrimonium ante susceptos Sacros ordines habitis non est ex Iure Divino, q.10.n.7

Talis continentia præcepta est Iure Ecclesiastico, ibid.n.14

Cohabitatio mulierum qualiter clericis Sacris permissa, ibid n.19.

Conjugati qualiter admissi ad Sacros Ordines, ibid.n.1

Sacer ordo non dirimit matrimonium ex vi voti cum ipso conjuncti, sed ex statuto Ecclesiæ inhabilitantis existentem in Sacris Ordinibus ad matrimonium, ibid.n.24

Circumstantia.

Quot sint circunstantiæ, q 12.n.47

Num circunstantia voti vel juramenti cum jungitur præcepto faciat duplex peccatum, q.12.à n.7

Circunstantia rei sacræ, qualiter addat malitiam, cum jungitur furto, luxuriæ, & percussioni, ibid.n.16

Nulla circunstantia aggravat nisi specialiter sit aliquo modo volita, q.12. n.48

Quo pacto circunstantia dans speciem possit constituere actum sub duplici specie distincta in genere moris, q.12 n.49

Num circumstantia mutans speciem aggravet malitiam intra latitudinem proprij actus, q.12.n.51

Num circumstantia quæ non mutat speciem, constituat in actu unam numero vel duplicem numero malitiam, q.12.n.50

Index Rerum Notabilium.

Num ex circumſtantia perſonæ, in quam peccatur, aggravetur peccatum, q.12. n.52

Num circumſtantia difficultatis operis augeat vel minuat malitiam, ib.n.53

Num ex circumſtantia cauſæ aggravetur vel minuatur peccatum, ibid.n.54

Ad quas circumſtantias confitendas obliget præceptum confeſſionis Sacramentalis, q.21.à.n.29

Confeſſio Sacramentalis.

Confeſſio Sacramentalis non eſt de jure naturæ, q.21.n.1.

Non eſt ſtabilita jure humano, ib.n.3

Stabilita eſt jure poſitivo Divino, ib.n.5

Qualiter deducatur, eſſe hoc præceptum de jure Divino, q.21.n.11

Quas perſonas obliget præceptum confeſſionis Sacramentalis, ibid.n.22

Qualis integritas confeſſionis Sacramentalis quoad ſpecies & numerum peccatorum, ibid.n.25

Qualis quoad circumſtantias peccatorum, ibid.n.29

Num ſtare poſſit integritas confeſſionis, occultando aliquod peccatum, q.21. n.36

Quo tempore obliget præceptum Divinum confeſſionis Sacramentalis, ibid. n.38

Per quam confeſſionem impleatur hoc Divinum præceptum, ibid.n.43

Num Eccleſia præcipere potuerit confeſſionem peccatorum, q.21.n.49

Quid de peccatis venialibus ſpecificaverit, ibid.n.50

Quâ ratione computandus ſit annus pro impletione confeſſionis Sacramentalis, ibid.n.51

Contumelia, Blaſphemia.

Blaſphemiæ definitio, q.12.n.15

Qualiter diſtinguantur contumeliæ & blaſphemiæ tam hæreticales, quàm non, idid.

Correctio Fraterna.

Correctionis fraternæ materia eſt omne peccatum mortale, q.7.n.2

Qualiter ſit materia correctionis fraternæ peccatum veniale, ibid.à n.3

Num ſit materia Correctionis fraternæ ſolum peccatum futurum, an etiam præteritum, ibi.n.5

Vtrum ad peccata, quæ quis ignoranter committit, extendatur præceptum correctionis fraternæ, ibi.n.6

Præceptum correctionis fraternæ obligat perſonas omnes idoneas ad corrigendum, etiamſi ex officio aliàs non teneãtur, q.7.n.7

Præceptum hoc magis obligat Prælatos, quàm alios, &c. ibid.n.8

Vtrum prælatus omittens corrigere ſubditum, tum cum ex juſtitia tenetur, committat duo peccata vel duas malitias, alteram contra juſtitiam alteram contra charitatem, q.7.n.9

Non ſolum juſti, ſed etiam peccatores obligantur, per ſe loquendo, ad corrigendum proximum ex vi hujus præcepti, ibid.n.10

Qui ſint corrigendi: utrum hæretici; Item utrum Prælati, ibid.n.11

Quæ conditiones requirantur, ut obliget hoc præceptum, ibid.n.12

Vtrum requiratur, quod notitia ſit certa? An ſufficiat dubia vel probabilis, ibid.n.13

Vtrum ſpes utilitatis debeat eſſe certa? An in dubio, quod correctio proderit, teneamur corripere, ibid.n.14

Quando ſit correctio neceſſaria, ibid.n.15

An tanta ſit huius præcepti obligatio, ut cum diſpendio vitæ vel alio gravi incommodo corripere teneamur, ibid.n.17

Quæ diligentia adhibenda ſit in huius præcepti adimpletione, ibid.n.18

Ordo correctionis fraternæ præſcriptus eſt à Chriſto Domino ſub præcepto, ib.n.19

Si delictum proximi ſit publicum, publice ſtatim corripi poteſt, ſine ſecreta admonitione præmiſſâ, ibid.n.20

Si peccatum cedit in damnum alicuius, præcipue boni communis, etiamſi occultum ſit, poteſt moraliter loquendo, ſtatim denunciari, niſi fortaſſe, &c. ibid. n.21

Quid debeat fieri, ſi peccatum proximi, eſt in nocumentum privatæ perſonæ, ut ſi alteri paratur mors, ibid.n.22

Hæreticus dogmatiſta deferendus eſt ad Iudices fidei; Nec opus eſt aliqua monitione ſecreta. ibid.n.23

Quid ſi hæreticus eſt occultus, quem certo ſcimus, depoſitâ hæreſi, rediiſſe ad Eccleſiam, ibid.n.24

Quid de ſtatuto Ieſuitarum circa correctionem fraternam, ibid.n.26

Chriſtus.

Qualiter poſſit Chriſtus Dominus dici prædeſtinatus, q.3.n.1

Christus Dominus de potentia ordinaria non potuit peccare, q.9.n.2
Natura humana Christi Domini ex vi unionis ad verbum, non est impeccabilis. Quare si Deus, ut de facto potest, assumeret naturam sine alio dono gratuito superaddito, talis natura peccabilis maneret, nisi per specialem Dei manutenentiam communem toti Trinitati à peccato prohiberetur, ibid.n.4
Quamvis de potentia absoluta Christus peccare potuerit; tamen istæ propositiones: Christus potest peccare, Christus est peccabilis, non debent admitti simpliciter & absolute, sed cum addito: verbi gratia de potentia absoluta, aut ablato actu fruitionis, q.9. n.7
Christi Domini humanitas ex vi unionis præcise non est formaliter grata, delecta & amica Deo, ibid.n.13
Nec etiam fuit justa, grata & sancta sanctitate bene disponente ad opera recta ex vi unionis præcise, ibid.n.17
Per quam ergo formam redditur sancta & amica Deo formaliter, q.9.n.18
Voluntas humana Christi Domini fuit libera libertate contingentiæ in omnibus actibus suis, non tantum prout libertas excludit coactionem & violentiam, sed etiam necessitatem simpliciter. Vnde amor Christi Domini erga Deum tam beatificus, quàm quilibet alius fuit simpliciter liber & contingens, & sic habuit sufficientem libertatem ad rationem meriti, q.15.n.13.
Explicatur: Quomodo Christus Dominus non potens non adimplere præceptum, libere adimplevit, ibid.n.16
Christus Dominus meruit per actus sensuum imperatos à voluntate rationali, q.19.n.19
Christus Dominus meruit per actus voluntatis rationalis portionis inferioris, ibid.n.20
Explicantur portio superior, & inferior, ibid.
Christus Dominus potuit mereri & de facto meruit per actum beatificum, quo fruebatur Deo clare viso, q.15. n.22
Necessaria fuit Christo Domino de potentia ordinaria gratia habitualis, ibid n.23
Actiones humanæ Christi Domini, non obstante circunstantia suppositi Divini, indiguerunt acceptatione Divinâ, & per illam constitutæ sunt in ratione meriti de condigno, q.15.n.24
Actiones Christi Domini non fuerunt infinitæ in genere moris aut meriti, secluſa Divina acceptatione, ibid.n.25
Opera meritoria Christi Domini, etsi ex natura sua nullam infinitatem imò nullum valorem meriti habuerint; nec de facto fuerint applicata efficaciter nisi solis electis; tamen ex acceptatione Divina ratione circunstantiæ suppositi fuerunt infinite meritoriæ, & acceptata sunt pro infinitis hominibus, si existerent, ut sufficientia ad præmium illorum & redemptionem à peccato, q.15.n.27
Assignantur conditiones requisitæ ad rigorosam satisfactionem, ibid.
Satisfactio Christi Domini ex naturæ suâ, secluſa acceptatione, non fuit ex toto rigore justitiæ, ibid.n.28
Opera Christi Domini constituuntur formaliter in ratione satisfactionis pro peccatis hominum per acceptationem passivam in ordine ad solutionem debiti, q.15.n.32
Suppositâ acceptatione, fuit ex perfectâ stricta & rigorosa justitia satisfactio Christi Domini, ibid.n.33
Actus satisfactorij Christi Domini eliciti fuerunt à virtute justitiæ commutativæ per accidens infusa, & ejusdem entitatis cum nostra tam physice quàm moraliter, q.15.n.34
Poterat purus homo, suppositâ acceptatione, in gratia existens satisfacere, de potentia absoluta pro peccatis omnium hominum & pro proprio peccato, ibid.n.36
Talis satisfactio esset secundum rigorosam & perfectam justitiam, q.15. n.37.

Decalogus.

IN duobus primis præceptis decalogi non potest Deus dispensare, q.20. n.4
Quid dicendum circa tertium præceptum de satisfactione sabbati, ibid. n.5
Quid discernendum in his præceptis, ut posset Deus in ipsis dispensare, ibid.n.8
In omnibus secundæ tabulæ præceptis potest Deus proprie dispensare, ibid. n.9
Si excipi debeat octavum præceptum de non mentiendo ab hac dispensatione,

Index Rerum Notabilium.

tione, ibid.n.18

Expenduntur casus, quibus dispensavit Deus in præceptis secundæ tabulæ, ibid.n.22

Num aliqua potestate creatâ possit fieri supradicta dispensatio, ibid.n.32

Deus.

IMpossibile est etiam de potentia absoluta; Deum mentiri, vel falsum quid dicere, seu revelare, q.6.n.1

Non mentiretur Deus, etsi infunderet in homine habitum vel actum erroris, ibid.n.11.

Num posset Deus concurrere ad verum miraculum, quod in confirmationem falsi dogmatis offeratur, q.6.n 13

Deus qualiter dicatur auctor naturæ, qualiter auctor supernaturalis, q.8. n.1.

Quid sit in Deo amor amicitiæ, q.9.n.23

In Deo datur ratio liberi arbitrij, q.13. n.4

Assignatur quid sit concursus Dei cum causis secundis tam liberis quàm naturalibus, q.13.n.8

Deus absoluta & efficaci voluntate determinat omnes actus liberos moraliter bonos cum suis circumstantiis ante prævisionem determinationis causæ secundæ, ibid.n.15

Decretum efficax voluntatis Divinæ antecedens omnem præscientiam futurorum prædeterminat physice voluntatem creatam, non in genere causæ materialis, producendo in ipsa aliquid prævium ad operationem, sed in genere efficientis, concurrendo cum ipsa simul naturâ, & prius prioritate perfectionis, q.13.n.20

Deus proprie per se causat omnem entitatem realem & actionem sive substantiam actus peccati, ibid.n.26

Deus non est causa moralis proprie dicta actus peccati, neque causat in eo aliquid morale proprie dictũ, ib.n.32

Deus prædeterminat extrinsece voluntatem ad entitatem physicam actus peccati, ibid.n.30.

Nec causat nec prædeterminat Deus entitatem actus peccati, ut est materiale proximum peccati actu vel aptitudine, ibid.n.33

Ex prædeterminatione extrinseca non sequitur Deum esse auctorem peccati, ibid.n.35

Neque etiam sequitur, esse causam moralem peccati, q.13.à n.37

De fide est, peccatum pro formali non prædeterminari à Deo, ibid.à n.38

Malum culpæ permittitur à Deo, bona autem opera moralia speciali ratione Deus operatur in nobis, ibid.n.41

Futura conditionata certò & infallibiliter per veram & propriam scientiam cognoscuntur à Deo, quæst.13.à n.43

Futura conditionata contingentia libera non possunt cognosci in suis causis liberis ante decretum voluntatis Divinæ, ibid.n.44

Nec possunt cognosci ante decretum in se ipsis nec in propositionibus contradictorie oppositis, ibid.àn.46

Deus cognoscit futura conditionata posito decreto vel prædeterminatione suæ voluntatis, ibid.n.48

Quo modo se habeat conditio in decretis conditionatis, & supra quid cadat prædefinitio Divina, q.13.n.49

Scientia Dei futurorum sub conditione falso ab aliquibus dicitur media; sed vere & proprie est libera & visionis, ibid.à n.50

Num scientia Dei futurorum sub conditione dicenda sit scientia formaliter conditionata, ibid.n.55

Quæ futura conditionata prædefinierit Deus, ut ab æterno illa cognoscat intuitive, ibid.n.56

Quomodo peccata quæ futura sunt sub conditione cadant sub decreto & scientia Divina, ibid.n.62

Si Deus prima causa operaretur necessario, nulla esset in rebus contingentia evitabilitatis, q.13.n.65

Si Deus prima causa esset causa naturalis & necessaria, nullus effectus esset in rerum natura contingens, ibid.n.63

Probabilius est in via Scoti, virtutem intellectualem ab intellectu, & moralem à voluntate non distingui formaliter in Deo, q.17.n.66

Quænam virtutes proprie & formaliter reperiantur in Deo, ibid.n.69

Deus non potest dispensare in duobus primis præceptis decálogi, q.20.n.4

Quid dicendum circa tertium præceptum de sanctificatione sabbati, ibid. n.5

Quid discernendum in his præceptis, ut posset Deus dispensare in ipsis, ibid. n.8

In omnibus secundæ tabulæ præceptis potest Deus proprie dispensare, ib.n.9

Si excipi debeat octavum præceptum ab

hac dispensatione, ibid.n.18
Expenduntur casus, quibus dispensavit Deus in præceptis secundæ tabulæ, ibid.à n.22

Fides

ACtum fidei impossibile est compati cum visione clara ejusdem objecti, q.11 n.2
Impossibile est etiam, compati cum scientia ejusdem objecti, ibid.n.9
Quid de habitibus simul fidei & scientiæ, ibid.n.13
Num fidei assensus compatiatur cum assensu Theologico, ibid.n.14
Num assensus fidei Theologicæ infusæ possit stare simul cum assensu fidei Theologicæ infusæ possit stare simul assensu fidei humanæ vel cum assensu opinativo, ibid.n.15
Impossibile est stare simul fidem cum evidentia in attestante, q.11.n.17
Num hæc evidentia in attestante fuerit aliquando in Angelo vel aliquo homine viatore, ibid.n.23
Fidei supernaturalis habitus necessarius est necessitate medij ad salutem tam adultis quàm parvulis, q.14.n.1
Fides explicita Dei, quâ creditur, Deum esse absolute, fuit omnibus adultis cujuscumque legis, & est semper necessaria necessitate medij, ibid.n.6
Fides Dei remuneratoris supernaturalis est etiam pro omni statu necessaria necessitate medij, q.14.n.7
Ante Christi adventum fides explicita de ipso non erat medium necessarium ad salutem, ibid.n.8
Tempore legis Evangelicæ fides explicita Christi Domini est medium necessarium ad salutem, ibid.n.9
Fides explicita mysterij Trinitatis non est medium nessarium ad salutem, ibid.n.10
Quid quid est necessarium ad glorificationem necessitate medij, est etiam similiter ad justificationem, ibid.n.11
Omnes Fideles tenentur explicite credere omnes fidei articulos contentos in symbolo Apostolorum, q.14.n.12
Etiam est necessaria omnibus fidelibus fides seu cognitio explicita præceptorum decalogi, & eorum Sacramentorum, quæ susceturi sunt, ibid.n.13
Fides eorum, quæ sunt credenda necessitate medij, obligat ex præcepto juris naturalis, ibid.n.14
Etiam est præceptum Divinum de credendis necessitate medij, q.14.n.15
Datur speciale præceptum fidei, non minus quàm cæterarum virtutum moralium, ibid.n.17
Quando obliget fidei præceptum, ibid. n.18
Tam probabile est quòd hoc speciale præceptũ fidei obliget omnibus diebus festis, quàm quòd præceptum charitatis in iis obliget, ibid.n.20
Quoties sufficienter proponitur mysterium fidei practice & cum advertentia, toties tenetur quispiam fidelis ad actum fidei eliciendum, nisi elicientia ipsius impediat executionem alterius boni, ibid.n.21
Qualiter dari possit ignorantia invincibilis rerum fidei, q.14 n.22
Explicatur, qualiter exerceri debeat confessio externa fidei, q.14.n.23
Est verus & proprius ejusdem fidei actus; & an imperatus vel elicitus ab ipsa, q.14.n.23
Obligat per se & formaliter præceptum confessionis externæ, quando quis primo venit ad fidem, & baptizatur (si sit adultus,) ibid.n.26
Etiam obligat externa confessio fidei quoties non confitendo eam, detraheretur honor Deo debitus, ibid.n.27
Explicatur, qualiter liceat & non liceat aliquando occultare fidem, q.14. à n.28
Explicatur etiam, quando liceat occultare fidem rebus vel vestibus infidelium, ibid.à n.32
Circa infidelitatem oppositam utrique fidei, ibid.n.35
Fides fuit in Angelis viatoribus & primis Parentibus, q.17.n.76
Fides qualiter possit dari in Beatis, ibid. n.78
Fides infusa non est in damnatis, ibid. n.79
Bene tamen acquisita, ibid.n.81
Similiter in hæreticis non est fides infusa, bene tamen acquisita, ibid.n.82. & 83

Fornicatio.

ASsignantur diversæ species ejus, q.12.à n.24.
De Pollutione; An possit aliquo fine honestari? ibid.
Quid sit Bestialitas & quæ eius species? ibid.n.25
De Tactibus ibid.n.28
De Incestu & eius specialibus, à n.29

Index Rerum Notabilium.

De Adulterio & ſtupro ibid.à n.31

Habitus.

Formas juſtificantes eſſe habitus, qualiter certum? q.5.per totam
Idem numero habitus poteſt ſucceſſive eſſe vitium & virtus, q.19.n.10

Mendacium.

Impoſſibile eſt, etiam de potentia abſoluta, Deum mentiri, vel falſum aliquid dicere ſeu revelare q.6. n.1
Non mentiretur Deus, etſi infunderet in homine habitum vel actum erroris, ibid.n.11
Si excipi debeat mendaciũ à diſpenſatione, quam aſſeruit Scotus circa præcepta ſecundæ tabulæ, q.20.n.18
Explicantur & definiuntur meritum de condigno & meritum de congruo, q.15.n.1
Conditiones ad meritum de condigno aſſignantur & explicantur, ibid.
Vltra communiter receptas, ulterior aſſignatur à Scoto, ibid.n.3
In acceptatione conſiſtit formalis ratio meriti de condigno, ibid.
Actibus ex gratia elicitis & acceptatis debetur præmium ex ſtricta juſtitia, ibid.n.8

Peccatum. Peccator.

Non dicitur homo peccator ab habitu vitioſo in ipſo permanente, q.1.n.2
Neque à privatione gratiæ dicitur peccator, ibid.n.3
Peccati habitualis conſtitutio independens eſt à privatione gratiæ, ibid.n.4
Peccati habitualis conſtitutivum aſſeritur & explicatur ibid.n.10
Culpæ permanentia moralis, & virtualis diſtinguuntur & explicantur ibid. à n.12
De peccati habitualis conſtitutivo noſtra ſententia ab aliis diſtinguitur, ibid. n.13
Peccatum habituale non poteſt dici effectus peccati actualis, q.1.n.20
Non poteſt Deus condonare culpam, habitualem relinquendo in peccatore reatum pœnæ, ibid.n.21
Poteſt Deus de potentia abſoluta remittere peccatum ſine ulla mutatione phyſica peccatoris, q.1.n.22
Qualiter dixerit Scotus, aliud eſſe remiſſionem culpæ, aliud remiſſionem pœnæ, ibid.n.21
Num peccatorum diſtinctio ſumatur ex diverſitate præceptorum, q.12.à n.1
Num diſtinctio ſpecifica peccatorũ deſumenda ſit à diſtinctione ſpecifica objectorum formalium tam operis, quàm operantis, ibid.à n.10
Vnde ſumitur diſtinctio numerica peccatorum? ibid.à n.35
Num poſſit ſumi à diſtinctione numerica præceptorum? q.12.n.38
Num ſuperabundantia & defectus diverſificent numero vel ſpecie peccata? ibid. n.39
Qualiter differant peccatum cõmiſſionis & omiſſionis contra eamdem virtutem, q.12.à n.40
Qualitere explicetur, peccata non eſſe æqualia, ſed unum gravius alio, q.12. à n.41
Num graviora ſint, quæ digniori virtuti opponuntur, ibid.n.46
Qualiter graviora, quæ majus nocumentum adducunt ibid.n.44
Num graviora ſpiritualia carnalibus, ibid.n.45
Quando peccata ſunt diverſæ ſpeciei, & non ex eo quòd excludant perfectiorem virtutem, quomodo cognoſci poſſit, quodnam ſit gravius alio, q.12.à n.47
Poteſt ſtare peccatum in voluntate, quin præcedat error vel defectus aliquis in intellectu, q.12.à n.55
Peccati definitio aſſignatur, q.16.n.1
Formalis ratio peccati conſiſtit in carentia rectitudinis debitæ in eſſe actui ibid.n.2.
Cui actui ineſſe debeat rectitudo, cuius carentia dicitur peccatum ibid.n.8
Ita eſt de intrinſeca ratione peccati eſſe contra aliquam legem, ut quacumque ſeclusa, nullum eſſet peccatum, q.16. n.10
Explicatur, qualiter omne peccatum eſt contra Deum, & contra rationem, q.16.n.19
Explicatur etiam, qualiter ſit inobedientia, ingratitudo, violatio amicitiæ irreligio, nocumentum ſpirituale animæ; & qualiter habeat rationem iniuſtitiæ contra Deum, q.16.n.18
In quo conſiſtat ratio offenſæ in peccato, ibid.n.17
Quo modo ſe habeat averſio à Deo in omni peccato, ibid.n.20

Statui

PROPIEDAD INTELECTUAL REGISTRO DE LA PROVINCIAL Y - PALENCIA -

Index Rerum Notabilium.

tatuitur distinctio peccati mortalis à veniali, q.19.n.1
Aliqua sunt peccata mortalia ex natura sua, & aliqua venialia, ibid.n.2
Assignatur differentia peccati mortalis à veniali secundum Scotum, ibid.n.3
Et circa hoc explicatur mens ejus, ibid. n.5.
Num peccatum ut sic simpliciter & univoce dicatur de mortali & veniali, ibid.n.6
Aliæ rationes distinguendi mortale à veniali assignantur, ibid.à n.7
Num ex voluntate Legislatoris veniale possit fieri mortale, n.8
Assignantur rationes ob quas veniale possit transire in mortale, & è contra. Et primum quod solum ex circumstantiis veniale possit transire in mortale, q.19.n.16
Item quo pacto ex circunstantia finis, vel ex circunstantia contemptus, ibid.n.17
Item quo modo ratione scandali, periculi, & conscientiæ erroneæ, à n.19
Assigantur rationes ob quas ex pluribus venialibus fiat transitus ad mortale, ibid.à n.21
Potest reperiri peccatum veniale, antequam cõmissum fuerit mortale, q.19. n.29
Potest homo ad statum usus rationis pervenire, qui sufficiat ad peccatum veniale & non ad mortale, q.19.n.32
Potuit in homine esse peccatum veniale in statu innocentiæ, q.19 n.35
Potuit in Angelis viatoribus esse peccatum veniale, ibid.n.39
Qualiter veniale disponat ad mortale, ibid.n.41

Præceptum Lex.

PRæceptum moriendi non poterat Christus Dominus non adimplere, & tamen libere adimplevit, q.15. n.16
Non est præceptum convertendi se ad Deum, cum primò pervenit homo ad usum rationis, q.19.n.30
Hujus præcepti, dato quòd esset, potest dari ignorantia invincibilis, ib.n.31
Explicatur: quod sit lex naturæ, q.20. n.1
Quot modis dicantur præcepta esse de lege naturæ, ibid.à n.2
Non potest Deus dispensare in duobus primis præceptis decalogi, q.20.n.4
Quid dicendum circa tertium præceptũ de sanctificatione sabbati, ib.n.5
Quid dicendum in his præceptis, ut posset Deus in ipsis dispensare, ib.n.8
In omnibus secundæ tabulæ præceptis potest Deus proprie dispensare, q.20. n.9
Si excipi debeat octavum præceptum ab hac dispensatione, ibid.n.18
Expenduntur casus, quibus dispensavit Deus in præceptis secundæ tabulæ, ibid. à n.22
Num aliqua potestate humana possit fieri supradicta dispensatio, ib.à n.30

Scandalum.

SCandalum definitur & dividitur, q.12.n.32
Etiam si sit indirecte volitum, est speciale peccatum, ac novam speciem malitiæ addit peccato scandalizantis, q.12.à n.33
Qualiter scandalum activum præter spiritualem ruinam proximi possit habere in se malitiam, quæ est in passivo, id est peccati ad quod proximus inducitur, q.12.n.34

Scotus.

SCotum immerito calumniati sunt Vasquez & Lorca: quod consenserit cum Michaële Baio, q.1.n.7
Scotus optime calluit significationem reatus, ibid.
Qualiter dixerit Scotus: aliud esse remissionem culpæ, aliud remissionem pœnæ, q.1.n.21
Scotus qualiter assignaverit signa prædestinationis, q.3.n.4
Scoti dictum qualiter intelligendum: sicut credo, Deum esse Trinum & unum, ita credo me habere fidem infusam, q.5.n.6
Qualiter distinxerit Scotus potentiam remotam & proximam, q.9.à n.32
Scotus in acceptatione assignat formalem rationem meriti de condigno, q.15.n.3
Scotus singulariter & efficaciter probat, non dari de facto virtutes morales per se infusas, q.4.à n.3
Scotus singulariter præ omnibus deduxit: Præceptum confessionis Sacramentalis esse de jure Divino positivo, q.21.n.10

Status Naturæ.

STatus naturæ in communi descriptio, q.18.n.1.

Index Rerum Notabilium.

In statu naturæ lapsæ potest homo sine speciali auxilio gratiæ diligere super omnia Deum ut auctorem naturæ dilectione efficaci affectiva, q.8.n.6
Talis dilectio potest præstare, eo tempore quo durat, unum vel alterum effectuo, ibid.n.6.
In statu naturæ lapsæ non potest homo sine speciali auxilio gratiæ habere dilectionem Dei super omnia affectivam, virtute cujus adimpleat totam legem naturalem; Nec absque tali auxilio continuare dilectionem affectivam longo tempore, aut pluries repetere, q.8.n.7
In statu naturæ lapsæ potest homo efficere aliquod opus bonum morale absque auxilio gratiæ, ibid.n.13
Non indiget ad taliter operandum auxilio speciali, quod sit motio prævia recepta in voluntate, & cum ea producens actum, ibid.n.20
Nec etiam indiget dono cogitationis congruæ circa bonum honestum, quod donum sit gratia ordinis naturæ per Christum collata, q.8.n.22
Possibile fuit, creare hominem in statu puræ naturæ, q.18.n.2
De facto nec fuit unquam, nec futurus est status puræ naturæ, ibid.n.4
Status naturæ integræ est idem omnino cum statu justitiæ originalis, ibid.n.6.
Status gratiæ realiter differt & est separabilis à statibus puræ & integræ naturæ, ibid.n.8
Assignatur status naturæ lapsæ & discrimen ejus ab aliis, q.18.à n.9
Assignantur vires rationis naturalis in singulis his statibus, q.18.à n.13
Vires ejus in statu naturæ lapsæ, ibidem à n.14
In statu gratiæ, & naturæ integræ, à n.19
Potuit in homine esse peccatum veniale in statu innocentiæ, q.19.n.35

Supernaturale.

Supernaturalitas non consistit formaliter in conceptu aliquo negativo, q.2.n.1
Neque in respectu aliquo ad Deum ut trinum, ibid.n.2
Neque in solo respectu ad Deũ ut unum, aut ut actum purum, ibid.n.3
Neque in participatione Divinæ essentiæ, aut attributorum ejus ut in se sunt, ibid.n.4
Neque in eo quod forma supernaturalis indebita sit cuivis entitati potẽtiali, ibid.n.5
Supernaturalitas constituitur formaliter per ordinem ad agens supernaturaliter productivum, q.2.n.6
Quid intelligatur per agens supernaturaliter productivum? ibid.
Quotuplex sit Supernaturalitas, q.2. n.11
Num repugnet, dari substantiam supernaturalem, ibid.n.11
Utrum possit dari talis substantia ita perfecta, quæ unitive contineat perfectionem habituum supernaturalium, q.2.n.15
Num possit Dari substantia supernaturalis, cui debeantur habitus per se infusi & supernaturales, ibid.n.17
Impossibilis est adhuc de potentia absoluta talis substantia ex natura sua & ab intrinseco impeccabilis, ibid.

Virtus.

Virtutes per se infusæ non distinguũtur ab acquisitis per ordinem ad objectum, q.2.n.42
Probabilius est quàm oppositũ, non dari virtutes morales per se infusas, q.4n.3
Nec virtus pœnitentiæ est per se infusa, ibid.n.8
Quid nomine virtutis *intelligatur,* q.17
Virtus non includit essentialiter rationem habitus, q.17.n.1
Respectus ad proprium objectum pertinet ad essentiam cujuscumque virtutis, ut virtus est; & in intellectualibus est ultimum constitutivum in ratione virtutis, q.17.n.6
Virtutes appetitivæ constituuntur formaliter in ratione virtutis per rationem conformitatis ad suam regulam, ibid.n.7
Respectus conformitatis constituens virtutem moralem, habet pro termino prudentiam habitualem, q.17.n.10
Respectus iste conformitatis constituens habitum in esse virtutis est actualis & intrinsecus adveniens, ibid.n.11
Qualiter virtus possit concurrere ad actum malum, explicatur, q.17.n.13
Virtus prudentiæ definitur; & assignantur actus ejus, q.17.à n.28.
Virtus prudentiæ versatur etiam circa finem, ibid.n.32
Imperium physicum: actus prudentiæ, positũ à Thomistis reiicitur, q.17.n.33
Non est virtus prudentiæ una in specie ad omnes virtutes morales, ibid.n.34
Prudẽtia habet verã & propriã rationẽ virtutis absq; depẽdẽtia vel motione

Index Rerum Notabilium.

ab actibus voluntatis. ibid.n.37
Non est connexa cum virtutibus moralibus, ibid.n.40
Connexa est necessario & essentialiter omnis & quælibet virtus moralis cũ sua prudentia, q.17.à n.44
Explicatur, Qualiter omnis virtus moralis versetur circa passiones, q. 17. n.45.
Explicatur formalis ratio unius cuiusque virtutis moralis: Iustitiæ, fortitudinis, & temperantiæ, ibid.à n.48
Virtutes morales non sunt ad invicem connexæ, q.17.n.53
Virtutes Theologicæ per se infusæ: Fides, spes & Charitas distinguuntur essentialiter à quibusvis aliis sive intellectualibus sive moralibus tam in ratione habitus, quàm in ratione virtutis, q.17.n.61
Virtutes morales sunt veræ, propriæ & perfectæ virtutes sine Charitate, q.17.n.63.
Explicatur: Quænam virtutes; & qualiter reperiantur in Deo, q.17. n.69
Virtus fidei fuit in Angelis viatoribus & primis Parentibus, q.17.n.76
Explicatur, qualiter possit dari virtus fidei in Beatis, ibid.n.78
In damnatis non est virtus fidei Divinæ infusa, ibid.n.79
Bene tamen acquisita, ibid.n.81
Similiter in hæreticis non est fides infusa, bene tamen acquisita, ibid.n.82. & 83.
Virtus spei qualiter non possit esse in Christo Domino & in Beatis, ib.à n.85
Qualiter in Damnatis; & in animabus purgatorij. ibidem.n.88 & 89
Diversus habitus est à quo in Patria elicitur actus tentionis, ab illo à quo eliciebatur in via actus virtutis spei, q.17.n.92.
Appetitus sensitiuus non est subiectum virtutis proprie dictæ, q.17.n.94
Irascibilis & concupiscibilis in parte rationali sunt subiectum virtutum, ibidem.n.97
Assignantur rationes ob quas virtus transire potest in vitium; Et ob quas simul stare, q.19.à n.9
Num peccata venialia possint destruere virtutes morales & gignere vitia, q.19.n.15.

Voluntas.

POtest voluntas peccare, quin præcedat error vel defectus aliquis in intellectu, q.12 à n.55.
Qualiter distinguantur in voluntate ratio liberi arbitrij & ratio potentiæ liberæ, q.13.à n.1
Ad libertatem voluntatis requiritur non solum activitas, sed etiam completa ratio principij in genere efficientis, ibid.
In Deo datur ratio liberi arbitrij. q.13 n.4.
Ratio liberi arbitrij vere est in nobis quoad actiones humanas tam naturales, quam supernaturales. q.13.n.6
Quid sit indifferentia voluntatis in actu primo proxima & remota, ibid.

FINIS.

Nuspurg. Leg. Siquis

Lazarus Quest. Selectae

2.674