UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Universitätsbibliothek Paderborn

Idea Theologiæ Moralis

Petrus <a Sancto Josepho>

Coloniæ, 1648

Liber III. De Fide, Spe, Et Charitate.

urn:nbn:de:hbz:466:1-38935

Visual Library

disputando contra Pelagianos tam de peccato originali, quàm de gratia & libero arbitrio, aliquando modum in verbis excedere ut à plerisque observatū est 2. August. nihil affirmasse de pœnis parvulorum, nisi dubitando, ut patet ex verbis illis *epist. 28.* Cum ventum est ad pœnas parvulorum, magnis angustiis coarctor, nec invenio prorsus quid respondeam. Quare salvo honore ipsi debito, constanter omniū ferè Theologorum sententiam tutò sequi possumus.

LIBER III.

DE FIDE, SPE, ET CHARITATE.

CAPUT I.

De objecto Fidei.

RESOLUTIO I. *Objectum materiale primarium fidei est Deus; totale verò & adæquatum, quidquid sub divinam revelationem cadit.*] PRIMA PARS PROBATUR, quia inter omnia quæ per fidem creduntur, Deus principem locum obtinet; quare Deus est primarium objectum materiale fidei: sicut ob eādem rationem diximus in prœmio, Deum esse objectum primarium materiale Theologiæ; & generatim quælibet scientia habet pro objecto primario materiali, id quod nobilius est inter omnia entia, quæ sub illius considerationem cadunt.

Hoc autem intellige de Deo absolutè, ut Deus est, seu sub ratione divinitatis; sicut enim Deus est subjectum, in primariis conclusionibus Theologicis, indeque fit ut Deus, sub ratione Deitatis, sit primarium objectum materiale Theologiæ; ita Deus, ut Deus, debet esse primarium objectum materiale fidei, cùm

præcipuæ veritates nobis ad credendum propositæ, sint illæ quibus docemur, Deum esse unum in essentia & trium in personis; Deum esse Creatorem, & Redemptorem mundi & similes.

Secunda pars ostenditur, nam cùm per fidem divinam credamus id quod revelatum est, sequitur totale & adæquatum fidei objectum complecti id omne quod sub divinam revelationem cadit; adeoque non modo Deum, sed etiam alia pleraque, cùm de iis facta sit revelatio, spectare ad objectum fidei. Si tamen reliqua spectentur, quatenus creduntur in ordine ad Deum, sic non incongruè dici potest, Deū esse adæquatum objectum fidei, saltem indirectè, siquidem fides Christiana nihil credendum proponit, nisi ex intentione ut Deus meliùs cognoscatur, & ametur.

Dices, quæcunque continentur sub objecto fidei, sunt æquè credibilia; at res creatæ nō sunt æquè credibiles ac divinæ, cùm nō sint æquè necessariæ; ergo, &c. *Respondeo* res omnes quæ fide divina creduntur, non esse secundum se, & ex proprio merito æqualiter credibiles, esse tamen, quatenus omnes à Deo sunt revelatæ; cùm Deus non minùs in parvis, quàm in magnis summè sapiens, & verax sit.

RESOLUTIO II. *Deus est formale objectum fidei, idque sub ratione primæ veritatis.*] PRIOR PARS PROBATUR. nam illud est objectum formale fidei, quo intellectus noster movetur, ad assentiendum rebus revelatis: at Deus est id quo intellectus noster ad hoc movetur, credimus enim mysteria fidei nostræ, quantumvis alta & obscura, vera esse, quia Deus ipse ea revelavit. Ergo Deus est objectum formale fidei.

Secunda pars suadetur, nam Deus est objectū formale fidei, per eam perfectionem, per quam movet intellectum nostrum, ut firmiter assentiatur rebus ab eo revelatis; at hoc habet, quatenus est prima & summa veritas, quæ scilicet neque falli, neque fallere potest,

potest, cùm hoc præcisè sufficiat, ut illius testimonia credibilia facta sint nimis, ergo Deus ut prima veritas, est formale objectum fidei.

Confirmatur, nam Deus non movet intellectum, ut illi firmiter assentiamur, quatenus est Deus, aut misericors, &c. quia si esset Deus, & misericors, non tamen summè verax, illius dicta non essent fide digna. Contra vero, si esset summè verax, neque divinitatem, aut alias perfectiones haberet, id satis esset ut meritò illius verbis fidem haberemus, sicut credimus homini eo ipso quòd illum veracem esse existimamus: quare Deus ut summè verax, est formale objectum nostræ fidei.

Dices, veracitas divina in ipsam divinitatem resolvitur, ergo hæc est primarium motivum nostræ fidei. *Respondeo* veracitatem divinam resolvi in divinitatem, velut in causam virtualem essendi, non autem ut in motivum assentiendi, quare nulla est consequentia.

RESOLUTIO III. *Deus ut revelans, seu testificans pertinet ad objectum formale fidei.*] PROBATUR, quia sicut non credimus homini veraci, nisi nobis loquatur, ita nec Deo. Unde quemadmodum motivum credendi homini veraci, est testimonium quod ille nobis perhibet de re aliqua, ut ex eo patet, quòd quærenti cur illi credamus, statim respondemus, quia id ita se habere testatus est; ita motivum credendi Deo, ex illius testimonio partialiter sumi debet, adeò ut verum sit, nos credere aliquid, non modò quia Deus summè verax est, sed etiam quia ipse nobis illud revelavit.

Neque dicas, revelationem esse tantùm conditionem sine qua non, quemadmodum ipsa finis cognitio est conditio sine qua finis non moveret, etsi ipsa non moveat. *Non enim est par ratio*, siquidem cognitio finis non est id quod cognoscitur, sed tantùm id quo finis cognoscitur, adeoque solus finis movet. At verò ut intellectus assentiatur alicui veritati, necesse est ut

ipsam revelationem divinam cognoscat, & approbet; quare talis revelatio ad objectum formale, & motivum nostræ fidei pertinet.

Dices 1. Virtutes Theologicæ sic dicuntur, quia earum objectum formale est Deus; ergo revelatio cùm sit quid à Deo distinctum, non potest spectare ad formale objectum fidei. *Respondeo* satis esse quod Deus sit primarium, etsi non totale objectum virtutis Theologicæ, sicque revelationem posse spectare ad totale objectum fidei: quemadmodum beatitudo formalis, quæ est aliquid creatum, spectat ad objectum spei.

Dices 2. Si revelatio ingreditur objectum formale fidei, nihil credimus nisi quatenus à Deo revelatum est: at hoc dici non potest, quia credimus (verbi causa) Deum esse veracem, ridiculum autem est credere aliquem esse veracem, quia ipse testatur se esse veracem, *Respondeo* etsi id absurdum sit agendo de hominibus, qui falli possunt, & fallere; non tamen agendo de Deo, cujus testimonium propter suam infallibilitatem, tantæ est authoritatis ut meritò ei dicenti se esse veracem, credere debeamus.

Dices 3. Etsi possimus credere articulos fidei, quia sunt revelati, non tamen possumus credere eos esse revelatos, propter revelationem, quia sic procederetur in infinitum: quare revelatio non est motivum necessarium nostræ fidei. *Respondeo* non sequi progressum infinitum, quia sicut per lumen video colorem, & lumen ipsum, ita per revelationem credimus articulos fidei, & revelationem ipsam.

Contrà lumen corporale per seipsum est visibile, at revelatio ipsa cùm sit obscura, non est per se cognoscibilis, adeoque debet cognosci per aliud notius. *Verùm id non sequitur*, nam supposita sufficienti propositione, & credibilitate articulorum fidei, intellectus à voluntate determinari potest, ut propter authoritatem Dei credat, non modo articulos revelatos, sed etiam ipsam eorum revelationem.

RE-

RESOLUTIO IV. *Revelatio publica facta toti Ecclesiæ sufficit ad objectum formale fidei, quamvis absolutè necessaria non sit.*] PRIMA PARS certa est ex fide, probarique potest ex eo, quod omnium Catholicorum consensu, ea vera est fides, qua assensum præbemus mysteriis, per Apostolos universali Ecclesiæ à Deo revelatis, etsi nullam eorum privatam revelationem habeamus. Unde Patres, quotquot contra hæreticos de rebus fidei decertant, veram fidem probare solent, ex revelatione Prophetis, & Apostolis facta, & per Scripturam sacram, ac traditionem ad alios fideles derivata.

Secunda pars ostenditur, quia potest Deus alicui personæ privatæ revelare aliquam veritatem credendam, & ille cui fit talis revelatio, potest assensum præbere rei revelatæ, propter authoritatem Dei revelantis; quo ipso elicit verum actum fidei, non minùs quàm ille qui credit, propter revelationem publicam. Imò actus illi sunt ejusdem speciei, eo quòd per utrumque formaliter homo assentitur alicui veritati, quia à Deo revelata est; quòd autem illa revelatio publica sit, aut privata, hoc plane est per accidens respectu ipsius fidei, quæ non fertur in objectum, quia revelatum est publicè, aut privatim, sed quia ab ipsa prima veritate semper infallibili revelatum est.

Dices 1. Fides nostra dicitur Catholica, seu universalis, ut distinguatur à privata. *Respondeo* illam denominationem se habere per accidens, respectu fidei, quæ erit eadem specie, sive sit Catholica, seu de rebus universali Ecclesiæ propositis, sive non.

Dices 2. Ecclesia sola est certa fidei regula, quatenus nullus præter illam potest rem aliquam proponere, ut ex fide credendam. *Respondeo* hoc verum esse de lege ordinaria, at quid prohibet, quin Deus possit extraordinariè, privatæ personæ aliquid revelare, ex fide credendum?

RE-

RESOLUTIO V. *Revelatio ad fidem spectans, debet esse obscura ex parte Dei revelatæ, quòd si sit evidens ex parte ipsius revelationis, fides quidem per se & formaliter in ea fundari non poterit: cum eatamen in eodem subjecto esse poterit.*] IN PRIMIS quòd revelatio debeat esse obscura, ex parte rei revelatæ, certum est apud omnes tum quia, ut ait Paulus *Hebr. 11.* Fides est argumentum non apparentium; tum quia fides essentialiter innititur alterius testimonio, tanquam motivo assentiendi: talis autem assensus ut sic, non potest non esse obscurus, ex parte rei creditæ, cùm testimonium sit medium extrinsecum, per quod res credita in se videri non potest: tum denique quia fides opponitur scientiæ, quatenus hæc claram, illa verò obscuram rei cognitionem dicit.

Secundò, quòd fides per se & formaliter non possit fundari in revelatione, quæ evidens est ex parte sui, seu quam clarè constat esse à Deo, probatur, nam duo hic assensus distingui possunt, primus quo quis evidenter judicat Deum esse qui ipsi aliquid revelat, qua ratione ex multorum sententia, primus Angelus cognoscebat revelationem, quam habuit in via, esse à Deo, cùm clarè sciret se in creatis nullum habere superiorem, à quo eam posset accipere. Secundus, quo quis formaliter ob talem revelationem, & quia clarè novit eam esse à Deo, assentitur rei revelatæ. At neuter est assensus fidei, non quidem prior, cùm sit intrinsecè evidens, & necessarius seu independens ab imperio voluntatis, quæ conditiones repugnant fidei: non etiam posterior, quia qui clarè cognoscit Deum esse qui revelat aliquid, cùm aliunde clarè sciat, Deum non posse mentiri, non potest non clarè cognoscere, id quod à Deo revelatum est, verum esse. Unde talis assensus est evidens, necessarius, & per discursum comparatus, adeoque ad scientiam potiùs quàm ad fidem spectans.

Tandem, quòd fides esse possit in eodem subjecto, simul cum evidentia revelationis, patet, tum quia pri-

primus Angelus cũ evidenti notitia revelationis sibi à Deo factæ, habuit in via fidem ejusdem speciei cum nostra: quod etiam proportione servata, probabiliter extendi potest ad B. Virginem, & Apostolos: tum quia potest homo assentiri rei revelatæ, præcisè propter testimonium Dei, seu quia Deus eam revelavit, non attendendo, an clarè constet, ejusmodi revelationem esse à Deo nec ne, sicut non attendit, an ea revelatio publica, an privata sit, assensus autem qui oritur ex tali motivo, est verus actus fidei.

Confirmatur, nam si evidentia revelationis impediret, ne intellectus posset elicere verum assensum fidei, cùm evidentia saltem morali nobis constet, quicquid in Scriptura continetur, esse à Deo revelatum, sequeretur veram fidem in nobis non esse.

RESOLUTIO VI. *Nunquam Deus de facto falsum dixit, neque potest de lege ordinaria, vel absoluta dicere falsum.*] PRIMA PARS est de fide, & ea ratione probatur, quia scienter dicere falsum, est mentiri, at Deus non potest aliquid dicere nisi scienter, quare si falsum diceret, mentiretur. Constat autem ex Scriptura, Deum esse veracem, & non mentiri, quod ut minimum sic intelligendum est, ut nunquam de facto mentitus sit. *Confirmatur*, quia si vel semel Deus mentitus esset non immerito possemus omnes de mysteriis fidei nostræ dubitare, talisque dubitatio nequaquam culpanda esset.

Secunda pars est etiam de fide, & ostenditur, tum ex Scriptura citata, quæ cùm ait, Deum esse veracem, & non esse quasi hominem, ut mentiatur, indicat eum non posse saltem de lege ordinaria mentiri, quia aliàs fides nostra fluctuaret, neque spem nostram in Deo firmiter collocare possemus, cùm tamen Scriptura intendat, nos reddere certissimos de divinis promissionibus. Sequela patet, quia si Deus de lege ordinaria mentiri potest, talis potentia juxta cursum ordinarium rerum ad actum potest reduci, imò

imò aliquando reducenda est, quare meritò suspicari poterimus, num fortè Deus in iis quæ ad salutem nostram spectant, ejusmodi facultate usus fuerit.

Nec dicas, Deum in Scriptura testari, se nunquam mentitum esse, responderi enim poterit, unde constet Deum tale quid affirmando, non esse mentitum, si de lege ordinaria mentiri potest, *Verum* prædicta ex dicendis firmiora evadent.

Tertia pars suadetur, 1. Quia Scriptura instituens differentiam inter Deum, & hominem, quòd Deus non sit sicut homo, ut mentiatur, & quod sit verax, omnis autem homo mendax, non tam agit de actu (cùm ex communi sententia, Beata Virgo nunquam mentita sit, idemque multi probabiliter sentiant de Joanne Baptista, & quibusdam aliis) quàm de ipsa potentia mentiendi, ut ostendat tantam esse Dei veracitatem, ut per nullam potentiam possit mentiri, sicut nec mutari, cùm tamen homines quantumvis sancti, mentiri possint, etsi per gratiam specialem ab actuali mendacio abstineant. *Confirmatur* ex verbis illis *Hebr. 6.* Ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium haberemus, iis enim docet Apostolus, impossibile esse Deum mentiri, sive quando simpliciter promittit, sive quando juramentum adhibet promissioni. Unde plane sequitur, impossibile esse quòd Deus falsum proferat, seu mentiatur, cùm juramentum, aut promissio nullam illius verbis majorem authoritatem conciliet. Similia sumi possunt ex August. *lib. 1.* de Symbolo *cap. 1.* Anselmo *lib. 1.* cur Deus homo *cap. 12.* aliisque Patribus, qui passim docent æquè Deum non posse mentiri, ac non potest mori, eum non fore omnipotentem, si mentiri posset, & similia.

Probatur 2. Tum quia si Deus absolutè posset mentiri, non posset fides nostra omnimodam habere firmitatem, semper enim esset occasio dubitandi, nū Deus in iis quæ nobis revelavit, tali potestate usus

sit,

sit, tum quia sicut Deus non potest homini esse author mali, ita nec per se malum facere, at mendacium est intrinsecè malum, & rectæ rationi contrarium, cùm per illud destruatur nexus ille & societas, ad quam inter creaturas rationales servandam, verba instituta sunt.

Notandum autem 1. Prædicta ita debere intelligi, ut Deus neque per seipsum, neque per alium mentiri possit: hoc enim æquè est inordinatum, ac per se malum. Alioqui cùm Scriptura per Prophetas & Apostolos ad nos à Deo transmissa sit, de illius certitudine meritò dubitari posset. *Neque refert* quòd Abraham, Jacob, & alii viri sancti interdum mendacium aliquod proferre visi sint, aut enim hoc tropicè explicandum est, ut multi sentiunt, aut in Deum authorem referendum non est. Quòd verò Scriptura insinuat, Deum mittere in aliquos spiritum erroris, ut credant mendacio, permissivè intelligendum est, ut constat ex dictis in suavi Concordia, contra prædeterminationem physicam.

Notandum 2. Quòd sicut Deus, quia summè bonus est, non potest aliquem inducere in malum, ita cùm summè sit verax, non potest eum directè inclinare in errorem. Quo fit ut nequeat Deus infundere homini habitum erroris, & multo minùs assensum falsum in eo directè producere, per modum causæ particularis, determinando illius intellectum ad ejusmodi assensum. Esto possit Deus concursu universali, conservare habitum erroris jam productum, & aliquid efficere, cujus occasione scit hominem in errorem inducendum.

RESOLUTIO VII. *Ad fidem non sufficit revelatio virtualis seu mediata, sicut neque ea quæ vera non est revelatio, etsi talis existimetur.* PRIOR PARS probatur, nam revelatio virtualis tunc habet locum quando propositio aliqua in se non est revelata, deducitur tamen per legitimam consequentiam, ex alia quæ revelata est, qua ratione Deus virtualiter censetur revelasse,

Chri-

Christum esse risibilem, quatenus revelavit eum esse hominem. Atqui ejusmodi revelatio ad fidem non sufficit, sed tantum ad assensum Theologicum, ut patet ex alias dictis, & vel inde colligitur, quia cum Deus Christum hominem esse dixerit, & non dixerit esse risibilem etsi hoc & illo per evidentem consequentiam colligatur, non tam certò credo, Christum esse risibilem, quàm eum esse hominem: cùm tamen omnes actus fidei Christianæ æquè certi esse debeant, utpote eidem motivo infallibili divinæ revelationis innixi.

Dices 1. Ex eo quod revelatum sit, Christum esse hominem, de fide est eum habere animam rationalem; ergo & esse risibilem. Sequela patet, quia utrumque æqualiter continetur in propositione revelata. *Respondeo* non sequi, & ratio discriminis est, quia cum anima sit de essentia hominis, eo ipso quòd Deus revelat, Christum esse hominem, formaliter, etsi non distinctè censetur revelare, eum habere animam rationalem, sicut & revelat eum esse animal rationale: at idem dici non debet de risibilitate, aliisque proprietatibus ex hominis essentia profluentibus, cum in ea formaliter non contineantur.

Dices 2. De fide est, hunc infantem ritè baptizatum, esse justum, hoc autem non est revelatum nisi virtualiter, quatenus de fide est, omnem infantem ritè baptizatum esse justum. *Respondeo*; hanc non esse revelationem virtualem, sed formalem, etsi non satis distinctam: nam qui dicit, omnem hominem esse justum, dicit Petrum, Joannem, & singulos homines justos esse.

Dices 3. Ille non est hæreticus, qui negat propositionem, quæ non est de fide, at qui negat Christum esse risibilem, est hæreticus, ergo, &c. *Respondeo* minorem falsam esse, quia etsi credat, Christum esse hominem, poterit negare esse risibilem, putans risibilitatem non esse inseparabilem ab homi-

homine, cujus oppositum ex revelatione non constat.

Posterior pars ostenditur, tum quia ex communi sententia, fidei divinæ non potest subesse falsum; at posset, si ea revelationi existimatæ inniteretur: tum quia sicut repugnat quòd habeam fidem alicui homini minimè loquenti, ita & quòd fidem habeam Deo, nisi ipse Deus loquatur, etsi loqui existimetur: tũ deniq; quia nulla ratio est cur non potuerit Deus immittere homini lumen aliquod supernaturale, intrinsecè determinatum ad assensus dumtaxat veros, quales non essent, si in ficta revelatione inniti possent.

Dices, homines simplices multa credunt, ut à Deo revelata, quæ tamen revelata non sunt: at quid vetat talem assensum esse veræ fidei? maximè cùm vera misericordia exerceatur erga fictum pauperem, & vera adoratio circa hostiam quæ putatur consecrata, cùm non sit. *Respondeo* homines illos ut non moveantur ad credendum, vero Dei testimonio, ita nec verum fidei assensum præbere, sed existimatum dumtaxat. Quomodo enim dici potest, eos credere Deo loquenti, cùm Deus non loquatur? Possunt tamen elicere veros actus virtutum moralium, circa falsa objecta; quia voluntas fertur in illa, non ut sunt in se, sed ut ab intellectu repræsentantur, intellectus verò fertur in suum objectum, ut est in se.

CAPUT II.

De propositione objecti fidei.

RESOLUTIO I. *Ad fidem requiritur propositio aliqua rerum credendarum, per quam res illæ fiant evidenter credibiles.*] QUOD requiratur propositio aliqua, satis perspicuum est, quia cùm res fidei sint obscuræ, non potest intellectus circa illas ferri per assensum, nisi sufficienter ipsi proponantur tanquam fide dignæ. Eo vel maximè

mè quia deficiente evidentia objecti, requiritur affectus & imperium voluntatis, quo captivetur intellectus in obsequium fidei; quare cum voluntas non feratur in incognitum, præ requiritur propositio objecti quod per fidem amplectendum est.

Quod vero res quæ proponuntur, fieri debeant evidenter credibiles; *probatur*, quia fides Christiana dicit assensum firmum, & excludentem omnem dubitationem, qualis non esset, si judicium quod præcedere debet de credibilitate objecti, non esset certum & evidens. *Confirmatur*, nam si sufficeret judicium probabile, cùm hoc facilè mutari possit, ob pleraſque rationes probabiles, quæ pro parte opposita occurrere possunt; sequeretur eum qui mysteriis rite propositis assensum dedit, posse prudenter & sine peccato fidem abjicere, quod sanè dici non potest.

Dices 1. Si fides est de rebus obscuris, quomodo ad eam requiritur evidentia? *Respondeo* evidentiam requiri, non circa res ipsas fide creditas, sed circa earum credibilitatem, ita ut intellectus quidem non habeat evidentem cognitionem rei revelatæ, in se, aut veritatis ipsius, judicet tamen eam ut proponitur, esse credibilem, idque tanta certitudine morali ut prudens quisque ei assentiri debeat.

Dices 2. Si res ad credendum proposita est evidenter credibilis, est etiam evidenter possibilis, adeoq; evidenter vera. *Respondeo* negando priorem consequentiam, contingit enim plerumque, ut res impossibilis fiat credibilis, ut vel ex eo patet, quòd non raro duæ propositiones contradictoriæ tot rationibus fulciantur, ut fiant evidenter credibiles, cùm tamen à parte rei earum una sit impossibilis. Et quamvis certum sit, in fide Catholica quicquid credibile est, esse possibile, non tamen hoc posterius evidens est, cum motiva fidei, de quibus posteà, non talia sint ut intellectum omnino convincant, ad assentiendum rei propositæ.

Dices 3.

Dices 3. Multi credunt, qui non habent evidentiam illam credibilitatis. *Respondeo* eorum qui sic credunt, fidem non esse perfectam & Christianam; cùm hæc ex se debeat esse omnino firma & immutabilis. *Instabis*, ergo nullius idiota habet veram fidem. *Non sequitur*, licèt enim personæ rudes & simplices, non penetrent per se omnia motiva fidei, eorumque vim, sicut Theologi; possunt tamen sufficientem eorum evidentiam acquirere beneficio Pastorum, à quibus de rebus fidei instrui debent.

RESOLUTIO II. *Multa assignari solent motiva, seu argumenta quæ ostendunt, mysteria nostræ fidei esse evidenter credibilia.*] PRIMUM EST, quod doctrina Catholica nihil tradat, quod non sit verum, aut quod falsitatis convinci possit; cùm vice versa hæreticorum sectæ multis erroribus fœdissimis scateant.

Secundum, quòd in moribus sanctè instituendis tota versetur, non nisi honesta approbando, & quicquid turpe est damnando; quo fit ut ii qui illius præceptis, & consiliis accuratè insistunt eximiam vitæ perfectionem & sanctitatem brevi comparent, cùm è contra Christianæ fidei hostes multa contra morum honestatem approbent, vixque inter illos levis quædam sanctitatis umbra reperiatur.

Tertium, quòd cum multa supra humanam rationem, multa carni, pravisque hominum voluptatibus & moribus repugnantia contineat, à paucis tamen hominibus, omni scientia humana, dicendi facultate, nobilitate, potentia, & divitiis expertibus, eo successu in orbem terrarum introducta est, ut innumeri Reges, & Imperatores, Oratores, & Philosophi sapientissimi, dimissa avita religione, eam constantissimè amplexati fuerint: cum tamen hæretici doctrinam profiteantur carni, & voluptatibus indulgentem, adeoque mirum non sit, quòd plerosque sectatores habeant.

Quartum, quòd doctrina Catholica sit antiquissima,

sima, utpote ab ipso Christo per Apostolos derivata, ut patet, tum ex perpetua successione Romanorum Pontificum, qui sicut in potestate regendi universalem Ecclesiam, sunt Vicarii Christi, & Petri successores, ita omnes eandem Petri fidem constanter professi sunt: tum ex eo quòd nunquam Ecclesia destituta fuit Doctoribus eximiis, qui eam scriptis contra insurgentes hæreses confirmaverint: cum tamen doctrina hæreticorum primitivæ Ecclesiæ temporibus inaudita, imò recens excogitata fuerit.

Quintum, quod hæc doctrina introducta sit, & prædicata à viris fide dignissimis, qualis in primis fuit ipse Christus, cujus vita tot virtutibus & miraculis claruit, ut etiam infideles eum magno in pretio habuerint. Dubitari etiam non potest, quin Apostoli qui ex mandato Christi, ad prædicandum Evangelium in totum mundum missi sunt, altissimarum virtutum apicem tenuerint, adeoque non exiguam doctrinæ quam profitebantur, authoritatem conciliaverint: sicut & alii innumeri Doctores, qui sequentibus sæculis floruerunt, quosque Ecclesia ut Sanctos veneratur & colit. Cùm è contrà hæresum authores plerumque vitam ab humilitate, castitate, aliisque virtutibus Christianis valde alienam ducant; neque ab eorum sequacibus major sanctitas expectanda sit.

Sextum, quòd prope infiniti homines omnis ætatis, conditionis, & sexus inter atrocissima tormenta, pro fide Catholica, non patienter modò, sed etiam cum ingenti alacritate, vitam & sanguinem profuderint; variisque signis & prodigiis ostensum sit, quàm pretiosa esset in conspectu Domini, mors sanctorum ejus. Ista autem locum non habent in hæreticis, etsi eorum nonnulli pro defensione suæ doctrinæ mortem oppetierint.

Septimum, denique, quòd hæc doctrina variis temporibus, innumeris plenè miraculis cõfirmata fuerit, ut con

ut constat ex Patribus, & historicis antiquis, de quorum fide dubitare, extremæ essent dementiæ. Contrà verò hæretici nullum unquam patrarint miraculum, in testimonium suæ doctrinæ, ut scilicet eam divinitus inspiratam, veramque esse demonstrarent; nisi fortè miraculum appelles, quòd Calvinus unum hominem occiderit, qui fingebat se esse mortuum.

Ex quibus omnibus facilè ostendi potest, Catholicam fidem esse evidenter credibilem. Nam evidens est, illud esse credibile, quod gravibus & magni momenti argumentis nititur. At fides Catholica ejusmodi argumentis nititur, ut ostensum est, ergo evidens est eam esse credibilem. Unde verisimiliter dici non potest eos decipi, qui fidem Catholicam amplectuntur; aliàs posset non immeritò quisque nostrum usurpare, verba illa Richardi à sancto Victore *lib. 1.* de Trinitate *cap. 2.* Si error est quem credimus, à te decepti sumus, iis enim signis doctrina hæc confirmata est, quæ nisi à te fieri non potuerunt.

RESOLUTIO III. *Admittenda est in Ecclesia aliqua infallibilis fidei regula, quæcunque illa sit.*] PROBATUR 1. ex eo quòd Christus promisit *Matth. 16.* portas inferi nunquam prævalituras adversus Ecclesiam. *Et Joan. 14.* Spiritum veritatis cum ea mansurum in æternum; hæc autem non haberent locum, si non esset in Ecclesia regula aliqua infallibilis, per quam vera à falsis certò posset distinguere.

Secundò, quia Deus non deest in necessariis, at talis regula necessaria est, cum sine illa non possimus certò & indubitanter, prout requiritur ad salutem, assentiri rebus obscurissimis quæ nobis credendæ proponuntur. Nequeat etiam unitas fidei in Ecclesia ubique, & omni tempore servari, ut manifestum vel ex eo est, quod hæretici defectu certæ alicujus regulæ, quam in omnibus sequantur, in tot abeunt sententias, quot sunt Ministri qui aliqua apud illos authoritate valeant.

Dices 1. Potest homo fidem concipere, & tenetur assentiri rebus propositis, etsi Doctor eas proponens possit falli, & fallere, adeoque non sit infallibilis regula fidei, ut contingit, quando aliquis audita concione, ad fidem convertitur. Ergo aliqua ejusmodi regula non est ad fidem necessaria. *Respondeo* non sequi quia ut homo teneatur rem à privato aliquo Doctore propositam, credere ut infallibilem, requiritur ut proponens eam confirmet, per infallibilem aliquam fidei regulam, quæcunque sit.

Dices 2. Non semper fuit in mundo aliqua infallibilis fidei regula: cum tamen fides vera quovis tempore ad salutem fuerit necessaria. *Respondeo* assumptum falsum esse, nam semper fuit in mundo verbum Dei scriptum, aut non scriptum, ex quo sumi potuit infallibilis fidei regula, ut posteà dicetur.

RESOLUTIO IV. *Scriptura sacra & traditio non scripta sunt infallibilis fidei regula.*] UTRUMQUE sumi potest ex Concilio Trident. *sess. 4. & quoad primam partem probatur*, tum quia Christus non raro in Evangelio Scripturam allegat, ut aliquid probet contra Judæos, quo ipso satis ostendit, ab ea sumi infallibilem fidei regulam; præsertim cum *Joan. 10.* perspicuè doceat, eam solvi non posse, id est, adeò veram esse, ut falsitatis convinci nequeat: tum quia cum Deus sit prima veritas, verbum illius est prorsus infallibile; at Scriptura sacra, etiam hæreticis consentientibus, est verbum Dei ergo est infallibilis: adeò ut quicquid in ea continetur sit verum, & fide Christiana credendum.

Dices, Scriptura sacra valde obscura est, ut satis vel ipsa experientia ostendit; ergo non potest esse regula credendorum, cum ejusmodi regula clara esse debeat. *Respondeo* Scripturam esse quidem obscuram, verum tamen illius sensum posse plerumque, vel ex definitionibus Ecclesiæ, vel ex communi Interpretatione Patrum investigari, sicque esse certam fidei regulam. Quod

Quoad secundam vero partem ostenditur, tum ex clarissimis illis verbis Pauli 2. *ad Thessal.* 2. Tenete traditiones quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram; ubi traditionibus scriptis, & non scriptis æqualem vim tribuit: tum quia ante tempora Mosis, cum nondum esset Scriptura sacra, vera fides fuit conservata per traditionem non scriptam, quare ex illa sumebatur infallibilis regula fidei tum denique quia cum Deus mentiri non possit, testimonium illius ad certam fidem faciendam sufficit, quocunque modo ad nos derivetur: quare cum non tantum per Scripturam, sed etiam per traditionem cognoscamus, Deum aliquid dixisse, sequitur ipsam etiam traditionem esse nobis infallibilem fidei regulam.

Dices, esse discrimen inter scripturam, & traditionem, nam scriptura manet, & facilè conservari potest, traditio vero mutabilis est, juxta varios hominum mores & affectus, quare certa fides ei inniti nequit. *Respondeo* hoc discrimen esse exigui momenti, nam etiam in libris sacris innumeræ mutationes accidere possunt, sive ex incuria librariorum, sive ex malitia hæreticorum, ut experientia satis ostendit: quare sicut eo non obstante, ea scriptura quæ judicio Ecclesiæ canonica est, facit certam fidem: ita & traditio quam Ecclesia approbat, & conservat ut divinam, est certa & infallibilis fidei regula.

RESOLUTIO V. *Præter scripturam & traditionem necessario ponenda est in Ecclesia, & aliqua alia fidei regula, quæ res credendas infallibiliter proponere possit.*] PROBATUR, quia circa scripturam, & traditionem innumeræ controversiæ oriri possunt quare ex iis certo cognosci non poterit, quid fide Catholica credendum sit, nisi sit aliquis judex à Deo constitutus, qui ejusmodi controversias cõponere possit, & sine errore statuere, quænam sit Scriptura sacra, quænam divina traditio, & quomodo tam hæc, quàm illa

accipienda sit. Unde Patres antiqui contra hæreticos disputantes cognoscunt in Ecclesia aliquem sub Christo, judicem visibilem, qui in rebus dubiis consuli possit, & ad quem spectet, quid credendum, aut non credendum sit certò statuere; ne alioquin si ex privato cujusque judicio, de rebus fidei sentiendum sit, tot futuræ sint hæreses, quot Sacerdotes & Doctores.

Dices 1. Quid opus est scriptura, aut traditione, si datur aliqua fidei regula ab iis distincta? *Respondeo*, ideo utramque requiri, quia hæc regula nihil statuit esse de fide, nisi quod per scripturam, aut traditionem tale esse judicat; illudque ejus judicium debet esse infallibile, ne alioqui tota fides corruat. Unde tantum sequitur, scripturam, & traditionem non esse sufficientem judicem controversiarum fidei, quod omnes Catholici fateri debent.

Dices 2. Si quis possit determinare, de controversiis ad scripturam spectantibus, ille erit supra scripturam, cum ab hac, ad illum provocare liceat. *Respondeo* non sequi, nam Imperatorum leges non sunt infrà judices, cum eas abrogare, vel mutare nequeant; ad eos tamen spectat earum explicatio. Ergo similiter.

Dices 3. Prædicta infallibilitas non potest tribui nisi hominibus; at omnis homo mendax. *Respondeo* homines ut homines, esse mendaces, seu posse falli, & fallere; ut tamen specialiter diriguntur à Spiritu sancto, ad regendam Ecclesiam infallibilitatem habere.

Dices 4. Ergo ultima fidei resolutio fiet in authoritatem humanam; si enim à me quæras, cur credam verbum esse Incarnatum, respondebo, quia Deus revelavit. Si vero ulteriùs scisciteris unde sciam Deum hoc revelasse, respondendum erit, quia Ecclesia ita sentit. *Verum distinctione opus est*, fides enim ultimo resolvitur in revelationem Dei, ut in rationem credendi, in authoritatem vero Ecclesiæ, ut in regulam infalli-

infallibilem, qua dirigitur judicium illud fidem præcedens, quo intellectus judicat aliquid à Deo esse revelatum & credendum. Undè patet non committi circulum, quando dico me credere quod Ecclesia proponit, quia scriptura testatur eam errare non posse, & hanc veram esse scripturam, quia Ecclesia sic statuit. Nam in priori actu testimonium scripturæ est ratio credendi, in posteriori vero Ecclesia se habet ut regula proponens, quid credendum sit, ut scriptura, & Ecclesia mutuo se juvent, in diverso genere.

RESOLUTIO VI. *Concilium generale à summo Pontifice convocatum, & approbatum, non potest errare in fide, adeoque est infallibilis credendorum regula: ante approbationem vero potest.*] PRIOR PARS est de fide, & sufficienter *probatur primò* iis testimoniis scripturæ quibus probari solet, Ecclesiam esse columnam & firmamentum veritatis, eamque ex speciali directione & assistentia Spiritus sancti ita regi, ut non possit errare in iis quæ credenda, vel facienda tanquam ad salutem necessaria proponit. Illa enim & similia debent maximè competere Concilio generali à summo Pontifice approbato: cùm illud perfectè repræsentet Ecclesiam universalem, neque ulla possit cogitari fidelium congregatio, quæ majoris sit authoritatis ad aliquid statuendum, itemque ad obligandum singulos fideles ut credant, vel observent quod decretum est.

Secundò idem ea ratione ostenditur, quia ipsa Concilia generalia à summo Pontifice confirmata, satis existimant se non posse errare, cùm multa proponant ex fide credenda, & oppositum sentientes tanquam hæreticos damnent. Hinc damnatus est Arrius in Concilio Nicæno, Macedonius in Constantinopolitano, Nestorius in Ephesino, Entiches in Chalcedonensi; atque ut alios prætream, Lutherani, & Calvinistæ in Tridentino. Patres etiam & Theologi, ac universi fideles idem sentiunt de ejusmodi Conciliis,

ciliis, ac proinde certissimè credunt, quicquid ab ipsis credendum proponitur ; adeò ut dictum illud Gregorii Magni *lib. 1. epist. cap. 24.* Ab iis frequenter usurpetur, quatuor prima Concilia Generalia recipienda esse, sicut quatuor Euangelia, nimirum propter infallibilem veritatem eorum, quæ toti Ecclesiæ credenda proponunt. Hic autem tam communis omnium sensus, aut verus est ac certus, aut dicendum nihil esse certi in tota Ecclesia, quod citra apertam hæresim affirmari non potest.

Posterior pars, etsi non sit tam certa, videtur tamen longè probabilior. 1. Quia cùm Patres in Conciliis Generalibus congregati, suarum omnium definitionum confirmationem petere soleant à summo Pontifice, satis ostendunt ipsorum judicium posse retractari, donec accesserit approbatio Pontificis; ac proinde ante hanc approbationem esse fallibile, & erroni obnoxium. Aliàs frustrà ejusmodi confirmationem peterent, imò imprudenter, tum quia eorum sententia esset ultima & irretractabilis, quæ proinde nullam superiorem potestatem in terra agnosceret, cui meritò subjici deberet, tum quia si contingeret tale Concilium à summo Pontifice reprobari, nullus fidelium teneretur illius definitiones sequi ; quod magnum esset inconveniens, ex hypothesi quod esset infallibile.

Deinde, cùm satis constet ex Scriptura, supremam spiritualem potestatem post Christum collatam esse Petro, ejusque successoribus, adeoque summum Pontificem esse caput Ecclesiæ, verisimile non est, quòd authoritas infallibiliter definiendi quæ ad fidem spectant, collata sit corpori Ecclesiæ, independenter à sui capitis sententia.

Dices, Concilium ante confirmationem, repræsentat totam Ecclesiam, quæ errare nequit, & eos damnat ut hæreticos, qui illius decreta noluerint recipere: hoc autem infallibilitatem denotat. *Respondeo*, Concilium sine Pontifice, esse corpus sine capite,

te, adeoque non perfectè ut sic, repræsentare totam Ecclesiam, illiusque definitiones non obligare, nisi accedat confirmatio summi Pontificis.

Nota 1. Non requiri prædictam confirmationem, quando definitiones factæ sunt à Concilio, juxta particularem instructionem, per Legatos à Pontifice præmissam 2. Etsi definitio Concilii Generalis ante approbationem Pontificis, non sit simpliciter infallibilis, esse tamen secundum quid ut ita dicam. Quatenus valde probabile est, Deum nunquam permissurum ut ejusmodi Concilium de facto erret, si in veritate indaganda rectè & sincerè procedat 3. Ex his intelligi posse, quomodo consensu Patrum, aut Theologorum sit, vel non sit infallibilis.

RESOLUTIO VII. *Romanus Pontifex in decidendis fidei quæstionibus errare non potest, neque in rebus ad mores spectantibus, quas toti Ecclesiæ proponitur.*] PRIOR PARS probatur 1. Nam certum est, summum Pontificem esse verum Petri successorem, quoad primatum Ecclesiæ, ita scilicet ut universa Ecclesia teneatur in utroque foro, obtemperare summo Pontifici in iis quæ ad fidem, vel ad mores spectant, adeoque certissimè credere quicquid ab ipso, tanquam de fide credendum proponitur. Ad hoc autem necesse est, ut summus Pontifex errare non possit in determinandis fidei quæstionibus: alias enim quod ipse proponeret credendum, non esset infallibiliter verum, & sic non rarò fideles omnes tenerentur credere falsum, totaque Ecclesia in errorem induceretur: cum qua tamen ex certissima promissione Christi, spiritus veritatis mansurus est in æternum.

Idem etiam ostenditur, ex communi Catholicorum sensu: nam summi Pontifices, quorum plerique fuerunt humillimi, & sanctissimi, semper sibi persuasum habuerunt, se ita à Deo dirigi, ut non possint, inquantum summi Pontifices, & Christi Vicarii, docere aliquid contra fidem, talique potestate in variis rebus definiendis, & hæresibus damnandis non rarò

usi sunt. Idem est sensus Conciliorum Generalium, cum hæc suarum definitionum confirmationem à sede Apostolica exigere, & expectare soleant, ut dictum est. Imò universalis Ecclesia satis probat prædictam infallibilitatem, quatenus tanquam infallibilia recipit decreta quorundam Conciliorum Provincialium, eo quòd à sede Apostolica fuerunt approbata, & pro hæreticis habet, quos Romani Pontifices ut tales, etiam extra Concilium Generale damnarunt.

Posterior pars sequitur ex dictis, nam ideò non potest errare Pontifex, in determinandis rebus fidei, quia fideles, quorum gratia tale privilegium illi concursum est, sine vera fide salvari non possunt; at nec salvari possunt sine bonis sanctisque moribus, & nisi observent præcepta legis naturalis, & divinæ. Ergo fieri nequit ut erret Pontifex, quoad res morales ad salutem Ecclesiæ spectantes, præcipiendo aliquid saluti repugnans, verbi causa, vindictam, fornicationem, observationem veteris legis, &c. vel prohibendo id quod ad salutem necessarium est, puta, confessionem sacramentalem, sumptionem Eucharistiæ, & similia.

Hinc autem *colliges* 1. Non posse summum Pontificem errare in canonizationibus Sanctorum; quia turpissimus esset error in Ecclesia, si damnatus aliquis nobis proponeretur colendus, tanquam sanctus, & Deo in cœlis fruens 2. Nec posse errare in approbanda aliqua Religione, quoad substantiam, quia ordinem aliquem in se noxium & pernicioſum, approbare tanquam bonum & sanctum, variisque privilegiis ornare, hoc sanè esset laqueum injicere fidelibus, eorumque saluti insidiari: cùm nullus Catholicus dubitet, licitum & utile esse amplecti eum vitæ statum, qui à Christi Vicario laudatur & approbatur.

CA-

CAPUT III.

De actu fidei Catholicæ.

RESOLUTIO I. *Ad actum fidei Catholicæ prærequiritur actus aliquis voluntatis, à quo proximè imperetur.*] PROBATUR, tum ex Paulo qui 2. *Cor.* 10. docet, captivandum esse intellectum in obsequium Christi, quatenus scilicet per voluntatis impulsum, fidei Christianæ subjicitur : tum ex Conciliis, & Patribus, quatenus docent, hominem non nisi volentem credere, ipsum credulitatis affectum spectare ad initium fidei, homines credendo mereri &c. tum quia illud est discrimen inter objectum evidens, & obscurum ; quod evidens intellectum convincit, & quamvis nolentem, ad assensum trahit, ut ipsa experientia satis demonstrat, obscurum verò quale est objectum fidei Catholicæ, cùm non penetretur ab intellectu, non ei tantam vim inferre potest, adeoque requiritur ut voluntas erga res fidei quantumvis obscuras piè affecta, intellectum moveat ad assensum.

Dices obscuritatem illam non sufficere, ut requiratur voluntatis actus, quo intellectus determinetur ad assensum, cùm evidentia credibilitatis quæ debet præcedere actum fidei, ad assensum sufficiat, saltem suppositâ voluntate quâ movetur intellectus, ad considerandâ motiva fidei. *Respondeo*, evidentiam credibilitatis non sufficere ad assensum fidei, cùm fides tali evidentiæ non innitatur, tanquam motivo credendi, sed tantùm testimonio Dei obscurè cogniti. Neque etiam sufficere actum voluntatis, quo intellectus inclinatur ad considerandâ motiva credibilitatis, quia cùm objectum fidei sit obscurum, ac proinde non possit per se determinare intellectum ad assensum, necesse est ut talis determinatio fiat à voluntate.

Unde collige ad assensum fidei duplicem prærequiri actum voluntatis, alium quo voluntas moveat intel-

intellectum, ad cogitandum de objecto fidei, & ad quærendas rationes propter quas, objectum illud fiat credibile: alium quo, post sufficientes rationes inventas & propositas, voluntas determinet intellectum ad eliciendum assensum fidei. Cum tamen ad scientiam sufficiat actus voluntatis, quo moveatur intellectus ad cogitantum de illius objecto, eo quod propositis rationibus, quibus objectum scientiæ evidenter verum demonstratur, intellectus maneat intrinsecè determinatus ad assensum; neque ad hoc extrinseca voluntatis determinatione indiget. Quo fit ut actus fidei dicatur liber, quia à libera voluntate proximè præcipitur; actus autem scientiæ dicatur necessarius, esto actus liber voluntatis ad eam remotè, modo jam dicto, concurrat.

RESOLUTIO II. *Actus fidei Catholicæ per se non mittitur discursu, sed est simplex assensus, quo intellectus judicat aliquid esse verum, quia Deus id revelavit.* PROBATUR, 1. Quia si est aliquis actus fidei, qui sit sine discursu, idem dicendum de aliis omnibus, tum ob paritatem rationis, tum quia cùm fides ex communi sententia, sit unus specie habitus, omnes illius actus sunt ejusdem rationis; quales non essent, si alii per se ex discursu dependerent, alii minimè, ut à fortiori constat ex dictis, de unitate Theologiæ. Atqui datur aliquis actus fidei, qui per se non pendet à discursu, ergo, &c. Probatur minor, nam si quilibet actus fidei per se penderet à discursu, cùm discursus per se ad fidem necessarius, constare debeat ex principiis fide creditis, eo quòd nulla cognitio naturalis attingere possit ad dignitatem, & certitudinem fidei, hæc principia deberent inniti præcedenti discursu, sicque daretur progressus in infinitum: quod cùm admittendum non sit, standum est in aliquo assensu fidei, qui ex discursu per se non pendeat.

Confirmatur, nam si dicas te credere, Verbum esse Incarnatum, propter illum discursum, quicquid Deus

Deus revelavit est, verum, at Deus revelavit. Verbum esse Incarnatum: ergo Verbum esse Incarnatum, est verum: quæro per quem discursum credas, Deum revelasse, Verbum esse Incarnatum. Quòd si hoc credas sine discursu, & præcisè quia Deus id revelavit, potes similiter credere, Verbum esse incarnatum, quia Deus id revelavit.

Secundò, illud discrimen assignatur communiter inter Theologiam, & fidem, quòd assensus Theologicus essentialiter innititur discursu, assensus autem fidei nequaquam, sed soli revelationi Dei; ac proinde quòd ille sit in substantia naturalis, & minùs certus, iste supernaturalis, & magis certus. Ista autem & similia stare non possunt in sententia opposita.

Dices, tunc discursus habet locum, quando assentior uni, propter aliud; at hoc reperitur in fide, cùm credam illius mysteria, quia à Deo revelata sunt. *Confirmatur*, nam si Theologus discurrit, credens Christum esse risibilem, quia est homo: quomodo non discurret, credens Christum esse hominem, quia Deus id revelavit? *Respondeo*, antecedens falsum esse, quando ille assensus fit per unicum actum, ut contingit in proposito: sicut enim unico actu voluntatis possum diligere proximum propter Deum, ita possum unico actu intellectus, credere aliquid, propter revelationem, seu quia à Deo revelatum est. *Unde ad confirmationem* negatur paritas: nam Theologus judicat Christum esse risibilem, quia priùs alio actu judicavit, eum esse hominem. Unde quia unus assensus causatur ab alio, censetur discurrere.

Contrà, nil vetat quòd homo per unum actum judicet, Deum aliquid revelasse, deinde per alium actū credat, id esse verum; ergo tunc verus erit discursus. *Respondeo* negando id necessariò sequi, quia poterit quis nihilominus unico illo actu posteriori, credere rem veram esse, quia à Deo revelata est.

Instabis, sed quid si homo ex vi prioris judicii, inferat secundum? Nonne tunc verus erit discursus? *Respondeo*, tunc quidem verum fore discursum, non tamen posteriorem assensum fore verum actum fidei, ut contendimus.

RESOLUTIO III. [*Actus fidei potest reperiri in eodem subjecto, cum evidenti cognitione ejusdem objecti.*]

PRIOR PARS probatur; tum quia B. Virgo, & Apostoli vera & supernaturali fide credebant mysteria, spectantia ad vitam & mortem Christi, quorum tamen evidentem habebant experientiam. Aliàs non habuissent illi tam certam, & perfectam cognitionem ejusmodi mysteriorum, quàm nos qui illa fide infusa credimus.

Tum quia propter authoritatem Dei revelantis, credimus omnes Deum esse, & tamen hoc etiam nobis evidenter constat per lumen naturale, ex consideratione rerum creatarum. Neque dici potest, ex hypothesi quòd sciam naturaliter Deum esse, me non habere fidem existentiæ divinæ, constat enim me certiùs credere Deum esse, quàm gentilem qui solùm id novit per lumen naturale, & præterea si hoc verum esset, sequeretur fideles esse deterioris conditionis, quantum ad divinorum cognitionem, quo doctiores evadunt, quod plane absurdum & incredibile est.

Tum denique, quia sicut non repugnat quòd Deus mihi revelet aliquid, quod aliunde naturali lumine evidenter cognosci potest, ita non repugnat quòd intellectus meus eidem objecto assentiatur, & quia Deus revelavit, & quia ipsum lumen naturale demonstrat verum esse. Hoc autem non fit per unicum assensum, sed per duos specie distinctos, quorum unus est actus fidei, alter actus scientiæ.

Dices 1. Ita repugnare Paulo *Hebr.* 11. ubi ait, fidem esse argumentum non apparentium, & Augustino *tract.* 40. *in Joan.* ubi, Quid est enim (inquit) fides, nisi credere quod non vides? *Respondeo* hæc & simi-

similia nihil aliud significare quàm nos certissimè credere debere res à Deo revelatas, etsi illæ ita obscuræ sint, ut nullam earum cognitionem evidentem habeamus. Inde autem malè colligi non posse fidem subsistere circa aliquod objectum, de quo aliunde clara habetur notitia, per lumen naturale.

Contrà, non potest idem simul esse evidens, & obscurum, ergo non potest esse simul objectum scientiæ, & fidei. *Respondeo* antecedens falsum esse, quando eadem res per diversa media cognoscitur: sic enim Deum esse est obscurum, quatenus hoc scitur per revelationem dumtaxat, est autem evidens, quatenus per demonstrationem à posteriori cognoscitur: unde etiam prior assensus est liber, & posterior necessarius.

Instabis, non potest idem aër simul substare luci, & tenebris: ergo similiter. *Respondeo* esse discrimen, quia tenebræ sunt mera privatio lucis, at lumen fidei, etsi obscurum, est aliquid positivum, & non mera clari luminis privatio.

Dices 2. Si fides cum clara cognitione manere potest, ea manebit in patria, contra id quod ait Apostolus *1. Cor. 3.* fidem tunc evacuandam, seu destruendam. *Respondeo 1.* Non sequi, nam etsi possit fides manere cum clara cognitione naturali, non sequitur quòd possit subsistere cum visione beatifica. Et *ratio* discriminis est, quia scientia naturalis quantumvis evidens, non adeò certa est ac fides; quare non mirum est quòd intellectus scientia informatus, possit adhuc per fidem perfici: at visio beatifica non minorem habet certitudinem, quàm fides, & aliunde eam ratione claritatis longè excedit. Unde intellectus clara visione instructus, non videtur capax assensus fidei.

Respondeo tamen 2. etsi in patria fides de facto destruatur, non videri absolutè impossibile, quod ea simul cum visione beatifica cohæreat. Nam imprimis nulla ratio est, cur adveniente tali visione, non possit

Deus conservare habitum fidei, qui in intellectu beati præexistit: cum actus non opponatur habitui, sed actui. At neque apparet; cur repugnet habitum fidei prodire in actum suum, cum actus fidei non magis repugnet visioni beatificæ, quàm calor frigori, quæ tamen de potentia absoluta, in eodem simul subjecto manere possunt, ut omnes fatentur.

RESOLUTIO IV. *Assensus fidei, ita bonus est, ut non possit esse moraliter malus.* Ut hoc probem *suppono*, actum fidei secundum se, seu ex proprio objecto esse bonum & honestum, quatenus per talem actum judicium nostrum subjicimus testimonio Dei, sicque simpliciter fatemur, Deum esse primam veritatem, quæ falli, aut fallere nequit.

Hoc posito, *probatur* nostra Resolutio. Nam si actus fidei potest esse malus, hoc ex eo maximè oriri debet, quia ut nonnulli existimant, à voluntate mala imperari potest, & fieri malo fine, verbi causa, ex vana gloria: at hoc dici nequit, quia cum actus fidei intrinsecè sit supernaturalis, non potest imperari nisi à volitione supernaturali, elicita per auxilium gratiæ à Deo collatum, cujusmodi volitionem non minùs repugnat esse malam, quàm repugnat Deum impellere ad peccatum, & esse causam illius.

Dices 1. Nos posse malè uti quibusdam habitibus intellectualibus speculativis, verbi causa scientia, & arte, ergo & fide. *Respondeo* non sequi, quia ad fidem requiritur gratia, non ad alios habitus intellectuales.

Dices 2. Multi ob malum finem validè sumunt baptismum, ergo tunc eliciunt actum fidei ex malo fine. *Non sequitur*, siquidem fides suscipientis ad valorem baptismi non est necessaria, ut alibi dictum est.

Dices 3. Nonne posset Deus alicui prohibere, ne eliceret actum fidei? Tunc autem actus fidei contra prohibitionem elicitus, esset malus, ratione talis circum-

circumstantiæ. *Respondeo* suppositionem illam negãdam esse, si intelligatur de actu fidei secundum se spectato, talis enim actus per se ad honorem Dei maximè spectat, ut constat ex dictis, & tam bonus est ut non possit esse objectum ōdii, aut prohibitionis divinæ; sicut econtrariò oppositus actus infidelitatis per se ita malus est, ut nequeat Deus illum amare, & directè præcipere ut fiat.

Instabis, esto actus fidei non possit per se fieri illicitus, potest tamen ratione incommodi illati, ut si impediat ne quis præceptum aliquod impleat, & tunc talis erit moraliter malus. *Respondeo*, neque in eo casu posse elici actum veræ fidei, siquidem ad eũ eliciendum necessaria esset gratia, quam Deus teneretur non conferre: ne alioqui eam tribuens, ad actum prohibitum, ideoque ad peccatum directè voluntatem impelleret.

RESOLUTIO V. *Assensus fidei Catholicæ est per se, & substantialiter supernaturalis; quamvis circa idem objectum materiale, assensus quidam naturalis dari possit.*] PRIOR PARS PROBATUR 1. Quia ex Scriptura, Conciliis, & Patribus auxilium supernaturale semper requiritur, tanquam necessarium ad ejusmodi assensum, quod indicio est eum per se, & quoad propriam entitatem esse supernaturalem. Nec dicas hoc non debere colligi, quia eodem modo sequeretur actus virtutum moralium, aut omnes, aut saltem insigniores esse in substantia supernaturales, cùm ad eos requiratur auxilium gratiæ: est enim manifestum discrimen, nam plerumque ad actus virtutum moralium non requiritur necessario auxilium gratiæ, aut cum requiritur, hoc est tantum per accidens, ratione difficultatum, aut tentationum occurrentium, sufficitque auxilium ordinis naturalis: at fides per se, seu ex propria ratione, adeoque ad singulos actus, & in omni statu naturæ humanæ, exigit internum & supernaturale gratiæ auxiliũ, ut ex Conciliis evidenter colligi-

colligitur. Eò vel maximè, quia tale auxilium per quod quis primo excitatur & juvatur ad fidem concipiendam, datur ut suppleat defectum habitus fidei, quem esse supernaturalem ex sequenti ratione constabit.

Probatur 2. Nam si datur habitus fidei in substantia supernaturalis, datur & actus, cùm habitus non sint nisi propter actus; at prius verùm esse non obscurè colligi solet ex Concilio Viennensi, in Clement. unica de Summa Trinitate, & fide Catholica; ubi eligitur tanquam probabilior sententia admittentium habitus per se infusos; quod præsertim dictum intelligi debet de fide, aliisque virtutibus Theologicis: at quamvis habitus per accidens infusus sit entitativè naturalis, qui tamen per se infusus dicitur, ad ordinem supernaturalem, ex propria & substantiali ratione pertinet.

Probatur 3. Nam ille actus est substantialiter supernaturalis, qui secundum se, præscindendo à variis circumstantiis, quæ ad illius productionem speciale auxilium exigere possunt, superat vires naturæ; talis est actus fidei, ergo, &c. Major admittitur, probatur minor, nam intellectus ex sua natura, non potest firmissimum assensum præbere, nisi veritatibus evidenter cognitis, cujusmodi non sunt veritates fidei: quare cùm illis nihilominus firmissimè adhæreat, sequitur talem assensum ex se esse supernaturalem.

Posterior pars ostenditur, quia licèt objectum fidei Catholicæ valde arduum sit, potest tamen homo fide carens, ei ex motivo aliquo humano assentiri, ut patet in hæreticis, qui eo modo plerasque nostræ fidei mysteria credunt, etsi fide infusa careant: patet etiam in Judæis, qui ex majorum traditione, doctrinam veteris testamenti tanquam divinam admittūt. Talis autem assensus non superat naturalem facultatem intellectus humani, adeoque supernaturale auxilium gratiæ ad eum non requiritur. *Confirmatur*, nam

nam gentiles multa interdum credunt, magis creditu difficilia, quàm pleraque fidei Catholicæ mysteria; eorum autem fidem esse merè naturalem, nemo est qui non videat.

Dices 1. Naturalis potentia non potest ferri naturaliter, nisi in suum objectum connaturale: at tale non est objectum fidei, respectu intellectus. *Respondeo* intellectum non ferri extra suum objectum, quãdo ex motivo humano credit aliquid sive illud sit naturale, sive supernaturale: sicut enim naturaliter possum credere homini affirmanti Romam esse, ita & dicenti, Trinitatem esse: quia sit ejusmodi objectum etsi in se supernaturale, non attingitur modo supernaturali.

Dices 2. Si fides naturaliter haberi potest, circa mysteria supernaturalia, quare damnatus est Pelagius, tanquam malè sentiens de assensu fidei? *Respondeo* damnatum esse, non quòd dixerit hominem, posita sufficienti revelatione, posse naturaliter elicere actum aliquem fidei, sed quia existimavit ejusmodi actum, eique similes ad salutem sufficere, quod nemo Catholicorum dixerit. Imò ab omnibus damnantur Semipelagiani, quod docuerint Christianæ fidei initium esse à nobis, & consummationem à Deo; cùm certum sit utrumque superare vires naturæ, neque haberi posse sine supernaturali gratiæ auxilio, ut alibi ostendimus.

RESOLUTIO VI. *Non potest esse idem objectum formale fidei humanæ, ac infusæ: adeoque fieri nequit, ut homo naturæ viribus assentiatur rebus fidei præcisè, quia à Deo revelatæ sunt, sicut eis assentitur per fidem infusam.*] PROBATUR 1. ex Paulo 1. *ad Thessal. 2.* ubi ait, Deum operari in credentibus, ut accipiant verbum Dei, tanquam verbum Dei; & non ut verbum hominum, id est, quod quis credat aliquid ex solo Dei testimonio, hoc esse opus gratiæ.

Probatur 2. Nam vel objectum formale fidei nostræ est naturale, vel supernaturale, non naturale, quia

quia sic fides nostra esset naturalis, quod nullo modo affirmari potest: si vero est supernaturale, per actum naturalem attingi nequit, ut patet ex ipsis terminis. *Neque dicas*, objectum illud esse naturale, ut attingitur per actum naturalem, supernaturale verò, ut per supernaturalem: sic enim esse supernaturale, non diceret aliquid ex parte objecti, sed tantũ denominationem extrinsecam ab actu supernaturali provenientem; cùm tamen potiùs in objecto ipso formaliter spectato, aliquid ponendum sit, superans vires naturæ, quodque proinde attingi non possit, nisi per actum supernaturalem, ne alioqui cum Pelagianis cogamur dicere, per actus merè naturales, utpote objecto in se naturali satis proportionatos, salutem obtineri posse, suppositâ saltem sufficienti revelatione, quam illi ultrò admittebant.

Probatur 3. Nam juxta communem sententiam, de specificatione actuum ab objectis, duo actus specie distincti non possunt produci ab eadem potentia, circa idem objectum formale: atqui assensus fidei infusæ, & humanæ sunt actus intellectus specie distincti, cum unus sit naturalis, alter supernaturalis: ergo non possunt ferri circa idem objectum formale. *Confirmatur*, nam vel actus illi habent suam distinctionem specificam à principio à quo oriuntur, vel ab objecto formali in quod tendunt: at primum dici non potest, quia non ideò actus fidei infusæ est supernaturalis, quia fit per auxilium supernaturale ⌣; quin potiùs ideo talis actus postulat auxilium supernaturale ⌣ gratiæ, quia in se est ordinis supernaturalis: ergo secundum affirmari debet. *Neque dicas* actus speciei distinctos seipsis distingui: licèt enim hoc ita sit, tamen cùm illi suum esse non habeãt, nisi per ordinem ad objecta, rectè dicitur eos non nisi per eundem ordinem habere suam speciem, & distinctionem specificam.

Dices 1. Actus ejusdem potentiæ habentes idem ⌣ objectum formale, possunt distingui specie propter diver-

diversos modos tendendi in illud, ut patet in amore, desiderio, & delectatione, qui sunt actus voluntatis distincti specie, etsi circa idem bonum ferantur. Ergo idem dici poterit de fide infusa, & acquisita. *Respondeo*, actus illos voluntatis non habere idem omnino objectum formale, nam voluntas fertur per amorem, in objectum ut bonum secundum se, per desiderium, in bonum ut comparabile, per delectationem, in bonum ut jam possessum, quæ sunt quædam rationes, se tenentes ex parte objecti formalis.

Dices 2. In hæretico non est nisi fides humana; ille tamen multa credit, quia à Deo revelata sunt, ac proinde ex motivo fidei Catholicæ. *Respondeo*, hæreticum ex eo motivo propriè non credere, quia etsi dicat se credere quia Deus dixit, quod tamen Deus dixerit, non credit ex eodem testimonio Dei, sed quia vel ex privato spiritu, vel authoritate aliqua hominum ducitur, ut credat Deum hoc dixisse. At verò Catholicus per fidem infusam credit, rem aliquam esse veram, quia Deus dixit, simulque credit ex eodem testimonio Dei, Deum dixisse. Vnde assensus hæretici ultimò resolvitur in authoritatem humanam, Catholici in divinam, adeoque inter utrumque non exiguum est discrimen, ex parte objecti formalis.

RESOLUTIO VII. *Major est certitudo fidei divinæ, quàm humanæ, imò quàm naturalis scientiæ.*] PRIMA PARS PROBATUR, quia ille assensus est certior, qui habet motivum assentiendi infallibilius, at fides divina hoc habet supra humanam, cùm alia innitatur verbo infallibili primæ veritatis revelantis, hæc verò in testimonium aliquod humanum, adeoque fallibile, ultimatè resolvatur, ut dictum est.

Dices, hæreticus interdum tam firmiter adhæret rebus creditis, ut malit mori, quam fidem suam abnegare. In eo autem non est nisi fides humana, ergo hæc

hæc non est minùs certa quam infusa. *Respondeo*, hoc esse verum de certitudine subjectiva, non de objectiva, ut monui in Proœmio Theologiæ quia etsi hæreticus firmissimè credat quosdam articulos, talis firmitas oritur potiùs ex voluntaria illius adhæsione, quam ex certitudine quæ per se, & ratione objecti formalis seu motivi, sit in illius actu. Unde secundùm rectam rationem, fides Catholica etiam ratione subjecti, firmior esse debet quàm humana; cùm æquum sit, ut ille firmiùs credat, qui certius habet credendi motivum.

Secunda pars ostenditur, tum à posteriori, quia si duæ propositiones, quarum alia sit de fide, alia evidens lumine naturali, non possunt inter se conciliari, fidelis posteriorem abjiciet, ut priori adhæreat; quod signum est, assensum fidei infusæ esse multò certiorem quacunque scientia naturali: tum à priori, quia cognitio illa per se est certior, quæ habet rationem assentiendi magis infallibilem: atqui assensus fidei infusæ, utpote innixus soli authoritati divinæ, talis est, si conferatur cum scientia naturali, quæ lumini naturali intellectus creati innititur.

Confirmatur, nam quænam haberi potest per lumen naturale, cognitio evidentior illa, qua ex vulgari illo principio, quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se, concluditur, tres personas realiter distinctas, non posse eandem naturam habere? Quid evidentius in lumine naturali, quàm accidentia non posse subsistere sine subjecto, adeoque substantiam panis esse in Eucharistia? Et tamen utrumque falsum esse certissima fide cognoscimus; ergo fides infusa per se & ex proprio merito, certior est quacunque cognitione naturali, quantumvis videatur evidens.

Dices 1. Implicat quòd demonstratio non gignat veram scientiam, adeoque nulla esse potest certior cognitio ea, quæ per demonstrationem generatur. *Respondeo 1.* Fieri posse ut ea non sit vera demonstra-

tio,

tio, quam veram existimas. *Deinde*, etsi talis sit, supposito ordine rerum divinitus instituto, potest Deus talem ordinem immutare: adeoque impedire ne ex tali combinatione causarum, sequatur talis effectus aliàs necessarius; ut si impediat ne stuppa ab igne comburatur. *Tandem* esto detur, cognitionem naturalem esse infallibilem, adhuc debemus concipere fidem infusam esse infallibiliorem; cum magis repugnet, quòd prima veritas fallat, aut fallatur, quàm quod lumen naturale erret. Unde meritò August. 7. *Confess.* 7. ajebat, se faciliùs dubitaturum, an ipse viveret, quàm an vera sint, quæ fide divina creduntur.

Dices 2. Ille assensus est magis certus, qui magis expellit dubitationem: atqui assensus naturaliter evidens magis expellit dubitationem, quàm assensus fidei, ut satis vel ipsa experientia ostendit, ergo, &c. *Respondeo*, assensum illum esse magis certum, qui juxta prudentem existimationem, magis dubitationem expellit at hoc modo fides infusa magis expellit dubitationem, quàm scientia, propter antedicta; esto ratione inevidentiæ objecti, & propter rationes naturales oppositas, indeliberatos dubitationum motus interdum patiatur.

CAPUT IV.

De habitu, & subjecto fidei Catholicæ.

RESOLUTIO I. *Datur habitus quidam fidei infusa, in intellectu proximè receptus, quique propriè rationem virtutis intellectualis habet.*] PRIMA PARS PROBATUR, tum ex aliàs dictis, ubi de gratia habituali, tum quia omnium consensu, dantur tres Virtutes Theologicæ, nimirum Fides, Spes, Charitas, tum quia cùm homo eliciat varios actus fidei infusæ, consentaneè ad naturas rerum, debet illi infundi habitus fidei, per quem ejusmodi actus eliciat.

Secunda pars ostenditur, quia in ea potentia est habitus operativus, à qua fluit illius operatio, atqui actus fidei est operatio ab intellectu procedens, & in eo re-

eo recepta, cùm per illum homo assentiatur rebus revelatis; ergo & habitus fidei ibidem constituendus est. Iste tamen habitus alium in voluntate necessario adjunctum habet, ut infrà dicetur.

Tertia pars ostenditur, quia ille habitus propriè est virtus intellectualis, qui non inclinat intellectum, nisi in bonum suum, quod est verum, sicut ille habitus est virtus moralis, qui voluntatem necessario inclinat in bonum honestum: atqui habitus fidei non inclinat intellectum, nisi in verum, cùm eum non inclinet nisi ad assentiendum revelatis, ut à Deo revelata, quæ ut sic necessariò sunt vera: quare ejusmodi habitus inter virtutes intellectuales propriè reponi debet.

Dices 1. Vera virtus est dispositio perfecti ad optimum, id est, quæ disponit potentiam ad attingendum suum objectum, modo perfectissimo; atqui habitus fidei non est talis dispositio, cùm intellectum inclinet ad assensum obscurum, non ad evidentem, qui melior est. *Respondeo*, eam virtutis definitionem gratis confictam esse; quia si ad rationem virtutis opus esset, ut potentia ferretur in suum objectum, modo perfectissimo, spes Theologica non esset virtus, cùm ea non feratur in Deum, adeò perfectè ac charitas. Nulla etiam in hoc statu esset virtus intellectualis, cum omnes sint valde imperfectæ, respectu cognitionis Dei, quæ habetur in Patria. Sufficit ergo quòd semper feratur in bonum potentiæ, in qua est, nunquam in malum, qua ratione fides est virtus, ut dictum est. *Accedit* quòd si fiat comparatio inter cognitionem claram, quæ hic per lumen naturæ haberi potest, & cognitionem obscuram fidei infusæ, hæc simpliciter perfectior censeri debet, cùm sit substantialiter supernaturalis, & longè majorem certitudinem habeat, ut suprà ostensum est.

Dices 2. Non potest vera virtus esse sine charitate, at fides potest esse sine charitate, ut patet ex Apostolo 1. Cor.

lo 1. *Cor.* 13. fuitque definitum in Concilio Trident. *sess.* 6. *can.* 28. ergo fides non est vera virtus. *Respondeo* virtutem posse considerari, vel secundum suam rationem essentialem & intrinsecam vel quatenus cõducit ad vitam æternam, priori autem modo fidem ex sua ratione, & independenter à charitate esse veram virtutem, non autem posteriori, quia etsi habuero fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil mihi prodest, ut ait Paulus *loco citato*.

Contra, charitas communiter dicitur forma fidei, aliarumque virtutum, ergo nulla est vera virtus sine charitate, sicut non est verus homo, qui caret forma hominis. *Respondeo*, quamlibet virtutem habere suam formam & essentiam, quatenus in tali specie constituitur, quod habet per ordinem ad suum objectum, & non per charitatem, quæ est alterius rationis, & speciei. Charitas tamen dicitur forma aliarum virtutum, quatenus valorem quendam moralem iis confert, earumque actus perfectè bonos facit, illos referendo in Deum, qui est ultimus finis. Ex quo intellige, eandem esse realiter fidem informem, & formatam: mortuam, & vivam, siquidem istæ denominationes, sumuntur ab extrinseco, nempe à charitatis absentia, vel præsentia, per quam fides ipsa intrinsecè non immutatur.

RESOLUTIO II. *Ad credendum, præter habitum fidei, non requiritur lumen aliquod infusum, ab eo distinctum, aut species ordinis supernaturalis.*]PRIMA PARS PROBATUR, quia per fidem habitualem habet homo sufficientem potentiam, ad eliciendum actum fidei: quare aliud lumen est superfluum. *Confirmatur*, nam cùm objectum fidei non debeat clare cognosci, non aliter per fidem illuminatur intellectus, quàm quia vim accipit eliciendi assensum, circa objectum propositum; talis enim assensus est cognitio supernaturalis, & certa, adeoque illuminatio aliqua intellectus, etsi sub obscura. Ad hoc autem sufficit ipse habitus fidei.

Dices, actus

Dices, scientiæ naturales supponunt lumen naturæ; ergo similiter habitus fidei supponit lumen aliquod supernaturale ab eo distinctum. *Respondeo* esse disparitatem, quia lumen naturale est ipsa potentia intellectiva, quæ præsupponi debet ad recipiendos habitus intellectuales, per quos operatur: at nullus est habitus infusus, in quo fides recipi possit, aut debeat tanquam in subjecto, sed ad hoc ipse intellectus sufficit.

Secunda pars ostenditur, nam quamvis præter habitum fidei, ponendæ sint aliquæ species objectorum, ut patet ex eo quòd in visione Dei omnes ponunt lumen habituale, distinctum à concursu objecti supplente vicem speciei: non tamen requiritur, quòd species illæ sint supernaturales, & per se infusæ, licet habitus fidei supernaturalis sit. Hoc colligitur in primis ex modo, quo in mysteriorum fidei notitiam ducimur, nempe per analogiam rerum naturalium, adeoque per species ordinis naturalis. Deinde ex eo quòd antequam actum, vel habitum fidei infusæ habeamus, adeoque priusquam nobis species aliquæ supernaturales infusæ sint, possumus res fidei perfectè apprehendere, & de iis disserere; quod cum non fiat sine speciebus, dicēdum est eas esse acquisitas, & naturalis ordinis. *Confirmatur,* nam fidelis qui in hæresim labitur, amittit habitum infusum, & tamen adhuc potest res fidei apprehendere, eodem modo ac antea: at non per species infusas, quia si quæ essent, cum fide perirent, ergo per acquisitas & naturales.

Dices 1. Per species infusas res fidei clariùs apprehenduntur, quàm per acquisitas, ergo illæ requiruntur ad fidem. *Respondeo 1.* antecedens verum esse tantum de speciebus propriis, & quidditativis, quales non sunt species inservientes fidei. 2. Eo gratis universim concesso, negandam esse consequentiam, quia proprium fidei est, elevare & inclinare intellectum ad firmiter assentiendum rebus revelatis, ut

sic,

sic, non autem efficere, ut illius objectum clariùs apprehendatur, quàm per species acquisitas apprehendi possit, cùm illud non cognoscatur quidditativè, aut per proprias species, sed per alienas.

Dices 2. Ut plurimùm contingit, res fidei meliùs apprehendi, dum quis ad fidem convertitur, quàm aliàs: ergo signum est novas, & supernaturales species ad eam concurrere. *Non etiam id sequitur*, quia illa melior apprehensio oriri potest ex eo quòd juxta suavem Dei dispositionem, species naturales ita ordinantur, & cum intellectu concurrunt, ut ex iis oriatur clarior apprehensio, quàm si aliter essent dispositæ.

Dices 1. Actus fidei est supernaturalis, ergo ad illū requiruntur species supernaturales. *Non sequitur*, sive quia species effectivè ad illum non concurrunt, sed tantum ad apprehensionem objecti, quæ merè naturalis est, sive quia per potentiam obedientialem ad eum elevantur.

RESOLUTIO III. *Præter habitum illum fidei in intellectu existentem, ponendus est alius habitus in voluntate, per quem intellectus moveatur ad assensum eliciendum, quique à vulgaribus virtutibus moralibus distinctus sit.*] PRIMA PARS PROBATUR: nam cum fides versetur circa res obscuras, non potest intellectus ab iis determinari, ad earum assensum, sed requiritur pia motio ex parte voluntatis, per quam inclinetur homo ad captivandum intellectum in obsequium fidei: quare sicut in ipso intellectu ponimus habitum fidei, ut connaturaliter & per principium proportionatum eliciat assensum fidei: ita congruum est ut in voluntate ponatur habitus aliquis, per quem illa juvetur, & elevetur ad imperandum assensum fidei.

Ubi Nota 1. Habitum illum in voluntate residentem, esse virtutem propriè dictam: siquidem per illū voluntas inclinatur in actum, qui non potest non esse bonus & honestus, cùm per illum imperetur

actus fidei, quem intrinsecè honestum esse ex dictis manifestū est. Quod ita intellige, ut habitus ille voluntatis quo imperatur assensus fidei secundum se, sine ullo ordine ad finem aliquem extrinsecum, sit propriè virtus, eo quòd etiam secludendo omnem ejusmodi finem, per se honestum est; quòd homo eum honorem Deo habeat, ut præcisè propter authoritatem illius, rebus obscuris, & humanæ rationis vim longè excedentibus, firmissimum assensum præbeat.

Nota 2. Illud præter alia esse discrimen inter prædictos habitus, quòd qui in intellectu residet & propriè fides appellatur, est virtus Theologica, eo quòd directè circa Deum versatur. Qui verò est in voluntate, cùm Deum non respiciat, sed ipsum fidei actum quem imperat, inter virtutes morales censeri debet.

Secunda pars ostenditur, nam ad specialem actum ponendus est specialis habitus; atqui actus ille voluntatis, quo imperatur assensus fidei, ob peculiarem illius honestatem, est specialis actus, nulli alteri virtuti competens, ergo, &c. Minor declaratur per inductionem: nam quòd ille non sit actus charitatis, patet, tum quia charitas fertur in Deum, propter se amandum; tum quia habitus ille sicut & ipsa fides, potest esse in homine, habitu gratiæ & charitatis destituto. Quòd etiam non sit actus obedientiæ strictè sumptæ, ex eo suadetur, quia per habitum obedientiæ homo inclinatur, ut præcepta divina servet. Ac quòd neque sit Religionis actus, ea ratio ostendit, quia Religio movet ad cultum Deo exhibendum. Nec apparet ad quem alium habitum reduci possit. Quare est habitus specialis, qui vel studiositas, vel obedientia fidei vocari potest.

Nota 1. Plerumque authores agere de fide, tanquã de uno habitu, quia etsi realiter duo sint, juxta antedicta, pro eodem sumuntur, propter moralem connexionem quam habent inter se, quatenus per actũ

unius

omnius imperatur actus alterius, & actus imperans sumit bonitatem objectivam ab actu imperato: cui tamen vice versa rationem libertatis, & meriti communicat; libertas enim & meritum formaliter spectant ad voluntatem, ad intellectum verò, non nisi per denominationem ab actu voluntatis.

Nota 2. In ipsa fide habituali, in intellectu residente, non esse distinguendos duos habitus, quorum alius sit speculativus, alius practicus: quia etsi fidelis eliciat alios assensus speculativos, ut cùm credit, Deum esse Trinum in personis; alios practicos, ut dum credit, Deum esse summè diligendum: isti tamen actus possunt profluere ab eodem habitu, eo quòd utrumque elicimus ex eodem specie motivo, quia nempe Deus id revelavit.

Neque dicas, in scientiis acquisitis speculativum, & practicum distingui specie, *non enim est par ratio*, siquidem principia speculativa, & practica è quibus oriuntur conclusiones physicæ, distinguuntur inter se; fides autem infusa innititur soli authoritati divinæ, sive speculativa, sive practica revelanti.

RESOLUTIO IV. *Habitus fidei non manet in beatis, aut damnatis manet tamen in animabus existentibus in purgatorio.*] PRIMA PARS PROBATUR, quia etsi non repugnet, habitum fidei manere in beatis, ut suprà ostensum est; non tamen videtur conveniens eorum statui, ut talem habitum, qui essentialiter est obscurus, retineant. Nam cùm per lumen gloriæ habeant claram cognitionem omnium mysteriorum supernaturalium, quæ hic obscurè per fidem percipiebant, eaque cognitio in æternum duratura sit, hinc fit ut beati nunquam elicituri sint actum aliquem fidei, circa ejusmodi mysteria; ac proinde superfluum sit in iis: per totam æternitatem conservare ipsum fidei habitum. Idque non obscurè indicat Paulus *1. Cor. 13.* cùm ait, quando venerit quod perfectum est evacuandum quod ex parte est, communiter enim per cognitionem ex parte,

intelligitur ipsa fides, quæ proinde ex illius mente, in statu beatitudinis non est permansura.

Dices 1. Habitus ad fidem spectans ; quem supra diximus esse in voluntate, manet in beatis; ergo idē dicendum est de ipso habitu fidei, qui in intellectu residet. *Nonnulli* negant antecedens, quia habitus ille voluntatis destinatur ad imperandum assensum fidei, quare cùm talis assensus nunquam futurus sit, frustra habitus imperans in voluntate conservaretur.

Verùm eo admisso, negatur consequentia : nam præter actum efficacem, quo volūtas imperat assensum intellectus erga res fidei, est in ea quædam pia affectio inefficax, quæ parata est subjicere intellectū in obsequium fidei, si Deus id exigat; quare cùm illa animi præparatio sit perseveranter in beatis, dicendum est habitum proportionatum ei respondere. Idem autem dici non potest de ipso habitu fidei, cùm beati nullum de facto assensum obscurum habeant circa objecta fidei.

Dices 2. Beati etsi Deum clarè videant, non tamen futuram resurrectionem, & judicium ultimum intuitivè cognoscunt, sed obscurè credunt propter authoritatem Dei revelantis : hoc autem sufficit ut in iis ponatur habitus fidei, ergo, &c. *Respondeo*, cognitionem illam non esse fidem, quia etsi res credita in se obscura sit, beati tamen clarè cognoscunt, Deum esse qui revelat : cumque aliunde evidenter sciant, Deum non posse mentiri, hinc per evidentem consequentiam ponunt, rem revelatam esse veram ; quæ cognitio non tam ad fidem, quàm ad scientiam spectat, ut *cap. 1.* observavimus.

Secunda pars suadetur, quia habitus operativi non conservantur nisi in iis, in quibus suos actus habere possunt : atqui habitus fidei infusæ non potest habere suum actum in damnatis, ergo talis habitus non conservatur in damnatis. Major patet quia cùm habitus illi non sint nisi propter actus frustra conservarentur in sub-

in subjecto incapaci operationis. Minor ostenditur, quia ad eliciendum actum fidei, necessaria est pia affectio voluntatis, ejusmodi actum imperantis, ob reverentiam Deo, ut primæ veritati debitam: at damnati cùm erga Deum malè continuò affecti sint, talem affectum habere nequeunt, ergo neque actum fidei; ac proinde frustra in iis conservaretur habitus fidei.

Confirmatur, tum quia tantum abest ut damnati habeant affectum necessarium ad fidem, quin potiùs continuò versantur in affectu oppositò: quare vel ea ratione privandi essent habitu fidei, si eum haberent, ut liquet ex viatoribus, qui fidem habitualem amittunt, quando eliciunt actus ipsi oppositos, ut posteà dicetur. Tum quia fides relinquitur in viatoribus gratiam amittentibus, ut per illam se disponant ad pœnitentiam, & remissionem peccatorum: ista autem in damnatis locum habere nequeunt, adeoque fatendum est, fidei habitum in iis non remanere.

Dices 1. Character remanet in damnatis, ergo & fides. Antecedens communiter admittitur, sequela patet, quia congruum est, ut fideles damnati distinguantur ab iis, qui fidem nunquam habuerunt. *Respondeo* dato antecedente, negandam esse consequentiam. Quia si character remanet, ille sufficiet ut fidelis qui baptizatus fuit, distinguatur ab infidelibus.

Dices 2. Dæmones credunt, & contremiscunt, *Jacobi 2.* Ergo habent habitum fidei, ut talem actum eliciant. *Respondeo*, in dæmonibus non esse fidem illã infusam & supernaturalem, de qua hic agimus, sed fidem quandam impropriam, in eo positam, quod mysteriis fidei assentiantur, coacti rationum vel signorum evidentia: qua ratione credunt Deum esse, & peccata vindicare, convicti propria suæ damnationis experientia.

Tertia pars ostenditur, nam animę existentes in pur-

gatorio, cùm gratia & charitate præditæ sint, elicit actum supernaturalem amoris erga Deum: ergo eũ etiam cognoscunt supernaturaliter, adeoque per fidem. Prior sequela patet, quia inter actum volũtatis, & intellectus debet esse proportio: posterior verò, quia animæ illæ nondum cognoscunt Deum clarè & intuitivè, nec dici potest, quòd aliqua cognitio supernaturalis, distincta à fide, ipsis infundatur; ergo habent veram fidem actualem, & consequenter habitum fidei retinent, ut modo magis connaturaliter operentur. *Confirmatur*, nam fides est fundamentum spei atqui animæ illæ sperant beatitudinem, quam non habent; neque dici potest quòd eliciant actum spei, sine habitu; ergo habent & fidem, non modo actualem, sed etiam habitualem.

RESOLUTIO V. *Habitus fidei non manet in hæreticis, seu in iis qui alicui fidei articulo scienter dissentiũt.*

PROBARI SOLET communiter contra Durandũ, *tum* ex Paulo *1. ad Timoth. 1.* ubi ait, Himenæum, & Alexandrum circa fidem naufragasse, id est fidei jacturam fecisse, ut plerique interpretes explicant. Illi autem non errabant circa omnes fidei articulos, sed circa aliquos dumtaxat, nempe resurrectionem, & abrogationem legis: *tum* ex Concilio Trident. *sess. 6. cap. 15.* ubi asseritur, ipsam fidem amitti per infidelitatem gratiam verò justificantem amitti, per quodlibet peccatum mortale, etsi fides non amittatur. Unde patet, sententiam oppositam non immeritò à recentioribus rejici, ut erroneam & temerariam. *Tum* quia si fides maneret in illis, qui scienter quibusdam fidei articulis dissentiunt, sequeretur eos adhuc esse Fideles, & ad corpus Ecclesiæ spectare: quod tamen falsum est, cum jam ab omnibus censeantur hæretici, & eatenus ab Ecclesia separati: absurdumque sit existimare Lutheranos, & Calvinistas, imò & Judæos, ac quoscunque Paganos, qui aliquos ex articulis nostræ fidei credunt, esse membra Ecclesiæ Catholicæ, & inter Fideles esse numerandos.

Dicu-

Dices, istud non sequi, quia fides significat aliquid integrum, & omnibus suis partibus completum, ut sit idem fides simpliciter, ac fides Catholica, quæ nimirum hominem absolutè fidelem, & Catholicū constituat; quare cùm Hæretici, aut Judæi talem fidē non habeant, sed aliquam illius partem dumtaxat, simpliciter infideles esse, fidemque amisisse, fideique naufragium fecisse dicuntur. *Verùm* hoc gratis dicitur, nam vel integritas illa est de essentia fidei, vel non; si est de essentia fidei, ergo falsum est, verum fidei habitum manere in hæreticis: si verò non est de essentia fidei, ergo hæretici habent veram fidem, etsi non integram; adeoque simpliciter dici debent fidēles, & Catholici, & infideles tantùm secundum quid.

Confirmatur, nam ex S. Thoma *2. 2. quæst. 5. art 4.* Fides potest esse major accidentaliter, idque tam extensivè, quàm intensivè in uno Catholico, quàm in alio; quare quòd hæreticus non credat omnia, quæ nos credimus, si id non facit, ut fides illius essentialiter à nostra distinguatur, neque etiam faciet ut illius fides non sit vera, & Catholica.

CAPUT V.

De necessitate fidei internæ, & confessionis illius externæ.

RESOLUTIO I. *Fides est medium omnibus hominibus ad salutem necessarium.*] De hoc dubitari non potest, cùm dicat Paulus *Hebr. 11.* Sine fide impossibile esse placere Deo. Et ex Concilio Trident. *sess. 6. cap. 7.* vocatio ad fidē, sit exordium justificationis; & baptismus dicatur sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio. *Rationem congruentiæ affert* S. Thomas *2. 2. quæst. 2. art. 3.* quia in omnibus naturis ordinatis, duo concurrunt ad perfectionem naturæ inferioris, unum quidem quod est secundum proprium motum, & aliud quod est secundum motum superioris naturæ;

ficut orbes planetarum moventur propriis motibus, ab occidente in orientem; motu verò primi orbis, ab oriente in occidentem. Sola autem creatura rationalis habet immediatum ordinem ad Deum, tanquã ad universale essendi principium, cum sola cognoscat universalem entis & boni rationem. Quare perfectio illius non solum consistit in eo, quod ei competit secundum suam naturam; sed in eo etiam quod ei attribuitur, ex quadam supernaturali perfectione divinæ bonitatis. Unde ultima beatitudo hominis consistit in supernaturali visione Dei, ad quam homo non potest pertingere, nisi per modum addiscẽtis à Deo Doctore, juxta illud *Joan.6.* Omnis qui audit à Patre, & didicit, venit ad me: addiscentem autẽ oportet Magistro credere ut ad perfectam scientiam perveniat.

Nota 1. Resolutionem prædictam intelligendam esse generatim de omnibus hominibus, etsi ratio sancti Doctoris non procedat, nisi de adultis: quare cùm parvuli non sint capaces fidei actualis, dicendũ est ñdem habitualem, quã per baptismum accipiunt, ad eorum salutem esse necessariam: eo quòd sine illa non possunt, ex lege ordinaria, justificari à peccato originali.

Nota 2. Utramque fidem adultis ad justificationẽ esse necessariam; habitualem quidem, quia sine illa aut præcedente, aut comitante, gratia sanctificans nemini infunditur; actualem verò, quia adultus non consequitur gratiam & remissionem peccatorum, nisi ad eam propriis actibus se disponat. Inter illas autem dispositiones primò numerari solet fides actualis, ut diximus in tractatu de gratia.

Dices, si fides est medium necessarium ad salutem, quomodo salvari poterunt tot barbaræ nationes, quæ de Deo nihil unquam audierunt? *Respondeo* eas posse nihilominus salvari, quia etsi non possint mereri propriis viribus, vocationem ad fidem, possunt tamen agendo contra rationem naturalem impedire ne ad

nè ad eam vocentur, cùm Deus ex sua misericordia paratus sit, omnibus hominibus dare gratiam vocationis, nisi per eos stet. *Neque dicas* istud à nobis gratis affirmari, *nam* præterquàm quòd responsio est communis Theologorum: ea certè ex duobus principiis vulgò admissis, apertè eruitur, quorum primum est, sine fide impossibile esse placere Deo: alterum, Deum quantum est ex se, velle ut omnes salventur.

RESOLUTIO II. *Necessarium est ad salutem, credere de Deo, quæ ratione naturali probari possunt.*] PROBATUR ex Sancto Thoma *art. 4. quæstionis citatæ*, ubi tres causas hujus necessitatis affert. *Prima* est, ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat, siquidem non nisi longo tempore, & post multas alias scientias, acquirit naturaliter cognitionem de Deo. *Secunda*, ut cognitio Dei sit communior: multi enim propter hebetudinem, aliasve causas in studio scientiæ proficere non possunt, qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur iis divina per modum fidei. *Tertia* propter certitudinem, nam ratio humana in rebus divinis, imo & humanis est multum deficiens: quare ut certa esset apud homines cognitio de Deo, oportuit divina eis tradi per modum fidei, quasi à Deo dicta, qui mentiri non potest.

Nota 1. Inter ea quæ de Deo credenda sunt, primum esse, eum existere, ut intelligitur tum ex verbis illis Pauli *Hebr. 11.* Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, tum quia fides est sperandarum substantia rerum, *ex cap. 10. ejusdem Epistolæ*, quod autem speramus est beatitudo æterna, quæ in visione Dei consistit, quæque non nisi à Deo confertur: quare eo ipso quòd habemus fidem debemus credere Deum esse: tum denique quia per fidem non credimus aliquid, nisi quatenus à Deo revelatum est, at repugnat eo modo credere nisi Deus ipse credatur.

Nec tantum credendum est Deum existere, sed etiam eum esse æternum, omnipotentem, rerum omnium visibilium, & invisibilium creatorem, infinitè perfectum, summè veracem aliaque id genus quæ de Deo naturali lumine cognosci possunt. Quanquam non opus est, ea omnia distinctè & explicitè cognoscere, sed implicitæ eorum cognitio sufficit, qualis est in plerisque fidelibus.

Nota 2. Necessitatem illam fidei esse generalem, & extendi etiam ad eos, qui lumine naturali cognoscunt, prædicta attributa Deo competere, quia verba Pauli generalia sunt, & neminem excipiunt: & quia aliàs in Philosopho, qui fidem Catholicam amplecteretur initium salutis esset ex naturali cognitione, quod nisi à Semipelagiano dici non potest. Sequela patet; nam cognitio existentiæ Dei, & attributorum illius per se necessaria est ut eum diligam, & ad eum convertar; quare si non est necesse ut cognitio illa habeatur per fidem, plane sequitur, cognitionem Dei naturalem per se, ad justificationem & salutem conducere, & esse totius Religionis Christianæ fundamentum.

RESOLUTIO III: *Necessarium etiam est ad salutem, nonnulla de Deo credere, quæ lumen naturale superant.*] Nam in primis fides ex Paulo suprà, est sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium: at res quas speramus, sunt supernaturales, & eatenus etiam dicuntur non apparentes; quia cùm humanam rationem excedant, non possunt sine lumine supernaturali investigari. Unde ex eodem Apostolo, accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & quòd inquirentibus se remunerator sit; quod de remuneratione gloriæ æternæ, ad quam Deus nos creavit, intelligendum est. Et quia non possumus bona æterna obtinere, nisi à peccatis liberemur, & gratiam sanctificantem consequamur; remissio autem peccatorum, & collatio gratiæ, est opus divinæ bonitatis & misericordiæ:

hinc

hinc etiam requiritur ad fidem, ut credamus Deum ejusmodi bonorum quæ supernaturalia sunt, esse largitorem.

Deinde, necessaria semper fuit necessitate medii, fides in Christum, tanquam in mediatorem, cujus meritis à peccato liberandi eramus. Nam ut habetur *Joan. 3.* sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat. Quare sicut nemo sanabatur à serpente, nisi qui in eum aspiciebat: ita nullus sanatur à peccato, nisi per fidem Christi, in cruce exaltati. Unde Beatus Petrus *Actor. 4.* ait, non esse aliud nomen, quàm Christi, sub cœlo datum hominibus in quo nos oporteat salvos fieri. Optima verò congruentia ex eo sumitur, quia cùm Christus sit Redemptor omnium hominum, æquum valde fuit, ut nullus nisi in eum crederet, salvaretur.

Nota 1. Ante Christi adventum, non fuisse necesse explicitè credere Christum venturum, eumque futurum Deum, & hominem, nosque per illius mortem & passionem, esse salvandos. Non enim apparet, quòd Christus antiquis credendus eo modo propositus fuerit, cùm Paulus *Ephes. 3.* & *Coloss. 1.* dicat, Mysterium Incarnationis non fuisse agnitum superioribus sæculis, sibique esse commissum onus illud annunciandi. Imò ex Evangelio constet, circa tempus mortis Christi, ipsos legis doctores ignorasse Mediatorem, quem expectabant, fore Deum, & hominem, nosque per illius passionem & mortem salvandos.

Nota 2. Etsi ex præcepto sit necessaria, tempore Evangelii, fides explicita in Christum, ut posteà dicemus, ex probabili tamen multorum sententia, eam non videri necessariam necessitate medii, sed implicitam sufficere. *Ratio est*, quia ex una parte, quæcunque proferuntur ex Scriptura, & Patribus pro necessitate fidei in Christum, vel sunt generalia respectu

omnium hominum,& temporum ; adeoque nõ possunt intelligi nisi de fide implicita , cùm explicita antiquis minimè fuerit,necessaria:vel possunt intelligi de fide necessaria ex præcepto. Aliunde verò hæc sententia suavitati providentiæ divinæ , & hominum saluti longè est congruentior; eo quòd juxta illam , innumeri qui carent explicita Christi cognitione , salvari possunt, si nimirum sine sua culpa tali cognitione careant:cum tamen in sententia opposita,ii omnes damnentur : eo quòd carentia medii ad salutem necessarii , nulla ignorantia excusatur, aut suppletur.

Dico rursus, necessariam esse necessitate medii, fidem Trinitatis, tum quia hoc est primarium fidei nostræ objectum, tum quia aliter non potest haberi fides Incarnationis , quæ dicit unionem secundæ personæ Trinitatis,cum humanitate. Verùm quemadmodum fides explicita in Christum , non fuit necessaria necessitate medii, sive in veteri, sive in nova lege,ut dictum est: ita existimo non fuisse olim, vel esse nunc eo modo necessariam fidem explicitam Trinitatis.

Objicies, antequam adultus baptizetur , Ecclesia curat ut diligenter instruatur de Mysteriis Trinitatis,& Incarnationis,quo ipso indicat, explicitam eorum fidem esse simpliciter ad salutem necessariam; cùm non ita curet exponi pleraque alia , quorum fides ex præcepto ad salutem est necessaria. *Respondeo* , non immeritò fidem illam exigi ante baptismum, eò quòd baptismus est janua Ecclesiæ , aliorumque sacramentorum: Trinitas autem & Incarnatio sunt duo præcipua Christianæ Religionis mysteria, à quibus alia dependent. Quare maximè necessarium est ex præcepto, ut illa credantur. *Accedit* quod mos ille duxit originem à verbis illis Christi, *Marci ultimo*, Ite docete omnes gentes, baptizantes eos, &c. Ibi autem agitur de omnibus mysteriis in Symbolo contentis, quorum tamen omnium

fides

fides explicita non est absolutè necessaria ad finem, etiam consentientibus adversariis.

Dicendum tandem, omni tempore fuisse necessarium, credere aliquo modo immortalitatem animarum, præmia, pœnasque alterius vitæ, & peccatum originale: quia sine ejusmodi fide, homines parum moverentur ad actus spei, charitatis, religionis; & ad vitam rectè, ut par est instituendam.

RESOLUTIO IV. *Fuit etiam aliquarum rerum fides semper necessaria ex præcepto.*] PROBATUR, nam omnia quæ sunt necessaria necessitate medii ad salutem, sunt etiam necessaria ex præcepto, si eorum positio est in nostra potestate, qualis est actus fidei. At fides aliquarum rerum fuit quovis tempore necessaria ad salutem, necessitate medii, ut ostensum est. Ergo, &c. Unde in omni lege fuit necessarium ex præcepto, credere Deum existere eum esse omnium rerum creatorem, bonorum remuneratorem, & malorum vindicem, aliaque id genus quorum cognitio ad cultum divinum, morumque honestatem omnino requiritur. Quia scilicet horum omnium fides fuit semper necessaria necessitate medii. Est etiam præceptum in lege nova omnibus impositum, credendi ut minimum implicitè mysteria Trinitatis, & Incarnationis, ut ex dictis colligitur.

Verùm dubitatio est, quid in nova lege explicitè credendum sit, de necessitate præcepti. *Respondeo 1.* ex S. Doctore *art. 5.* omnes fideles teneri ex præcepto credere explicitè, omnes articulos in Symbolo Apostolorum contentos, saltem quoad eorum substantiam, ut vel ex eo colligitur; quia Apostoli illud composuerunt, ut baptizandis summam eorum quæ credere debebant, proponerent. Ecclesia etiam eosdem articulos omnibus credendos proponit, & sollicitè curat ut pueri eos addiscant, nullumque adultum admittit ad Baptismum, quin profiteatur se contenta in Symbolo Apostolorum credere.

Respondeo 2. Nonnulla etiam esse ab omnibus ex-

plicitè credenda, in ordine ad operationem. Nam in primis tenentur omnes scire præcepta decalogi, quia cùm hinc discant, quid agendum, quid fugiendum sit, non possent sine tali cognitione; vitam rectè instituere. Debent etiam omnes scire orationem Dominicam, cùm per eam discant quid à Deo petendum, & sperandum sit. Cumque baptismus, pœnitentia, & Eucharistia sint necessaria ad salutem, tenentur omnes scire, & credere esse in Ecclesia tria hæc saltem sacramenta, ad sanctificationem hominum instituta, Christumque realiter in Eucharistia contineri. Denique cùm Ecclesia habeat potestatem obligandi fideles in conscientia, ut dictum est *lib. 2.* tenentur omnes scire ea præcepta Ecclesiæ quæ aliquid ipsis servandum præscribunt.

Ex quibus omnibus evidenter colligi potest graviter errare, tum eos qui putant, rudioribus ad salutem sufficere, modo generatim credant, quod credit Ecclesia, nihilque ex antedictis explicitè credant, tum illos qui docent, fidem explicitam solius Dei, vel Dei, & Christi ad salutem sufficere.

Respondeo 3. ex art 6. Illud esse discrimen inter Pastores, & plebem, quòd illi non modo tenentur prædicta explicite credere, sed etiam illa intelligere, quantum satis est ut de iis omnibus populum sibi subditum instruere possint, & eos qui contradicunt arguere. Eademque ratio militat in Concionatoribus, & Confessariis, cùm etiam ipsis cura incumbat alios instruendi, esto Pastores non sint. Unde cùm res fidei sint valde obscuræ, & non possint rectè & sine errore intelligi, vel contra occurrentes difficultates defendi, nisi ope Theologiæ; ii sanè in periculo salutis versantur, qui sine sufficienti rerum Theologicarum cognitione, curam pastoralem suscipiunt, vel Concionatoris, aut Confessarii munus exercent. Quia ut habetur *Matth.* 15. Si cæcus cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt.

Quod

Quod attinet ad rudiores, omnes consentiunt tam exactam, & explicitam articulorum fidei cognitionem non esse ipsis necessariam, sed satis esse si credant, verbi causa, in Deo esse Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum, neque tamen esse tres Deos, sed unum dumtaxat; etsi distinctè non intelligant, in Deo esse unicam essentiam, & tres personas realiter distinctas. Item Christum esse verum Deum, verumque hominem, etsi non clarè intelligant, in eo esse duas naturas, & unam tantum personam; ista enim & similia nimis difficilia sunt, neque verisimile est, vulgarium hominum salutem à distincta, & explicita eorum fide pendere.

Respondeo 4. Sufficere ad salutem, quòd homo credat implicitè, quæcunque continentur in Scriptura sacra, Cujus ratio est, quia ut ait S. Doctor citato *art. 5.* Fidei objectum per se est id, per quod homo beatus efficitur, per accidens autem, vel secundariò se habent ad objectum fidei, quæcunque in Scriptura continentur. Quare licèt quantùm ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei; teneatur homo explicitè credere, quantùm tamen ad alia credibilia; satis est quòd implicitè credat, vel in præparatione animi, inquantum paratus est credere, quicquid scriptura continet, sed tunc solùm tenetur explicitè credere, quando ei constiterit id, in doctrina fidei contineri.

RESOLUTIO V. *Duplex est obligatio eliciendi actum fidei, quarum prior est directa & per se: posterior, vero indirecta & per accidens.*] PRIOR obligatio habet locum in infidelibus, quando articuli fidei sufficienter sunt ipsis propositi & explicati: tunc enim si fidem respuunt, censentur committere peccatum infidelitatis, adeoque agere contra præceptum, obligans ad assentiendum rebus propositis. Quia nulla ratio est, cur diutiùs assensum differre debeant, cùm sufficienter cognoscant, res propositas à Deo revelatas esse, Deumque non posse mentiri, ac proinde id

quod

quod ab ipso revelatum est, verissimum esse. Si ergo assentiri renuunt, id sine gravi primæ veritatis injuria fieri nequit.

Quod spectat ad infantes, qui per baptismum habitum fidei susceperunt, ii tenentur actum fidei elicere, quando primùm lumen rationis ipsis illuxit & de rebus fidei sufficienter sunt instructi. Cùm enim sint ordinati ad finem supernaturalem, æquum est ut per actum supernaturalem fidei, se suaque omnia in illum finem referant, cùm primum id fieri potest. Quare etsi infideles, qui in falsa religione fuerunt nutriti, non teneantur amplecti veram fidem ipsis propositam, donec variis rationibus & signis illius credibilitas evidenter demonstretur, quia aliqui temerè procederent, antiquam religionem deserendo. Fideles tamen tenentur per se loquendo, assentiri mysteriis fidei, statim atque à Pastore, vel alio viro pio & docto ipsis sunt proposita, tanquam fide credenda; cùm justa causa differendi assensum, quæ in infidelibus viget, in iis locum non habeat.

Dicunt etiam aliqui probabiliter, vigere directam obligationem exercendi actum fidei internæ, quando quis de fide graviter tentatur. Verùm quando ejusmodi tentationes oriuntur ex scrupulo, utilius est cogitationem alio divertere, quàm in eliciendis positivè actibus fidei immorari. Quod intelligo, ut patet, de tentationibus internis. Nam si Tyrannus aliquem sub pœna capitis, de fide abjicienda tentaret, deberet tunc ille fidem exterius constanti animo profiteri, & consequenter teneretur internum fidei actum elicere: quia sine illo professio externa fidei esset languida, & parum firma.

Posterior obligatio, quæ non ex fide ipsa, sed ex alio capite oritur, habet locum quando teneris orare, vel conteri, vel elicere actum spei, aut charitatis, vel accedere ad aliquod sacramentum, præsertim Eucharistiæ, in cujus sumptione Christus adorandus est. Ista enim non possunt rectè fieri, sine actu fidei. Qua-

re

re fides actualis est per accidens necessaria, in dictis casibus.

RESOLUTIO VI. *Externa confessio fidei interdum est necessaria ad salutem.*] PROBATUR à S. Doctore *2.2. quæst. 3. art. 2.* quia præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen ad semper, sed pro loco & tempore; at confessio fidei cadit sub præceptum affirmativum: quare hoc præceptum non obligat pro semper, & ubique ad fidem profitendam, sed tantum pro aliquo loco, & tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis, subtraheretur honor debitus Deo, & etiam utilitas proximis impendenda, puta si aliquis interrogatus de fide, taceret, & ex hoc alii averterentur à fide: in hoc enim casu, & similibus confessio fidei est de necessitate salutis. Verùm ad majorem horum intelligentiam

Nota 1. Duo hic præcepta distinguenda esse, quorum unum est negativum, & aliud positivum. Negativum est illud, quo tenetur homo exteriùs non negare fidem: positivum verò seu affirmativum, quo tenetur fidem confiteri, quando necessitas postulat.

Nota 2. Negare fidem, esse peccatum mortale, ut satis intelligitur ex verbis illis Christi *Matth. 10.* Qui negaverit me coram hominibus, negabo ego eum coram Patre meo. *Ratio* idem ostendit, quia negare fidem, perinde est ac affirmare, articulos nostræ fidei falsos esse, & consequenter Deum, qui eos revelavit, esse mendacem: sic autem clarum est, gravem injuriam inferri primæ veritati, quæ nec potest falli, nec fallere.

Nota 3. Præceptum negativum non negandi fidem, obligare pro semper, quia cùm intrinsecè malum sit fidem abnegare, illud nullo tempore potest licitum esse; adeoque tenetur quilibet fidelis potiùs mortem subire, quàm exteriùs fidem negare, etiamsi interiùs eam non abjiceret. Quod intellige, non modò de negatione directa, puta si quis expressè fidem

Catho-

Catholicam, vel quendam illius articulum neget; sed etiam de indirecta, ut si neges te esse Christianum, aut profiteri Religionem Romanam, vel è contra affirmes te esse Lutheranum, aut Calvinistam.

Nota 4. Hoc præceptum etiam obligare, ad non ita simulandam exteriùs negationem fidei, ut adstantes ex verbis, aut factis tuis judicent, te serio agere, & verè fidem abnegare. Quia à parte rei, hoc aliud nihil esset quàm, retenta interius fide, eam exteriùs & coram hominibus negare; quod per se malum est & illicitum. *Confirmatur,* nam alioqui potuissent Martyres, saltem sine peccato mortali, coram Tyranno fidem apparenter negare, ad vitanda gravissima tormenta, quæ in confessione fidei perseverantibus parata erant. Hoc autem planè repugnat sensui Ecclesiæ, quæ semper judicavit eos peccare mortaliter, qui sive mortis metu, sive alia occasione fingunt modo prædicto, se non esse Christianos. Dico modo prædicto, nam non est peccatum contra fidem, joco simulare negationem fidei, aut eam repræsentare, ut interdum fit in Theatris, tunc enim adstantes satis capiunt, ita negantem fidem, non agere seriò, sed omnino simulatè & apparenter dumtaxat.

Dices 1. Laudatur Jehu 4. *Reg.* 10. quòd simulaverit se velle sacrificium offerre Baal, ex intentione occidendi omnes illius cultores. *Respondet* S. Thomas 2.2. *quæst.* 3. *art.* 1. *ad* 2 his verbis, Simulationem vero Jehu non est necesse excusari à peccato, vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Ieroboam non recedens: commendatur tamen, & temporaliter remuneratur à Deo, non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

Dices 2. Interdum simulatio, ex communi sententia, licita est in aliis materiis, cur non & in materia Religionis? *Respondeo*, causam discriminis esse, quia quando dicis te non feciſſe aliquid cum restrictione men-

mentali, verum dicis; eo quòd verum est te id non fecisse juxtá tuam mentem, quicquid sit de mente audientis. At quando verbis, vel facto testaris te non esse Catholicum falsùm profiteris, cùm verè Catholicus sis, adeoque in hac simulatione posteriori reperitur malitia mendacii, non in priori.

Dices 3. Ad vitandam mortem, potes uti licitè vestibus infidelium, etsi alii inde sint judicaturi, te esse infidelem. Quidni ergo licitum erit nobis verbis, aut factis falsam fidem simulare? *Respondeo 1.* Antecedens valde ambiguum esse, nam etsi verum sit de vestibus quæ ob finem politicum, nationem distinguunt, dubitatur tamen non immeritò, an idem affirmari possit de vestibus, quæ sunt institutæ ad distinguendam vnam sectam ab alia, ob finem religionis. Aliqui negant licere, etiam ob periculum mortis, talibus vestibus uti: quia hoc est facto ipso profiteri sectam illam, ad quam specialiter significandam, & distinguendam, ejusmodi vestes sunt institutæ: quòd non minùs illicitum videtur, quam verbis eandem sectam simulatoriè profiteri. Eo vel maximè quia illicitum est assumere eas vestes, quæ specialiter ab aliqua falsa secta institutæ sunt, ad cultum falsæ religionis; ut omnes communissimè fatentur: at vestes quæ distinguunt vnam sectam ab alia, cum deputatæ sint ad professionem talis sectæ, non possunt non ordinari ad cultum falsæ religionis, cùm non nisi in gratiam illius, discretio illa vestium facta sit. Quomodo ergo non est illicitum, vestes illas assumere?

Respondeo 2. Esse discrimen inter vestes, & verba, nam qui aliàs norunt te Christianum, judicant te saltem metu mortis, fidem abnegare, si id verbis affirmes, Licèt autem videant te, inter infideles versantem, infidelium veste indutum procedere, non propterea determinatè judicant te fidem abnegasse, sed ea veste uti ad fidem occultandam: at quamvis

nunquam liceat fidem negare, non tamen eam occultare semper est illicitum, sed tunc solum, quando quis ex præcepto tenetur fidem exterius profiteri, quod præceptum non viget, ut supponitur, in casu de quo agimus.

Dices 4. Interdum licet, ex gravi causa, vomedere carnes vetitas, cum infidelibus adire eorum templa, eorumque concionibus & precibus intereſſe. Hoc autem quid aliud eſt, quàm factis falſam fidem ſimulare? *Reſpondeo*, quando diximus ſuprà non licere verbis, aut factis ſimulare falſam fidem, id debere intelligi de factis, quæ, ſpectatis circunſtantiis, non habent alium uſum quàm proteſtationem falſæ fidei; qualia ſunt genuflectere coram idolo, vel ei incenſum offerre, &c. at verò actiones in objectione memoratæ, alium uſum habere poſſunt, neque ſpectatis circunſtantiis ſunt determinatæ, ut ſignificent profeſſionem falſæ fidei, aut negationem veræ. Quare ad vitandam mortem, aut grave aliquod damnum, poſſunt per ſe loquendo uſurpari. Dico per ſe loquendo, nam ſi magnum inde oriretur puſillorum ſcandalum, vel ſi quis in contemptum fidei, vel Eccleſiæ ad eas actiones adigeretur, tunc ſub peccato mortali, ab iis omnino abſtinendum eſſet.

CAPUT VI.

De variis infidelitatis ſpeciebus.

RESOLUTIO I. *Infidelitas poſitivè accepta, ut repugnat fidei, eſt peccatum.*] ITA S. Thomas 2.2. *quæſt. 10. art. 1.* ubi ponit duplicem infidelitatem, aliam negativam, qua quis dicitur infidelis, quia non habet fidem, aliam poſitivam, ſecundum contrarietatem ad fidem, qua ſcilicet quis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipſam. Docet autem poſteriorem infidelitatem eſſe peccatum, quod ut clarum ſupponit, ex antedictis de neceſſitate fidei; priorem verò non eſſe peccatum, ſed magis pœnam, eo quòd talis ignorantia divinorum ex peccato Adæ con-

consecuta est. Unde addit, eos qui sic sunt infideles, non damnari propter peccatum infidelitatis, sed propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt.

Verùm circa hanc divisionem infidelitatis, *Nota, 1.* Infidelitatem illam, quam S. Doctor vocat negativam, quatenus dicit meram carentiam fidei, posse vocari privativam, si attendamus ad necessitatem fidei; sic enim est privatio formæ debitæ in esse, quia cum fides sit medium ad salutem necessarium, tenentur omnes sub gravi peccato, eam habere, quamvis ab hoc peccato excusentur, qui de ea nihil audierunt. Quod tamen incurrunt ii, qui rebus fidei sufficienter propositis, & declaratis, merè negativè se habent circa illas, suspendendo omnem assensum. Quare dicuntur infideles privativè, & culpabiliter, cum priores habeant infidelitatem privativam, inculpabilem. Quòd si quis rebus fidei propositis, ita se habeat, ut positive credat eas non esse veras, aut de earum veritate dubitet, aut etiam positivè nolit dare assensum, etsi positivè nec dissentiat, nec dubitet, ille iis omnibus modis dicetur infidelis positivè.

Nota 2. Non repugnare quin detur aliqua ignorantia invincibilis, seu inculpabilis quorundam objectorum supernaturalium fidei, non modo in infidelibus, sed etiam in fidelibus. *Et ratio est*, quia nullum est peccatum, quod non sit voluntarium: at ignorantia rerum fidei in pene innumeris infidelibus non est voluntaria, cùm de iis rebus nihil unquam audierint. Inter fideles etiam reperiuntur quamplurimi rustici, qui de quibusdam fidei articulis numquam fuerunt instructi: ergo in iis omnibus ignorantia rerum fidei peccato caret.

Dices, ille peccat ignorando res fidei, per quem stat, ne earum cognitionem assequatur: at per infideles stat, quin ad cognitionem rerum fidei perveniant: quia si facerent quod in se est, ad veritatem inquiren-

quirendam, Deus aliqua via eam ipsis aperiret. Fideles verò magis culpandi sunt, cum Pastores habeant, à quibus instrui possunt. *Respondeo*, non propriè stare per infideles, quin fidem assequantur, quia etsi ad eam perventuri essent, si facerent quod in se est: prorsus tamen ignorant, facere quod in se est, seu servare præcepta naturalia esse medium necessarium ad fidem assequendam: quare etsi culpandi sint, quatenus peccant contra legem naturæ, non tamen quatenus ad veram fidem non perveniunt. Et idem de rusticis fidelibus dicendum est, quia cum non cogitent, se fortè ignorare rem aliquam, cujus cognitio sit ipsis ad salutem necessaria, non peccant quamvis non dent operam, ut de ejusmodi rebus instruantur.

Nota 3. Non videri improbabilem eorum sententiam qui dicunt, dari etiam posse interdum invincibilem ignorantiam earum rerum fidei, quarum cognitio per lumen naturale haberi potest, verbi causa, quòd sit aliquis Deus, habens curam rerum humanarum, quique peccatis nostris offendatur: siquidem existentia Dei naturaliter deprehendi non potest, nisi per creaturas, ascendendo ad illius cognitionem: sunt autem innumeri, qui talis discursus ex se, & sine prævia instructione capaces non sunt; præsertim in tenera ætate, quando ratio adhuc debilior est, & ad cogitationes serias parum apta. Quare Deus potest aliquo tempore invincibiliter, & sine culpa ignorari. Dico aliquo tempore, quia cum experientia constet, aliquam saltem imperfectam Dei cognitionem aut suspicionem, ipsis barbaris inditam esse naturaliter: hinc sequitur, neminem posse longo tempore, invincibili Dei ignorantia laborare: quia si quis prædicto instinctu bene utatur, ita ut diligenter inquirat, num Deus quem esse suspicatur, verè existat, ille paulatim illuminabitur, & veri Dei notitiam consequetur: sin minùs, ignorantia Dei ad culpam ei imputabitur.

RE-

RESOLUTIO II. *Infidelitas est in intellectu, sicut in subjecto.*] HOC ita explicat S. Thomas *art. 2.* Peccatum dicitur esse in illa potentia, quæ est principium actus peccati: actus autem peccati potest habere duplex principium, unum quidem primum & universale, quod omnes actus peccatorum imperat: & hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium & proximum, quod elicit actum peccati. Porro dissentire, sicut & assentire est actus intellectus, ut moti à voluntate. Quare infidelitas, & fides sunt in intellectu, ut in proximo subjecto, in voluntate verò, sicut in proximo motivo.

Nota 1. In peccato infidelitatis duo spectari posse, 1. Falsitatem seu errorem, ac quandam mentis cæcitatem. 2. Ipsam rationem malitiæ seu peccati, quæ duplex est alia objectiva, alia formalis. Itaque infidelitas spectata sub ratione falsitatis, est subjectivè in intellectu, sicut in eo est ipsa fides, opposita enim versantur circa idem subjectum. Quod si in infidelitate spectetur ratio malitiæ, distinguendum est, nam infidelitas secundum malitiam objectivam est in intellectu, quatenus dissentire veritatibus fidei sufficienter propositis, per se malum est, & rectæ rationi repugnans, talis autem dissensus est subjectivè in intellectu. Infidelitas verò secundum formalem malitiam, qua constituitur in ratione peccati, est subjectivè & intrinsecè in voluntate, quia nihil est peccatum, nisi sit formaliter voluntarium, quod non habet nisi à voluntate. Est autem sub eo respectu in intellectu, secundum denominationem tantum extrinsecam ab actu voluntatis: quia cum actus intellectus non sit liber nisi extrinsecè, seu per denominationem ab actu libero voluntatis, à quo imperatur: non potest idem esse malus formaliter, nisi extrinsecè, & per ordinem ad eundem actum voluntatis, ut clarius intelligi potest ex dictis *lib. 2. cap. 5.*

Nota 2.

Nota 2. Prædicta ita generatim intelligi, ut nunquam contingat, infidelitatem sola voluntate committi, sed necessario tale peccatum in intellectu consummetur. Et ratio est, quia cum intellectus voluntati obediat ad nutum, non potest quis habere voluntatem efficacem dissentiendi veritatibus fidei, quin statim sequatur in intellectu actus dissensus, adeoque actualis infidelitas. *Confirmatur*, nam per voluntatem illam culpabilem expellitur fides ab intellectu, in quo proinde opposita infidelitas, reperiri debet.

Dices 1. Qui per demonstrationem sibi persuadet, Deum esse, sic ut nisi demonstrationem haberet, vellet id negare, infidelis est. Et tamen illius infidelitas non est in intellectu, cùm de facto credat Deum esse. *Respondeo*, etsi ille credat Deum esse, quia tamen judicat, id non esse credendum, nisi vi demonstrationis, taleque judicium repugnat fidei, hinc fit ut illius infidelitas sit etiam in intellectu.

Dices 2. Intemperantia est in appetitu, tanquam in subjecto, quod tamen peccatum sola voluntate committi potest: ut si quis velit concupiscere, & nondum concupiscat. Ergo similiter etsi infidelitas sit in intellectu, ut in subjecto poterit sola voluntas infidelitatem committere. *Respondeo* non sequi, & ratio discriminis est, quia appetitus sensitivus, & membra corporis non ita dependent ab imperio voluntatis, sicut ipse intellectus.

RESOLUTIO III. *Infidelitas aliquo sensu est maximum peccatum, alio minimè.*] HOC explicat S. Thomas *art. 3.* ubi docet 1. Infidelitatem esse majus peccatum iis omnibus, quæ contingunt in perversitate morum, id est, quæ repugnant virtutibus moralibus, quia cùm peccatum sit aversio à Deo, eò gravius est peccatum, quò magis per illud homo à Deo separatur. Per infidelitatem autem homo à Deo maximè elongatur, quia veram illius cognitionem nō habet.

Doces

Docet 2. Secùs dicendum esse de peccatis, quæ opponuntur virtutibus Theologicis, quod agit se inferius probaturum.

Et quidem quòd odium Dei sit maximum peccatum, & etiam peccatorum gravissimum, ostendit *quæst. 34. art. 2.* hac ratione, quia voluntaria aversio à Deo per se importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participativè, & secundum aliud; quatenus voluntas vult aliquid, quod habet annexam inordinationem à Deo. Cùm verò *objicitur in 2.* Argumento, infidelem cùm Deum non cognoscat, magis videri aversum à Deo, quàm fidelem, qui Deum quem cognoscit, odio habet. *Respondet* infidelitatem ex hoc esse peccatum, quod est voluntaria; quòd autem sit voluntaria, provenire ex eo quòd aliquis odio habet veritatem, quæ proponitur. Unde patet, rationem peccati in infidelitate esse ex odio Dei, circa cujus veritatem est fides; & consequenter sicut causa est potior effectu, ita odium Dei esse peccatum majus infidelitate.

Deinde quæst. 20. art. 3. Agens de desperatione, docet 1. Eam quidem secundum se, seu secundum rationem propriæ speciei, esse peccatum minùs grave odio Dei, & infidelitate, quod probat, quia infidelitas provenit ex hoc, quòd homo ipsam Dei veritatem non credit; odium verò Dei provenit ex hoc, quòd voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur; desperatio autem ex hoc, quòd homo non sperat se bonitatem Dei participaturum: unde infidelitas, & odium Dei sunt contra Deum ut in se est; desperatio verò, secundum quod ejus bonum participatur à nobis, adeoque majus peccatum est per se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odisse Deum, quàm non sperare consequi gloriam ab ipso. Docet 2. Quoad nos desperationem esse periculosiorem, quia per spem revocamur à malis, & inducimur ad bona prosequenda. Et ideò sublata spe irre-

frænatè homines labuntur in vitia, & à bonis operibus retrahuntur.

Nota 1. Doctrinam illam posse illustrari *ex l. 2. cap. 4.* ubi diximus gravitatem peccatorum sumi præsertim ex gravitate objecti, & consequenter ex præstantia virtutis oppositæ: hinc enim sequitur, infidelitatem, cùm repugnet fidei, quæ est virtus minùs perfecta quàm amor Dei, & perfectior virtutibus moralibus, esse ex genere suo peccatum minùs grave odio Dei & gravius peccatis quæ opponuntur virtutibus moralibus.

Nota 2. Jam dicta intelligenda esse de infidelitate ex genere suo, ita scilicet ut sit aliqua infidelitas gravior quocunque peccato, virtutibus moralibus repugnante. Quod non impedit, quin possit reperiri aliquod peccatum contra virtutes morales, gravius aliquo peccato contra fidem: sic enim omnium consensu homicidium est gravius peccatum, culpabili ignorantia fidei, qua aliquis scire negligit, quæ ex præcepto fidei scire debet. Et idem dicendum videtur, de omissione actus fidei, quem quis exercere tenetur. Et hoc etiam potest confirmari ex dictis loco citato.

RESOLUTIO IV. *Tres sunt infidelitatis species, nempe Paganismus, Judaismus, & Hæresis.*] PROBATUR, *ex art. 5.* nam si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversæ sunt infidelitatis species, & numero determinatæ. Cùm enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter, quia aut renititur fidei nondum susceptæ, & talis infidelitas est Paganorum seu Gentilium; aut renititur fidei Christianæ susceptæ, vel in figura, & sic est infidelitas Judæorum, vel in ipsa manifestatione veritatis, & sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis. Si verò distinguantur infidelitatis species secundum errorem, in diversis quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt deter-

determinatæ infidelitatis ſpecies, cùm errores poſſint in infinitum multiplicari.

Nota 1. Ut quis dicatur hæreticus, non opus eſſe ut aliquando veram fidem habuerit, eamque abjecerit: ſiquidem ii qui ab infantia in hæreſi fuerunt educati, verè ſunt hæretici, & nunquam baptizati ſint, aut baptiſmus ipſis cùm errore ſubſtantiali collatus fuerit, adeoque fidem infuſam non acceperint. Sufficit ergo quòd fidem Chriſtianam exteriùs profiteatur, & quoſdam illius articulos neget. 2. Eum omnem qui fidem abjicit, non eſſe hæreticum: nam ſi quis Turciſmum aut Judaïſmum profiteatur, dicetur Turca, vel Judæus. *Nec refert* quòd Eccleſia poſſit eum punire, nam eo ipſo quòd à fide receſſerit, puniri poteſt. 3. Prædictam diviſionem infidelitatis eſſe ſufficientem, quia omnis infidelis vel credit in Chriſtum, vel non, ſi credit in Chriſtum, eſt hæreticus; ſi verò non credit in Chriſtum, vel admittit figuras, prophetias, & promiſſiones de ipſo, vel non; ſi admittit, eſt Judæus, ſi non admittit, eſt Paganus 4. tres illas infidelitates non diſtingui ſpecie propriè loquendo, ſed tantum accidentariò, quatenus repugnant fidei, ſecundum magis aut minùs.

Quæri hic poteſt 1. Quænam ex dictis infidelitatibus ſit gravius peccatum. *Reſpondet* S. Doctor *art. 6.* per diſtinctionem. Nam ſi infidelitas conſideretur, per reſpectum ad fidem, ſic graviùs peccat qui renititur fidei ſuſceptæ, quàm qui renititur nondum ſuſceptæ. Et ſic graviùs peccant hæretici, qui profitentur fidem Evangelii, eique renituntur, quàm Judæi, qui fidem Evangelii nunquam ſuſceperunt. Et Judæi; quia ſuſceperunt figuram Evangelii in veteri lege, quàm Gentiles, qui nullo modo fidem Evangelii ſuſceperunt. Si verò attendatur corruptio eorum, quæ ad fidem ſpectant, ſic cùm in pluribus errent Gentiles, quàm Judæi, & hi quàm hæretici, gravior eſt infidelitas Gentilium, quam Judæorum, & Judæorum, quàm Hæreticorum.

Quæri potest 2. Quid sentiendum sit de Apostasia à fide. *Respondeo 1.* Non esse quartam speciem infidelitatis à præcedentibus distinctam, sed cum aliqua earum coincidere, quatenus nemo fidem Catholicam deserit, nisi ut transeat vel ad Hæreticos, vel ad Judæos, vel ad Paganos, ut ex antedictis perspicuum est, & aliunde Paganus, aut Judæus Apostata non alios fidei articulos negat, quàm Paganus, aut Judæus non Apostata.

Respondeo 2. Apostasiam esse circumstantiam quæ ex se, cum qualibet ex dictis infidelitatibus conjungi potest, imò quæ nunquam existit, nisi cum aliqua earum conjuncta sit. Et utramque hic responsionem approbat S. Doctor 2.2. *quæst. 12. art. 1. ad 3.* cùm ait, Apostasiam non importare determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circunstantiam aggravantem, secundum illud 2. Petri 2. Melius erat eis, veritatem non cognoscere, quàm post cognitam retrò ire. Unde collige, Apostasiam esse circunstantiam aggravantem, adeoque in confessione declarandam, ut patet ex dictis ubi de confessione.

Verùm hic tria breviter *observanda sunt 1.* Nos hic agere de Apostasia simpliciter dicta, quæ est Apostasia à fide, non autem de Apostasia à Religione, vel Ordine. 2. Malitiam essentialem dictæ Apostasiæ non minùs reperiri in eo, qui post baptismum fit Hæreticus, quàm in eo qui fit Paganus, vel Judæus, cùm ille, sicut & iste fidem Christi abjiciat, Christumque ipsum contemnat 3. Eos tamen communiter dici Apostatas, qui professionem fidei Catholicæ abjiciant, ut Paganismum, vel Judaismum sectentur, eo quòd gravius peccatum est, fidem Christi omninò abjicere, quàm ex parte.

RESOLUTIO V. *Ad hæresim non sufficit error positivus contra doctrinam fidei, sed præterea requiritur pertinacia.*] ITA omnes communiter post S. Thomam 2. 2. *quæst. 11. art. 2. ad 3.* & Augustinum ab eo ibidem relatum. Idem sumitur ex Clementina unica

de Summa Trinitate, ubi ille dicitur hæreticus, qui pertinaciter præsumpserit tenere, animam rationalem non esse formam corporis. Habet autem locum hæc pertinacia in eo, qui non vult dimoveri à sua sententia: etsi sciat oppositam doceri ab Ecclesia Catholica. *Sed dubitatur* jam, an ille censeatur hæreticus; qui defendit suum errorem, ignorans vincibiliter, & culpabiliter eum repugnare fidei Catholicæ. Dico vincibiliter, nam si ignorantia sit invincibilis, omnes concedunt eum non esse formaliter hæreticum; quia sicut fides, ita & hæresis ex parte in voluntate existit.

Respondeo igitur negativè, *tum* quia Augustinus *lib. 4.* de baptismo contra Donatistas *cap. 16.* ait, se non dicere hæreticum, nisi qui manifestata sibi doctrina fidei Catholicæ resistere maluerit, & illud quod tenebat eligere. Tum quia ille non censetur hæreticus, qui non est pertinax; at qui nescit errorem suum repugnare fidei Catholicæ, non est pertinax; cùm non obstante ignorantia illa etiam culpabili, possit ita esse affectus, ut errorem deponeret, si sciret eum non probari ab Ecclesia: quod contingit quando ignorantia est verè antecedens, seu causa erroris. Tum quia ille non est hæreticus, qui habet fidem; at qui errat modo prædicto, habet fidem: quia etsi ex errore putet, aliquem articulum esse falsum, tamen cùm aliunde credat generatim, quicquid ab Ecclesia tanquam de fide credendum proponitur, implicè credit etiam articulum illum, circa quem errat, adeoque etsi ignorantia eum non excusat à peccato, impedit tamen ne sit hæreticus.

Dices 1. Ille est adulter, qui ex ignorantia vincibili committit adulterium: ergo etiam ille est hæreticus, qui ex simili ignorantia incidit in hæresim. *Respondeo*, non sequi, quia ad adulterium non requiritur pertinacia, sicut ad hæresim: at pertinacia tollitur

per ignorantiam antecedentem sive vincibilem, sive invincibilem.

Dices 2. Qui inter parentes hæreticos fuerunt educati censentur hæretici; & tamen non errant, nisi ex dicta ignorantia. *Respondeo*, eos qui tali ignorantia laborant, non esse hæreticos, pauci tamen sunt in adulta ætate, qui ignorent se habere fidem ab Ecclesia Catholica alienam.

Instabis, non putant illi se esse extra veram Ecclesiam. *Verùm* non propterea excusantur, quia satis est quòd repugnent veritatibus fidei, traditis in ea Ecclesia, quàm tenentur scire esse veram Ecclesiam. Aliàs vix ullus unquam esset hæreticus, cum nemo adeò desipiat, ut directè & expressè judicet, illud falsum esse, quod à vera Ecclesia, ut credendum proponitur, tanquam à Deo revelatum: hoc enim aliud nihil esset, quàm authoritatem Dei contemnere, eumque mendacem facere.

Quæri potest, an cùm ad hæresim requiratur judicium aliquod intellectus erroneum, necesse sit hoc judicium esse assensum, aut dissensum positivum quo quis judicet falsum esse, quod Ecclesia Catholica credit ut verum, & à Deo, revelatum: an verò sufficiat actuale dubium, de veritate rei revelatæ, seu judicium quo quis veluti pendulus manens inter assensum, & dissensum, judicet rem de qua agitur, esse dubiam & incertam.

Respondeo, ejusmodi dubium, si sit volūtarium, sufficere ad hæresim, ut probari solet, tum ex illo vulgari sumpto *ex cap. 1.* de hæreticis, Dubius in fide, infidelis est; tum ex Concilio Viennensi relato in Clementina, de Summa Trinitate, ubi statuitur, doctrinam quæ in dubium vertit, utrum anima rationalis sit forma humani corporis, esse inimicam Catholicæ fidei: tum quia fides Catholica docet, articulos ad credendum propositos non modo esse veros, sed etiam certos, quare fidei repugnat, adeoque est hæreticus, non tantum qui credit eos esse falsos, sed etiam qui

qui de eorum veritate dubitat. *Confirmatur*, nam non solum facit injuriam primæ veritati, qui credit falsum esse, quod ab ea ut verum proponitur, sed etiam qui de illius rei veritate dubitat. Perinde enim id est, ac si quis dubitaret, num Deus possit mentiri: necne.

RESOLUTIO VI. *Licet interdum cum hæreticis disputare, alias non.*] HANC tradit & explicat S. Doctor 2.2. *quæst.* 10. *art.* 7. ubi ait, in disputatione fidei duo esse consideranda, unum ex parte disputantis, aliud ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis considerandam esse illius intentionem; quia si disputat tanquam de fide dubitans, & veritatem argumentis experiri intendens, peccat tanquam dubius in fide, & infidelis: si autem disputat quis ad confutandos errores, vel ad exercitium, id laudabile est. Ex parte verò audientium monet considerandum esse, an illi sint instructi & firmi in fide, aut simplices & in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis ait, non esse periculum disputare de fide; sed circa simplices ita distinguit, quia vel ab hæreticis sollicitantur ad defectionem, vel non, si primum, necessarium est publicè disputare de fide, ut simplices confirmentur. Si secundum, talis disputatio est periculosa, quia simpliciorum fides ex hoc est firmior, quòd nihil audierunt diversum ab eo quod credunt.

Nota 1. Quod ait S. Thomas, eum qui disputat tanquam de fide dubitans, peccare, & infidelem esse, non debere intelligi de eo, cui veritas sufficienter nondum fuit proposita: quia cum ille nondum teneatur credere, non peccat, si veritatis indagandæ gratia quæstionem aliquam moveat. Loquitur ergo de illo, cui fides Catholica ita explicata est, ut ex præcepto divino jam teneatur credere.

Nota 2. Eum qui disputationem publicam suscipit cum hæreticis, debere esse tali scientia & arte præditum, ut possit veritatem solidè & satis apertè,

etiam simplicioribus qui adsunt, declarare, & argumenta contraria solvere. Quia alias talis disputatio cederet in contemptum fidei, & indocti occasionem inde sumerent, dubitandi de vera fide.

Nota 3. Prohibitum esse omnibus laicis, sub pœna excommunicationis ferendæ, ne cum hæreticis disputationem instituant, ex cap. Quicunque, de hæreticis in 6. Verum si interdum necessitas, aut magna utilitas exigat, poterit laicus talem disputationem suscipere, modo ad eam sit idoneus: quia præceptum naturale, quo quis tenetur honorem Dei defendere, magis obligat, quàm dicta prohibitio, quæ humana est.

Quæret aliquis, an liceat hæreticorum libros legere. *Respondeo negativè*, ut vel ex eo patet, quia periculum est ne fideles, ex lectione talium librorum, subvertantur: quare ex ipso jure naturali & divino tenentur ab ea abstinere, saltem quando tale periculum imminet.

Quòd si ulterius inquiras, an etiam extra tale periculum, lectio ejusmodi librorum sit prohibita, *Respondeo* ex jure Ecclesiastico esse prohibitam, ut constat ex Bullâ Cœnæ, quia sub pœnâ excommunicationis, Summo Pontifici reservatæ prohibitum est omnibus Christi fidelibus, ne hæreticorum libros hæresim continentes, vel de Religione tractantes, sine authoritate Sedis Apostolicæ scienter legant, aut retineant, imprimant, seu quomodolibet defendant, ex quavis causa publicè, vel occultè, quovis ingenio, vel colore. Uerum prædicta excommunicatio non incurritur in iis locis, ubi Bulla Cœnæ publicata, vel usu recepta non est. Undè possunt ibidem Episcopi concedere facultatem suis subditis, modo sint docti & timorati, legendi libros hæreticorum; sicut etiam ibidem ad eos spectat, hæreticos ad Ecclesiam revertentes, in utroque foro ab hæresi absolvere. Quia sepositâ obligatione, quæ ex Bullâ prædicta oriri potest, nulla est ratio, cur Episcopis ejusmodi

modi potestatem, quæ aliàs ex jure communi illis competit, denegemus. Alia quædam hic inquiri solent circa hæreticos, sed quia parum ad nos spectant, ea prætermittimus.

CAPUT VII.

De virtute Spei, & vitiis oppositis.

RESOLUTIO I. *Spes est virtus, eaque Theologica, & ab aliis virtutibus Theologicis distincta.*] Quod sit virtus *probatur* à S. Thoma 2.2. *quæst. 17. art. 1.* quia virtus uniuscujusque rei est, quæ bonum facit habentem; & opus ejus bonum reddit; sed spes facit opus hominis bonum, si quidem in omnibus regulatis & mensuratis bonum consideratur per hoc; quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus vestem esse bonam, quæ nec excedit propriam mensuram, nec ab ea deficit: humanorum autem actuum duplex est mensura una quidem proxima & homogenea, nempe ratio; alia autem suprema & excedens, scilicet Deus: unde omnis actus humanus attingens ad rationem, vel ad ipsum Deum, est bonus: Atqui actus spei attingit ad Deum, cujus auxilio innititur, quatenus speramus aliquid possibile nobis per divinum auxilium, ergo, &c.

Quòd verò spes sit virtus Theologica *probatur ex art. 5.* quia cùm differentiæ specificæ, per se dividant genus, oportet attendere vnde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus, sub qua differentia virtutis collocetur: spes autem habet rationem virtutis ex hoc, quòd attingit supremam regulam humanorum actuum, nempe Deum, cujus auxilio innititur, ad consequendum bonum speratum, quod est beatitudo æterna, in fruitione ipsius Dei consistens. Unde patet, quod spei, ut virtus est, principale objectū est Deus. Cùm ergo in eo consistat ratio virtutis Theologicæ, quòd Deum habeat pro objecto, manifestum est spem esse virtutem Theologicam.

Tandem, quòd distinguatur ab aliis virtutibus Theologicis, patet *ex art.6.* quia virtus aliqua dicitur Theologica ex hoc quòd habet Deum pro objecto, cui inhæret: charitas facit autem hominem Deo inhærere, propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris: spes verò & fides faciunt hominem inhærere Deo, sicut quidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt: fides quidem prout Deus in nobis est principium cognoscendi veritatem, quia per eam credimus vera esse quæ nobis à Deo dicuntur: at spes facit Deo adhærere, prout est in nobis principium perfectæ bonitatis; in quantum scilicet per spem divino auxilio innitimur, ad beatitudinem obtinendam.

Nota 1. ex art.7. Fidem esse priorem, quia ut aliquis speret, debet objectum spei proponi alii ut possibile, hoc autem fit per fidem: quia per illam cognoscimus nos ad beatitudinem æternam posse pervenire, & ad hoc paratum nobis esse divinum auxilium.

Nota 2. ex art.8. Secundum viam generationis, spem esse priorem charitate, quia sic imperfectum est prius perfecto; at spes dicit amorem quendam imperfectum, quatenus ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit; charitas verò amorem perfectum, quia adhæret Deo secundum se. Secundum autem ordinem perfectionis & formæ, charitatem esse naturaliter priorem spe, eo quòd charitas est forma aliarum virtutum: unde adveniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maximè speramus. Verùm ut hæc omnia clariora evadant, sit

RESOLUTIO II. *Proprium & principale objectum spei Theologicæ, est ipsa beatitudo æterna.*] ITA S. Doctor *art. 2.* quod *probat*, quia hæc spes attingit Deum, innitens eius auxilio, ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum, & ideò bonum quod propriè & principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adju-

adjuvantis: nam infinitæ virtutis proprium est, ad bonum infinitum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, consistens in fruitione Dei, non enim minus aliquid ab eo sperandum est, quàm sit ipse, cùm non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat; quàm ejus essentia; & ideò proprium & principale objectum spei est beatitudo æterna.

Nota S. Doctorem hic agere de principali objecto spei, nam secundaria spei objecta sunt auxilia gratiæ, aliaque media conducentia ad vitam æternam.

Circa hoc autem *dubitatur 1.* An beatitudo objectiva, seu Deus ipse sit materiale objectum spei. *Respondeo affirmative* ex communi sententia, contra Durandum, *tum* quia ita clarè docet S. Thomas in verbis jam ex eo relatis, cùm ait, non minus aliquid à Deo sperandum esse, quàm sit ipse. *Tum* quia ratio quam insinuat, idem ostendit: debet enim esse proportio inter causam, & effectum, seu inter principium, & finem: quare sicut Deus est is, in quem primariò speramus, ita & ipsemet Deus est id, quod maximè sperare debemus. *Tum* quia negari non potest, quin Deus ipse ratione suæ bonitatis infinitæ, sit summum bonum nostrum, & consequenter quin sit à nobis summè amabilis, amore concupiscentiæ; aliàs dicendum esset, per visionem beatificam, aliaque dona creata Deum habere, quod sit nobis summum bonum, quod planè absurdum est; cùm potiùs illa nobis sint bona, quia nos Deo summè bono conjungunt. *Confirmatur*, nam illud idem objectum speramus, quod nobis tribuetur in præmium: Atqui ut ait Augustinus 22. de Civit. cap ultimo, præmium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.

Dices 1. Spes includit amorem concupiscentiæ, quare si Deum ipsum speramus, sequitur Deum à nobis non amari propter se, sed propter nos, quod

est inordinatum; cum Deus sit finis ad quem omnia referri debent. *Respondeo*, inordinatum esse amare Deum propter se, tanquam propter finem cujus gratia, non tamen esse inordinatum. Deum amare propter se, tanquam propter finem cui: quia hoc aliud nihil est quàm Deum amare, quia est summum bonum, & finis ipsius amantis: quod tanquam malum damnari non potest, nisi ab eo qui negat, Deum esse summum bonum hominis.

Dices 2. Cùm Deus à nobis distinguatur suppositò, non potest esse bonum nostrũ, saltem immediatum. R. inde tantum colligi, Deum non esse nobis bonum secundum se, nisi per aliquid creatum nobis uniatur; non tamen inde sequi, suppositâ tali unione, Deum nõ esse secundum se nobis bonum. Quemadmodum etsi calor non sit bonus frigenti, nisi ei inhæreat, non sequitur quòd, positâ tali inhærentia, non sit ei bonus secundum se.

Jam ex his *dubitatur* 2. An etiam beatitudo ipsa formalis sit objectum materiale spei. *Respondeo affirmativè.* Non enim speramus Deum secundum se, ut à nobis separatum, sed ut bonum nostrum à nobis possessum per visionem beatificam; adeoque ipsam Dei visionem speramus. Quemadmodum non appetimus calorem secundum se, ut extra nos existentem, sed ut nobis conjunctum per inhærentiam; ita ut hanc etiam ejus nobiscum conjunctionem appetamus.

Dices, si spes respicit tanquam objectum, ipsam visionem Dei, sequitur eam ut sic, non esse virtutem Theologicam; quia proprium objectum virtutis Theologicæ est. Deus ipse. *Respondeo* negando id sequi, siquidem possessio rei non constituit objectum distinctum à re possessa; Unde sperare visionem Dei, id aliud nihil est, quàm sperare Deum visum. *Nec refert* quòd res possessa dicatur finis qui, & possessio finis quo: nam hoc posterius non dicitur, quasi verò ipsa possessio non appetatur

tur ut quod, sed quia est id quo res sperata à nobis possidetur.

RESOLUTIO III. *Objectum formale Spei Theologica, est bonitas ipsius objecti materialis, seu Dei clarè visi, non in se spectata, sed ut est nobis conveniens.*] PROBATUR, quia negari non potest, quin Deus eo modo spectatus sit appetibilis, quidni ergo sub eo respectu erit sperabilis, ut ita loquar, cùm spes intrinsecè sit quædam appetitio? Porro illud est objectum formale appetitionis, vel spei, quo quis movetur ad appetendum, vel sperandum aliquid. *Confirmatur*, nam spes est quoddam desiderium, & amor concupiscentiæ boni absentis: quare fertur in illud, ut est bonum speranti.

Dices 1. Quando quæritur à nobis, quid nos moveat ad sperandam beatitudinem, non respondemus, nos ad id moveri, quia beatitudo est nobis bona, sed quia per auxilium gratiæ à Deo paratum, est nobis possibilis: quare non objecti sperati bonitas, sed potiùs illius possibilitas est formale objectum spei nostræ. *Respondeo*, cùm bonum per se sit appetibile, non esse absurdum dicere, nos sperare beatitudinem, quia est nobis bona; imò absurdum est dicere, eam nos sperare, quia est nobis possibilis per gratiam, si velimus iis verbis indicare motivum formale talis spei: licèt enim beatitudinis possibilitas sit conditio sine qua, eam efficaciter sperare non possumus, non tamen propriè loquendo hinc sumitur formale motivum sperandi, eo quod beatitudo est finis, gratia verò est medium per quod obtineri potest: ad tantum abest ut appetatur finis propter media, quin potiùs eliguntur media propter finem, & ex intentione illius.

Dices 2. Est una virtus Theologica, nempe fides, quæ innititur Deo ut principio, ex quo provenit in nos cognitio veritatis: Ergo similiter alia virtus Theologica poterit inniti Deo tanquam principio, ex quo derivatur in nos adeptio perfectæ bonitatis,

seu summi boni. Hæc autem non alia est quam spes. *Respondeo* non sequi, & ratio discriminis est, quia si quæras quid formaliter me moveat, ad credenda mysteria fidei, rectè respondeo, quia Deus, qui mentiri non potest, ea revelavit: hoc enim est sufficiens & verum motivum credendi: at quòd Deus sit omnipotens, possitque mihi dare auxilia, ad comparandam beatitudinem necessaria, id propriè non est motivum sperandi beatitudinem, ut ostensum est, sed potiùs conditio sine qua non possem ferri in tale objectum, saltem actu efficaci: quatenus efficaciter nequeo intendere finem, nisi cognoscam media ad illum obtinendum mihi esse possibilia.

Ex his colligi potest *resolutio illius difficultatis*, An possimus vera spe Theologica alteri sperare beatitudinem. *Respondendum* enim est cum distinctione: nã cùm objectum spei nostræ sit beatitudo, ut est nobis bona, ut alicui speremus beatitudinem, oportet nos ita ei conjungi per amorem, ut bonum illius apprehendamus tanquam nostrum; quia sic saltem implicitè speramus illius beatitudinem, ut nobis bonam. Extra hunc casum, non possumus alteri sperare beatitudinem, quia deberemus eam sperare præcisè ut est illi bona, non autem ut est bona nobis; talis actus non procedit à spe Theologica, eo quòd hæc includit amorem concupiscentiæ, qui fertur in bonum sperantis, ut est ipsius sperantis. Atque hæc sententia perspicuè sumitur ex S. Doctore *art. 1. quæst. citata*, ubi docet, spem posse esse alicujus dupliciter, uno modo absolute, & sic esse solius boni ardui ad se pertinentis; alio modo ex præsuppositione alterius, nempe charitatis, & sic posse esse etiam eorum, quæ ad alium pertinent.

Resolvitur etiam ex dictis *alia difficultas*, An scilicet possit aliquis licitè sperare in homine. *Responderi* enim potest ex S. Thoma *art. 4.* cum distinctione. Non enim licet sperare de homine, vel de alia creatura sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet tamen

tamen de illis sperare, sicut de causa secundaria & instrumentali, per quam quis juvatur, ad consequenda bona in beatitudinem ordinata. Unde argui possunt hæretici hujus temporis quatenus docent, illicitum esse sperare vitam æternam ex nostris meritis. Cùm enim fateamur, nulla esse merita nostra, sine gratia & meritis Christi, spes seu fiducia iis innixa, in Deum ipsum ultimatè redundat.

RESOLUTIO IV. *Proximum subjectum spei est voluntas.*] Ita S. Thomas *2.2.quæst.18.art.1.* quod *probat*, quia habitus per actus cognoscuntur, actus autem spei est quidam motus partis appetitivæ, cùm ejus objectum sit bonum; ac non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cùm objectum illius non sit bonum sensibile, sed divinum: Ergo in appetitu rationali seu voluntate, sicut in subjecto reperitur.

Dubium est, de subjecto remoto spei. Et quidem quod attinet ad viatores, *Notandum* charitatem non esse sine spe; hanc tamen esse posse sine charitate, quamvis non sine fide. Unde *colligе 1.* omnes justos habere spei Christianæ habitum. 2. Etsi quis amittat charitatem, non propterea amittere spem, quia illa per quodlibet peccatum mortale deperditur, hæc verò non nisi per desperationem, 3. in iis qui fide infusa carent, non esse spem, de qua agimus; quia sublato salutis fundamento, quod in fide consistit, totum ædificium supernaturale illico corruit.

Jam quod spectat ad eos, qui sunt extra statum viæ, S. Thomas *art.2.* docet spem non esse in beatis; quia bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum: quare cùm respectu beatorum, beatitudo non sit futura, sed præsens, non potest in iis esse virtus spei. Quòd *si objicias 1.* Christum, etsi esset comprehensor, ab initio suæ beatitudinis habuisse spem juxta illud,

In te

In te Domine, &c. *Respondet*, Christum potuisse sperare gloriam impassibilitatis & immortalitatis, non tamen ita ut haberet virtutem spei; quia hæc non respicit gloriam corporis, sicut principale objectum, sed fruitionem divinam.

Si objicias 2. Animas sanctorum sperare beatitudinem corporis. *Respondet*, hanc non esse spem Theologicam, tum propter rationem jam dictam, tum quia etsi gloria corporis habeat rationem ardui, per comparationem ad naturam humanam, non tamen habenti gloriam animæ. 1. Quia gloria corporis est minimum quiddam, in comparatione ad gloriam animæ. 2. Quia habens gloriam animæ, habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

Ista tamen non carent difficultate, tum quia probabile est, per eundem habitum me posse desiderare, & sperare beatitudinem absentem, & de ea præsente gaudere, quare cùm beati gaudeant de præsenti animæ beatitudine, & futuram corporis gloriam desiderent, dicendum videtur, tales actus oriri ex virtute spei. Tum quia ut constat ex supradictis, possunt beati nobis sperare beatitudinem, quatenus aliquo modo est ipsis bona, seu quatenus hinc aliquo modo eorum beatitudo augetur: at talis actus est proprius spei, ut etiam ex præcedentibus intelligitur. Unde colligi potest, non modo actum, sed etiã habitum spei esse in beatis, ut scilicet modo magis connaturali, & proportionato operentur. Prædicta autem eò probabilius concludunt, in Christo fuisse spem, quod ille privatus erat gloria corporis, quam respiciebat, non modo ut absentem, sed etiam ut magnis laboribus, morteque crudelissima obtinendam: quare in illam ferebatur per actum spei, cujus proprium objectum est bonum absens, possibile, & arduum. *Vide tract. de Christo cap. 15.*

Art. autem tertio docet S. Thomas, spem non esse in damnatis, quod probat, quia sicut requiritur ad perfectam beatitudinem, ut aliquis certus sit de suæ beati-

beatitudinis perpetuitate; ita ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet, ut ipsi sciant eorum pœnas fore perpetuas: unde non possunt apprehendere beatitudinem ut possibilem, vel eam sperare. Addit, viatores sive sint in via, sive in purgatorio, posse habere spem, quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

RESOLUTIO V. *Desperatio est peccatum, potestque esse sine infidelitate.*] PRIOREM PARTEM tradit S. Doctor, *2.2. quæst. 20. art. 1.* quam *probat*, quia ex *7. Ethicor.* quod est in intellectu affirmatio, vel negatio, est in appetitu prosecutio, & fuga: & quod est in intellectu verum, vel falsum, est in appetitu bonum, & malum. Et ideò omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus; omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundum se malus & peccatum. Circa Deum autem vera æstimatio intellectus est, quòd ex ipso provenit hominum salus, & venia peccatoribus datur; falsa autem quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quod peccatores ad se non convertat, per gratiam justificantem. Et ideo sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis & virtuosus, ita oppositus motus desperationis, qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus & peccatum:

Nota 1. Desperationem non consistere in positiva nolitione beatitudinis, quia præterquam quod beatitudo non potest apprehendi sub aliqua ratione mali, desperatio non est propriè nisi circa bonum, quod optamus; adeoque non potest versari circa beatitudinem, si eam ut nobis malam ex aliquo errore aversamur.

Nota 2. Desperationem non consistere in judicio aliquo intellectus, quodcunque sit: quia cum opponatur spei, quæ in voluntate, consequens est eam etiã esse actum voluntatis. Nec speciatim in judicio quo

quis

quis judicet, salutem sibi esse impossibilem, vel se non salvandum, quicquid egerit, tale enim judicium est hæreticum, adeoque continet peccatum à desperatione distinctum. At neque in judicio quo quis judicat se, etsi salvari possit, de facto tamen non salvandum, quia eo non obstante, posset adhuc absolutè non desperare de salute

Nota igitur 3. Ad desperationem præsupponi semper aliquod ex dictis judiciis, aliude simile, & ex eo nasci actum voluntatis, quo quis statuit abjicere omnem sollicitudinem acquirendæ salutis, & media ad illius consecutionem necessaria omnino negligere adeoq; de illius adeptione desperare.

Nota 4. Desperationem esse per se peccatum mortale, cùm gravissima deordinatio, homine ut creatum ad vitam æternam, in qua illius fœlicitas consistit, velle per actum positivum omittere, quamdiu vixerit, quicquid necessarium est ad illius assecutionem. Unde etsi desperatio possit esse interdum peccatum tantum veniale, ob imperfectam deliberationem, nunquam tamen est veniale ob levitatem materiæ; quia quòd homo sciens & lubens, in actum jam memoratum prorumpat, in eo reperiri non potest levitas materiæ. Si tamen Deus alicui extraordinariè suam futuram damnationem revelaret, non posset ille tunc sperare beatitudinẽ, adeoque non peccaret de ea desperãdo.

Posterior pars satis intelligitur ex jam dictis, *probaturque* à S. Thoma *art.* 2. quia aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus æstimatione per habitum, vel per passionem. Sicut ille qui eligit fornicationem, ut sibi bonam hic & nunc, habet corruptam æstimationem in particulari; cùm tamen retineat universalem æstimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatũ. Et similiter aliquis retinendo in universali veram æstimationem fidei, quòd scilicet est remissio peccatorum

torum in Ecclesia potest tamen pati motum desperationis, quòd scilicet sibi in tali statu existenti, non sit sperandum de venia, corrupta ejus æstimatione circa particulare.

Nota ex art. 4. Desperationem oriri interdum ex luxuria: nam objectum spei est bonum arduum & excellens, at delectationes carnales faciunt, ut bona spiritualia non sapiant nobis, quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, quare in spem illorum non assurgimus. Aliquando verò desperatio procedit ex acedia, siquidem objectum spei est possibile obtineri, at per acediam ita dejicitur animus, ut nunquam putet se posse bonum arduum adipisci. Quæri hic posset, quàm grave peccatum sit infidelitas. verū capite præcedenti ea de re actū est.

RESOLUTIO VI. *Præsumptio variis modis potest committi, estque peccatum, spei repugnans.*] PRIMAM PARTEM DECLACAT S. Thomas *2. 2. quæst. 21. art. 1.* Nam præsumptio videtur importare quandam immoderantiam seu excessum spei: duobus autem modis potest quis quoad hoc excedere; quia cùm spes versetur circa bonum arduum & possibile, vel potest tendere in bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit: vel ut possibile per virtutem & misericordiam divinam, quod possibile non est, ut dum quis sperat se veniam obtenturum, sine pœnitentia aut gloriam sine meritis.

Nota duos illos præsumptionis modos conjunctos esse cum hæresi, priorem quidem, quia hæreticum est credere, salutem nobis esse possibilem per vires naturæ, item remissionem peccatorum posse obtineri sine pœnitentia, & gloriam sine meritis. Unde quia Pelagiani primum docuerunt, & Lutherani secundum, hinc non incongruè prior præsumptio vocari solet Pelagiana, & posterior Lutherana.

Secundam partem probat S. Thomas *art. 2.* quia ex supra dictis, omnis motus appetitivus, qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se ma-

se malus est & peccatum: at præsumptio est motus appetitivus, habens se conformiter intellectui falso, quia falsum est quòd Deus in peccato perseverantibus veniam concedat, & à bono opere cessantibus gloriam largiatur.

Notat autem S. Doctor ibidem præsumptionem esse peccatum levius desperatione, quoniam magis proprium est Deo misereri & parcere, quam punire: illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem secundum nostra peccata. Cæterùm desperatio maximè ostendit Dei misericordiam, præsumptio verò illius justitiam.

Notat etiam præcedenti art. 1. Præsumptionem esse propriè speciem peccati in Spiritum sanctum, quia per illam tollitur, vel contemnitur adjutorium Spiritus sancti, per quod homo revocatur à peccato. Ex quo patet, non tantum præsumptionem esse peccatum, sed etiam esse ex genere suo grave peccatum.

Tertiam partem tradit S. Doctor. *art. 3.* quam probat in argumento, sed contra: quia duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas, & audacia fortitudini: sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis, quod directè opponitur spei. Ergo videtur quod præsumptio etiam directè spei opponatur. Idem ostendit in corpore articuli, quia spes, & præsumptio respiciunt idem objectum, sed spes ordinatè, præsumptio verò inordinatè.

Nota 1. Duplicem esse præsumptionem, aliam quæ opponitur spei Theologicæ, aliam quæ habet contrarietatem cum magnanimitate, quatenus magnanimitas versatur circa magnos honores ut in iis modum rationis ponat, secundum proportionem ad propriam facultatem. Præsumptio verò ei adversatur per excessum, spectata proportione propriæ facultatis. De priori agit hic S. Doctor, de posteriori verò *2.2. quæst. 130.*

Nota 2.

Nota 2. ex art. 4. Præsumptionem quæ innititur propriæ virtuti, attentando scilicet aliquid ut possibile, quod propriam virtutem excedit, oriri ex inani gloria. Eam vero quæ innititur inordinatè divinæ potentiæ & misericordiæ, oriri ex superbia: nam ita præsumens, videtur tanti se æstimare, ut putet se non puniendum, vel à gloria excludendum, etsi peccet.

RESOLUTIO VII. *Datur aliquod præceptum spei, tam affirmativum, quàm negativum.*] Per præceptum affirmativum obligamur aliquando elicere actum spei nempe tum quando primum occurrit præceptum eliciendi actum fidei, juxta dicta *cap. 5.* Cùm enim accedens ad Deum, credere debeat quia est, & quod se inquirentibus remunerator sit, tenetur ille sperare præmia æterna, ut eo affectu stimulatus efficaciter statuat divinam legem, cum Dei auxilio observare, & peccata mortalia cavere.

Tum quando homo in fine vitæ constitutus est, oportet enim ut spe misericordiæ divinæ roboretur contra tentationes, quibus tunc animus pulsari solet, eorum maximè qui abjecta omni salutis cura, vitam in peccatis transegerunt. Unde & extrema unctio in eum finem, graviter ægrotantibus conferri solet, ut alibi dictum est.

Tum denique quoties aliquis graviter tentatur, ut de misericordia Dei desperet, tunc enim ad superandam ejusmodi tentationem, videtur necessarium elicere actum spei. Si tamen ejusmodi tẽtatio oriretur, ex scrupulo, negligenda esset, & cogitatio aliò avocanda, ut in simili diximus agendo de fide, loco mox citato.

Præter dictos casus dicunt aliqui, præceptum spei obligare, quando homo tenetur dolere de peccatis, vel Deum orare, aut actum amoris Dei elicere. Verùm hæc obligatio non oritur ex præcepto spei secundum se, sed ex præceptis dictorum actuum tunc obligantium; quare etsi actus spei tunc prætermitteretur,

retur, non peccaret homo contra præceptum ſpei, ſed contra præcepta aliorum actuum, qui tunc defectu ſpei prætermitterentur.

Atque hæc ſufficiant de præcepto ſpei affirmativo. Quod ſpectat ad negativum, illud obligat ſemper & pro ſemper. Quare ex vi talis præcepti, tenetur homo nunquam deſperare de miſericordia Dei, aut de conſecutione beatitudinis; & nunquam præſumere ſe modo indebito, id eſt, aut propriis viribus, aut ſine meritis ex gratia ortis, eam adepturum.

CAPUT VIII.

De Charitate ſecundum ſe.

RESOLUTIO I. *Charitas eſt amicitia inter Deum, & hominem, & aliquid creatum in anima.* PRIOREM PARTEM PROBAT S. Thomas *2. 2. quæſt. 23. art. 1.* quia amicitia eſt mutua quædam benevolentia, quæ fundatur ſuper aliqua communicatione. Eſt autem aliqua communicatio hominis ad Deum, ſecundum quod ſuam beatitudinem nobis communicat. Quare cùm amor ſuper hanc communicationē fundatus ſit charitas, ſequitur charitatem eſſe quandam amicitiam hominis ad Deum.

Nec refert 1. Quòd proprium amicitiæ ſit, convivere amico, licèt enim non convivamus Deo, ratione vitæ corporalis, illi tamen convivimus ratione vitæ ſpiritualis, ſecundum quam efficimur divinæ conſortes naturæ, noſtraque converſatio in cœlis eſt.

Nec refert 2. Quòd per charitatem diligamus inimicos à quibus non redamamur, ſufficit enim quòd per charitatem primariò, & directè diligamus Deum, à quo viciſſim diligimur; & ratione ipſius amemus omnes homines, ſive amicos, ſive inimicos.

Secunda pars probatur art. 2. contra Magiſtrum qui exiſtimabat, motum dilectionis in nobis non eſſe ab ha-

ab habitu creato, sed à Spiritu sancto. Nam motus ille non ita procedit à Spiritu sancto, ut mens humana sit mota tantum, & nullo modo sit principium hujus motus, quia alioqui actus non esset voluntarius. At neque ita ut sit principium actus, ad modum instrumenti, in quo non est agere, vel non agere, quia etiam sic tolleretur ratio voluntarii seu liberi, & ratio meriti. Ita ergo debet actus dilectionis procedere à voluntate, ut sit ei connaturalis per aliquam formam non quidem naturalem, cùm actus charitatis excedat naturalem potentiam voluntatis, sed supernaturalem, & habitualem qua voluntas inclinetur ad ejusmodi actum promptè, & delectabiliter eliciendum.

Nota 1. Dictam sententiam Magistri non posse sine errore sustineri, cum dicat Paulus *Rom. 5.* Charitatem Dei diffusam esse in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum Idemque doceat Arausic. *cap. 25.* Hinc enim apertè habetur, charitatem esse aliquid creatum in nobis receptum. Et ne quis dicat, ea posse intelligi de dilectione actuali, observandum est Concilium Tridentinum *sess. 6. cap. 7.* agendo de habitibus, quibus permanenter justificamur, docere in justificatione charitatem nobis inhærentem infundi, quod non potest intelligi, nisi de charitate habituali.

Nota 2, ex responsione ad 1. aliquo sensu dici posse, juxta modum loquendi Augustini, à Platonicis sumptum, nos diligere per charitatem, quæ est Deus, sicut dicimur boni & sapientes bonitate, & sapientia quæ est Deus: quia scilicet charitas nostra est quædā participatio charitatis divinæ, sicut bonitas, & sapiētia nostra bonitatis & sapientiæ divinæ. Verùm aliter loqui solent Theologi, ut patet ex tract. *de Deo cap. 4.* circa finem.

Nota 3. probationem S. Thomæ debere intelligi de lege ordinaria, & de modo quo actus connaturaliter procedere solent à causis secundis: si enim agatur de potentia absoluta, non dubitamus quin possit

Deus

Deus sufficienter, per auxilia actualia juvare voluntatem creatam, ad eliciendum supernaturalem actum amoris, sine ullo charitatis habitu, ut patet ex dictis ubi de gratia *cap. 6.*

RESOLUTIO II. *Charitas est virtus, eaque specialis, & una.*] Hoc totum traditur à S. Thoma *sequentibus articulis*. Et quidem quòd charitas sit virtus, *probat art. 3.* quia cùm humani actus bonitatem habeat, secundum quod regulantur debita mensura & regula, humana virtus, quæ est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Hæc autem regula duplex est, scilicet humana ratio, & Deus, unde sicut humana virtus definitur per hoc, quod est secundum rationem, ita attingere Deum constituit rationem virtutis. Et consequenter charitas est virtus, cùm per illam attingamus Deum, eique conjungamur. Neque dicas charitatem non dare, ut facilè & delectabiliter operemur, talem enim facilitatem conferre spectat ad virtutes acquisitas, non autem ad infusas, quæ solùm potentiam agendi tribuunt.

Deinde, quòd charitas sit specialis virtus *probatur art. 4.* quia cùm actus, & habitus specificentur per objecta, ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris, bonum autem divinum, inquantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni, & ideò charitas, cùm sit amor hujus boni, est specialis amor.

Nec refert 1. Quòd charitas dicatur esse omnis virtus, hoc enim ideò dicitur, quia omnes virtutes aliqualiter ab ea dependent, ut posteà dicemus. *Nec 2.* quòd charitas se extendat ad opera omnium virtutũ, hoc enim fit, quia cùm habeat pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam, ideò extendit se ad actus totius humanæ vitæ, per modum imperii, non quod immediatè omnes actus virtutum eliciat.

Præterea,

Præterea, quòd sit una virtus, *probatur art. 5.* nam charitas est quædam hominis amicitia ad Deum, ut dictum est, diversæ autem amicitiarum species accipiuntur. 1. Secundum diversitatem finis, qua ratione ponitur triplex amicitia, nempe utilis, delectabilis, & honesta. 2. Secundum diversitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur, sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, quæ fundatur in communicatione naturali, alia concivium, quæ fundatur in communicatione civili. Neutro autem istorum modorum potest charitas dividi in plures species, cùm unus sit illius finis, nempe divina bonitas, & una communicatio beatitudinis æternæ, in qua hæc amicitia fundatur.

Dices 1. Habitus multiplicantur penes objecta, at per charitatem, amamus Deum, & proximum. *Respondeo* majorem veram esse de objecto formali, non de materiali; at objectum formale charitatis unicum est, cùm omnia diligat propter bonitatem Dei.

Dices 2. Charitas est amicitia, ut dictum est, ergo non est una virtus. *Non sequitur*, quia ex eo præcisè quòd homo Deum diligit, per amorem charitatis, & vicissim à Deo diligitur, resultat respectus quidam inter utrumque, sine novo habitu.

Dices 3. S. Thomam non bene affirmare, hanc amicitiam fundari in communicatione beatitudinis æternæ, quia sic charitas cum spe confunditur. *Respondeo*, nullam confusionem esse in mente S. Thomæ, si bene expendatur; non enim vult, per charitatem Deũ diligi, ut est beatitudo nostra, sed eum non diligi secundum aliquam specialem rationem bonitatis, verbi causa, sapientiæ, misericordiæ, justitiæ, &c. sed secundum totam bonitatem quam in se habet, quæque attingitur à beatis.

RESOLUTIO III. *Charitas est virtutum præstantissima, & sine illa nulla est vera virtus, ipsaque est forma omnium virtutum.*]In primis quod charitas sit virtu-

tum præstantissima, *probatur ex art. 6.* nam virtutes Theologicæ sunt perfectiores moralibus, cùm illæ attingant regulam primam, quæ est Deus; istæ secundam, quæ est ratio humana. Inter virtutes verò Theologicas ea est potior, quæ magis Deum attingit: at hoc habet charitas, quia id quod est per se, majus est eo quod est per aliud; fides autem & spes attingunt Deum, secundum quod ex ipso nobis provenit vel cognitio veri, vel adeptio boni: sed charitas attingit Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo nobis aliquid proveniat: quare est nobilior fide, & spe, & consequenter omnibus virtutibus moralibus.

Nota ex responsione ad 1. Cùm intellectus ad se res trahat, & appetitus è contra feratur veluti extra se, in objecta, hinc sequi nobilitatem operationis intellectualis attendi, secundum dignitatem intellectus, dignitatem verò volitionis, seu appetitionis peti ab objecto illius. Porro quæ sunt infra animam sunt in ea nobiliori modo, quàm in seipsis: quæ verò sunt supra animam, sunt nobiliori modo in seipsis, quàm in anima. Unde fit, ut eorum quæ sunt infra nos, nobilior sit cognitio, quàm dilectio; eorum verò quæ sunt supra nos, nobilior sit dilectio, quàm cognitio. Ex quo sequitur, charitatem esse nobiliorem fide, etsi intellectus in quo est fides, sit nobilior voluntate, in qua est charitas.

Quod *si objicias*, virtutes intellectuales ex genere suo esse perfectiores moralibus, seu quæ sunt in voluntate. *Respondeo* hinc non sequi, quamlibet virtutē intellectualem esse perfectiorem, qualibet virtute morali, sed ut summum, præstantissimam inter virtutes intellectuales, esse nobiliorem perfectissimam inter virtutes morales. Hoc autem communiter admittitur propter lumen gloriæ, quod cùm sit excellentissima beatitudinis divinæ participatio, censetur entitativè perfectius charitate.

Dici etiam potest, etsi virtus intellectualis secundū gradum genericum spectata, sit nobilior virtute morali

morali genericè spectata, id non impedire, quominus aliqua virtus moralis in specie, sit perfectior aliqua virtute intellectuali specificè spectata. Quemadmodum homo simpliciter & specificè est perfectior cœlo, etsi hoc genericè sit perfectius, quatenus est substantia incorruptibilis.

Secundò, quod sine charitate nulla simpliciter sit vera virtus, *probatur art. 7.* nam virtus ordinatur ad bonum, bonum autem principaliter est finis, quia quæ sunt ad finem, non dicuntur bona, nisi per ordinem ad finem : unde ea debet dici simpliciter vera virtus, quæ ordinat ad ultimum finem, non autem ea quæ ordinat ad alios fines particulares bonos. Cùm ergo homo per charitatem ordinetur ad ultimum finem, qui in fruitione Dei consistit, & per alias virtutes ad fines particulares bonos, hinc fit nullam esse simpliciter veram virtutem, sine charitate.

Nota S. Thomam non negare, quin sine charitate possit esse vera aliqua virtus, seu quæ habeat essentiã virtutis, ut patet tum ex illius discursu, tum quia certum est nos sine charitate habere varios habitus inclinantes ad actus moraliter bonos, & honestos, quales sunt justitia, castitas, &c. sed tantum velle, ejusmodi virtutes à charitate separatas, non esse simpliciter veras virtutes, sed tantum secundum quid, quatenus non habent statum virtutis, ut loquuntur Theologi ; seu quia non faciunt eum in quo sunt, simpliciter bonum, cùm ab eo peccatum non expellant, nec per illas homo ordinetur ad vitam æternã. Cùm enim (inquit S. Doctor *ad 2.*) finis habeat se in agibilibus sicut principium in speculabilibus ; sicut non potest esse simpliciter vera scientia, si desit recta æstimatio de primo & in demonstrabili principio: ita non potest esse simpliciter vera justitia, aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcumque aliquis se rectè circa illa habeat.

Tandem quòd charitas sit forma virtutum, *probatur art. 8.* quia in moralibus, forma actus attenditur principaliter ex parte finis, eo quòd principium actuum moralium est voluntas, cujus objectum & quasi forma est finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis, unde oportet quòd in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei & formam. Cùm ergo per charitatem actus aliarum virtutum ordinentur ad ultimum finem, ut dictum est, consequenter ipsa dat formam actibus aliarum virtutum, sicque dicitur forma illarum.

Dices, nonne una virtus potest aliam in finem suũ dirigere? Ergo non est proprium charitatis, esse formam omnium virtutum. *Respondeo* non sequi, nam charitas non dicitur forma virtutum, nisi quia earum operationes ad ultimum finem dirigit, facitque ut sint meritoriæ vitæ æternæ, quod à nulla alia virtute præstari potest.

Nota ex responsionibus ad argumenta, dictis non obesse, quod charitas dicatur radix & fundamentũ, imò & mater aliarum virtutum; prius enim illi competit, quatenus ea sustentantur & nutriuntur cæteræ virtutes, modo explicato, non verò quatenus radix & fundamentum habent rationem causæ materialis. Posterius verò, quia sicut mater in se concipit ex alio, ita charitas ex appetitu ultimi finis, concipit actus aliarum virtutum imperando ipsos.

RESOLUTIO IV. *Etsi charitas nequeat esse perfecta, ex parte diligibilis, perfecta tamen esse potest, ex parte diligentis.*] Hoc ita explicat S. Thomas *2. 2. quæst. 24. art. 8.* Ex parte diligibilis perfecta est charitas, quando amatur aliquid quantum diligibile est: at Deus à nulla creatura potest amari, quantum diligibilis est, quia cùm sit infinite bonus, infinitè diligibilis est.

Ex parte verò diligentis; perfecta est charitas, quando diligit tantum, quantum potest. Quod quidem contigit tripliciter, primò, ita ut totum cor hominis

hominis actualiter semper feratur in Deum, quæ est perfectio charitatis patriæ. Secundò, ita ut homo studeat soli Deo vacare, dimissis aliis, nisi in quantum necessitas præsentis vitæ requirit. Et hæc perfectio est possibilis in via: licèt non sit communis omnibus habentibus charitatem. Tertiò, ita ut aliquis habitualiter totum cor suum ponat in Deo, adeo ut nihil admittat divinæ lectioni contrarium. Et hæc perfectio requiritur in iis omnibus, qui habent charitatem.

Si quæras, an convenienter distinguantur tres gradus charitatis, nempe incipientium, proficientium, & perfectiorum *Respondetur affirmativè ex art. 9.* Nam diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Et quidem primò incumbit homini studium recedendi à peccato & resistendi concupiscentiis; & hoc pertinet ad incipientes in quibus charitas est nutrienda, vel fovenda ne corrumpatur. Secundò homo debet principaliter intendere, ut in bono proficiat, & hoc spectat ad proficientes, qui student charitatem augere. Tertium studium est, ut homo principaliter intendat Deo inhærere, eoque frui, & hoc est proprium perfectorum, qui cupiunt dissolvi, & esse cum Christo.

Notandum autem ex respons. ad 2. & 3. quamvis incipientes proficiant, eos præcipuè in id intendere, ut peccatis resistant, quorum impugnatione inquietantur. Verùm posteà hanc impugnationem minùs sentientes, jam quasi securiùs intendunt ad profectum, ex una parte facientes opus & ex alia habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra, de ædificatoribus Hierusalem. Perfecti etiam in charitate proficiunt, verùm eorum studium non in hoc præcipuè versatur, sed ut Deo inhæreant.

Circa prædicta quæri potest, quid dicendum sit de charitate hujus viæ, si comparetur cum charitate patriæ? *Respondeo* 1. ex probabiliori sententia, charitatem

viæ esse ejusdem speciei cum charitate patriæ. Ita habet S. Thomas *1.2.quæst.67.art.6.ad 2.* ubi ait, dicendum quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem, sic enim non esset eadem in via, & in patria, sed habet pro objecto, ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum. Unde sumitur ratio nostræ assertionis, quia scilicet illæ virtutes sunt ejusdem speciei, quæ versantur circa idem objectum formale at charitas viæ, & charitas patriæ versantur circa idem objectum formale, cùm per illas diligatur Deus, ut in se est summè bonus; unde non refert, quod cognitio distinguatur specie, illa enim nō spectat ad ipsum objectum amatum, sed est tantum quædam conditio sine qua, objectum amari non potest. Quod autem amor viæ sit liber, & amor patriæ necessarius, hoc non sufficit ad distinctionem specificam, cum etiam in via idem specie, & numero actus, possit modo esse liber, modo necessarius, ut ex præcedenti libro colligi potest.

Respondeo 2. Non repugnare, quod charitas sit minùs intensa in aliquo beato, quàm in aliquo viatore. *Probatur* tum de charitate habituali, quia infantes mortui statim post baptismum, non habent in cœlo nisi charitatem baptismalem, multi autem viatores per susceptionem sacramentorum, & bona opera charitatem in baptismo susceptam quotidiè augent. Tum de charitate actuali, quia nulla est ratio, cur beati eliciant actus amoris, intensiores habitu charitatis quem habent; possunt autem viatores Deum diligere, secundum totam intensionem charitatis habitualis, qua præditi sunt, imò & supra illam, per gratias actuales ordinis supernaturalis Quare cum aliqui viatores habeant charitatem habitualem intensiorem, quam nonnulli beati, hinc fit ut possint etiam illos, in perfectione intensiva dilectionis actualis superare.

Respondeo 3. Absolutè dicendum esse, charitatem patriæ esse perfectiorem charitate viæ, ratione status

status longè diversi quem habet. Ibi enim charitas conjuncta est cum omnimoda impeccabilitate, & continuò fertur in Deum, juxta totam intensionem quam habet; neque ullo modo vel per unicum momentum à sua operatione retardari potest. Conjuncta est etiam cum perfecta securitate, & cum gaudio incomparabiliter excedente omnes hujus vitæ delicias, quod nullo casu, nullaque temporis duratione turbari, vel minui potest.

Atque hæc sufficient de charitate secundum se, nō enim opus est ut hoc loco agamus de illius distinctione à gratia: de augmento, aut diminutione illius, aut de illius oppositione cum peccato mortali: quia horum omnium resolutio sumi potest ex dictis, ubi de gratia.

CAPUT IX.

De objecto materiali, & ordine charitatis.

RESOLUTIO I. *Charitatis objectum primarium est Deus, secundaria vero multa quæ propter Deum diligenda sunt.*] PRIOR PARS satis perspicue PROBATUR ex suprædictis: nam illud est primariū objectum materiale alicujus virtutis, in quo maximè locum habet objectum illius formale: at objectum formale charitatis, nempe bonitas divina habet maximè locum in Deo, cùm in eo sit per essentiam, & in aliis tantum per participationem. Quare Deus est objectum materiale primarium charitatis.

Posterior pars sic breviter *declaratur*: Cùm charitas sit amicitia ex dictis *cap. 8. resol. 1.* & per amicitiam ametur aliquid dupliciter, ut notat S. Thomas *2. 2. quæst. 25. art. 2.* uno modo tanquam ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, & cui bonum volumus, alio modo sicut bonum quod amico volumus, hinc præter Deum, multa debemus diligere ex charitate, primo generatim creaturas capaces beatitudinis supernaturalis, adeoque nosipsos, alios homines & Angelos, eo quod charitas est amicitia, quæ in

communicatione talis boni fundatur, ut loco citato ex S. Thoma dictum est. Secundo ea omnia quæ ad gloriam Dei, vel ad nostram, aut proximorum beatitudinem aliquo modo conducunt. Verùm circa objecta prioris generis.

Notandum 1. Amorem quo homo seipsum ex charitate diligit, non esse propriè amicitiam; quia ut patet *ex art. 4.* amicitia unionem quandam importat, unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ potior est unione ad alium. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma & radix amicitiæ: in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus, sicut ad nosipsos. Quare amicitia non habetur propriè ad seipsum, sed aliquid majus amicitia, sicut de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, nempe intellectus.

Notandum 2. ex art. 7. Peccatores dupliciter considerari, nempe secundum naturam, & culpam, & priori modo esse capaces beatitudinis, sicque ex charitate diligendos esse; posteriori vero ratione non esse capaces beatitudinis, cum peccatum sit impedimentum illius, & eo modo non esse diligendos, sed potiùs odio habendos; quamvis sint parentes & propinqui, ut patet ex *Luc. 14.*

Unde colligo ex respons. ad 2. amicis peccantibus non esse subtrahenda amicitiæ beneficia, quandiu habetur spes sanationis eorum; sed eò magis auxilium dandum esse, ad recuperationem virtutis, quam ad recuperationem pecuniæ amissæ, quo virtus est magis amicitiæ affinis, quam pecunia. Quando tamen in maximam malitiam incidunt, & insanabiles fiunt, tunc eis non esse familiaritatem amicitiæ exhibendam.

Notandum 3. Prædicta extendenda esse ad omnes homines, etiam inimicos, quod ita *ex art. 8.* intelligerit. Ut inimici quatenus inimici non sint amandi ex charitate sed potiùs odio habendi cum sic consideren-

derentur, ut peccato obstricti. 2. Ut quantum ad naturam diligantur in universali, seu ita ut quis diligens Deum, & proximum, ab ea generalitate non excludat inimicos. 3. Ita ut etsi quis non teneatur absolutè, elicere actum dilectionis erga inimicum, teneatur tamen habere animum paratum ad hoc, ut in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. 4. Ita ut sit de necessitate præcepti, *ex art. 9* ea distinctionis signa externa inimicis ostendere, quæ exhibentur aliis in communi: puta cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cum aliquod beneficium impendit toti communitati; non enim à talibus beneficiis licet inimicos excludere. Non tamen tenemur inimicis ea benevolentiæ, & familiaritatis signa ostendere, quæ amicis exhibere solemus, nisi in casu necessitatis. Extra hunc verò casum eo modo erga inimicos se gerere, pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solum cavet vinci à malo, quod necessitatis est, sed etiam vult in bono vincere malum, quod perfectionis; dum scilicet non solum cavet, propter injuriam sibi illatam, pertrahi ad odium sed etiam suis beneficiis intendit, inimicum pertrahere ad suum amorem.

Notandum 4. ex art. 11. Resolutionem allatam non debere extendi ad dæmones, non tantum quatenus dæmones, qua ratione sunt odio habendi, cum sic dicant naturam Angelicam peccato infectam, sed etiam si agatur præcisè de illis spiritibus, qui dæmones dicuntur. Diximus enim charitatem esse amicitiam fundatam in communicatione beatitudinis supernaturalis; at certum est prædictos spiritus non esse capaces talis beatitudinis, cum ab ea sint irrevocabiliter excluſi, & pœnis æternis addicti. Quare non possumus eos ex charitate diligere; quia hoc repugnaret charitati Dei per quam ejus justitiam approbamus.

Notandum 5. Ad objecta posterioris generis multa

posse referri de quibus S. Doctor tractat *quæst. citata.* Ac 1. charitatem, de qua agit *artic. 2.* quia charitas est illud bonum, quòd optamus omnibus quos ex charitate diligimus 2. creaturas irrationales, de quibus *artic. 3.* quia sunt bona, quæ volumus conservari ad honorem Dei, & utilitatem hominum 3. corpus nostrum, secundum naturam suam spectatum, quia sic est à Deo, non autem à malo principio, ut fabulantur *Manichæi. 4.* ipsos dæmones secundum naturam spectatos, quia volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei.

RESOLUTIO II. *Est aliquis ordo in charitate, secundum quem quisque tenetur magis Deum diligere, quam proximum, aut seipsum.*] PRIMA PARS PROBATUR à S. Thoma *2.2. quæst. 26. art. 1.* quia prius, & posterius dicitur secūdum relationem ad aliquod principium, ordo autem includit in se aliquem modum prioris, & posterioris. Unde oportet quòd ubicunque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum est autem, dilectionem charitatis tendere in Deum, sicut in principium beatitudinis, in cujus communicatione amicitia charitatis fundatur, & ideò oportet quòd in his quæ ex charitate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus.

Nota 1. Quando dicimus esse ordinem in charitate, id non debere intelligi de ordine durationis, ita ut unum objectum priùs tempore debeat ex charitate diligi, quàm aliud, sed de ordine perfectionis, ita ut sensus sit, nos debere ex charitate unum objectum perfectiùs diligere, quàm aliud.

Nota 2. Ex communi sententia, posse tribus modis unum perfectiùs à nobis diligi, quàm aliud 1. objecti, vè, quatenus ei majus bonum volumùs. 2. Appretiativè, quatenus per actum volūtatis illud præferimus alteri, ita ut si alterutro privandi essemus, mallemus altero orbari 3. intensivè, quatenus actu ferventiori diligitur.

Secunda

Secunda pars probatur ex art. 2. quia unaquæque amicitia principaliter respicit id, in quo principaliter invenitur illud bonum, super cujus communicatione fundatur; amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio, à quo derivatur in omnes, qui sunt beatitudinis capaces. Et ideò principaliter & maximè Deus est ex charitate diligendus. Ipse enim diligitur, sicut beatitudinis causa: proximus verò sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

Potest eadem pars illustrari *ex responsione ad 2.* quæ ita habet. Dicendum quod similitudo quam habemus ad Deum, est prior, & causa similitudinis quam habemus ad proximum. Ex hoc enim quòd participamus à Deo, id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur Et ideò ratione similitudinis magis debemus Deū, quàm proximū diligere.

Tertia pars eodem modo declaratur *ex art. 3.* Nam à Deo duplex bonum accipere possùmus, scilicet bonum naturæ, & bonum gratiæ: super cōmunicatione autem bonorum naturaliū, fundatur amor naturalis, quo non solum homo, in suæ naturæ integritate, diligit Deum super omnia, & plusquam seipsum, sed etiam quælibet creatura suo modo, id est, vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore: quia quælibet pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quàm particulare bonum proprium. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione bonorum gratiæ: quare tenetur homo ex charitate magis diligere Deum, qui est bonum commune omnium quàm seipsum; quia beatitudo est in Deo, sicut in communi & fontali principio omnium, qui beatitudinem participare possunt. Verùm circa prædicta *dubium occurrit* hoc loco explicandum, an liceat proximum, aut seipsum intensiùs diligere quàm Deum, pro quo sit

RESOLUTIO III. *Non tenemur Deum magis intensivè diligere, quàm nos, aut proximos, sed sufficit quòd eum magis objectivè, & appretiativè diligamus.*] PROBATUR, tum quia etsi interdum actu non amem Deum, id non impedit quo minus actus amoris ex se honesti, quem erga proximum elicio, bonus sit: quare ergo idem actus non erit bonus, esto conjunctus sit cum aliquo actu amoris Dei, licèt non tam intenso: Si enim in hoc est deordinatio, quod diligam proximum intensiùs, quam Deum; major certè erit, si proximum tanta intensione diligens, nullum charitatis actum sive intensum, sive remissum erga Deum eliciam.

Tum quia si homo peccat, amando proximum intensiùs quàm Deum, vel ideò peccat, quia amat proximum actu tam intenso, vel quia non amat Deum actu intensiori: at neutrum dici potest, non primum; quia cùm bonum & laudabile sit amare proximum, eò melior est talis actus, quo est intensior, tantum abest ut sit malus. Non etiam secundum, quia gratis fingitur, me, quoties diligo proximum, teneri ex præcepto charitatis, elicere actum intensiorem amoris erga Deum. Unde enim tale præceptum eruitur? Sanè si hoc esset tot peccata mortalia committeret quis, quod eliceret actus amoris erga parentes, vel amicos, nisi per actus charitatis ferventiores, & intensiores ferretur erga Deum. Unde etiam dicendum esset, viros alioqui pios & sanctos in quamplurima, eaque gravia peccata, contra præceptum charitatis frequenter incidere; cùm plerique eorum affectu intensissimo uxores, aut filios prosequantur, certumque sit, eos non dare operam ut frequentiores, & intensiores, amoris actus erga Deum eliciant. Ista autem nullo modo sunt admittenda, ut perspicuum est.

Tum denique, quia etsi teneamur diligere Deum super omnia, inde inferre non licet, necessitatem diligendi Deum intensiùs, quàm reliqua; sed amore

qui

qui perfectior & major sit objectivè, & appretiativè quàm quicunque alius: sic enim Deum pluris facio, quàm omnia creata, cùm ei majora bona velim, nimirum perfectiones divinas, honores divinos, &c. malimque privari rebus omnibus creatis, quàm Deum offendere, illiusque gratiam amittere.

Nec dicas, amorem non posse majorem esse appretiativè, nisi etiam sit major intensivè: hoc enim manifestè falsum esse, vel ipsa experientia ostendit in matre, quæ filium natu majorem pluris æstimat, quàm minorem, etsi tamen majori ardore & impetu istum diligat, quàm illum. Unde fit ut ad diligendum Deum quantum oportet ad salutem, non sit necesse elicere actum amoris tantæ vel tantæ intensionis, sed sufficiat talem actum elicere, secundum suam substantiam; quia sic præcisè habet, ut sit super omnia appretiativè, etsi non addatur certa graduum intensio.

Hic autem *notandum est*, prædicta non procedere de dilectione proximi ex vera charitate: sic enim inutile esset inquirere, an liceat proximum intensiùs diligere, quam Deum; quia cum formale objectum charitatis sit bonitas divina, non potest proximus ex charitate diligi, nisi bonitas divina ut à me amata, adeoque ipse amor Dei moveat me ad illius dilectionem. Cùm autem nequeat effectus esse nobilior sua causa, repugnat quod amor Dei moveat me ad amandum proximum, & quod proximum magis seu intensiùs diligam, quàm Deum: sicut repugnat quod amor sanitatis me impellat ad amandam medicinam, & quod hanc intensiùs amem, quàm sanitatem. Quare impossibile est quòd vero amore charitatis magis proximum diligam, quam Deum. Ut ergo resolutio posita locum habeat, ea debet intelligi de quadam honestâ dilectione proximi, quæ non sit ex vera & supernaturali charitate.

RESOLUTIO IV. *Tenetur homo ex charitate magis se diligere, quã proximum.*] PROBATUR *ex art. 4.*

quia Deus diligitur, ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis : homo autem seipsum diligit ex charitate, secundum rationem qua est particeps prædicti boni, & proximum secundum rationem societatis, atque adeò unionis in isto bono. Unde sicut unitas potior est quàm unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi, quàm quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideò homo debet ex charitate seipsum magis diligere, quam proximum. Verum ad majorem horum intelligentiam.

Nota 1. Ex eodem artic. non debere hominem peccare, ut proximum liberet à peccato, quia scilicet nō sunt facienda mala, ut eveniant bona. *Unde collige*, ex ordine charitatis te teneri potiùs tibi velle gratiam & gloriam, quàm aliis hominibus, non modo singulis, sed omnibus: tum quia in his maximè bonis, amor sui est regula dilectionis proximi, juxta illud *Matth. 22.* Diliges proximum tuum, sicut te ipsum: tum quia ille est ordo charitatis, ad quem ip a charitas inclinat; at charitas non te inclinat, ad præferendum tibi proximum in bonis prædictis, sed potius ad oppositum: tum quia alioqui charitas ad sui destructionem inclinaret, & ad peccatum mortale, quo ipsa destruitur.

Neque refert illud Mosis *Deuter 32.* Aut dimitte illis hanc noxam, aut dele me de libro vitæ, hoc enim per quandam exaggerationem; & filialem confidentiam dictum est, non autem ex voluntate absoluta, qua vellet Moses carere beatitudine, ex hypothesi quod Deus populo Judaico non ignosceret. Si tamen necessitas spiritualis proximi exigeret, posset quis licitè & laudabiliter aliqua tulam beatitudinis dilationem optare, adeoque cum B. Martino dicere, Domine, si adhuc populo necessarius sum, non recuso laborem.

Nota 2. ex art. 5. Nos teneri ex charitate proximum magis diligere, quam corpus proprium. Ratio est, quia

quia illud est magis ex charitate diligendum, quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate. Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi, quam participatio beatitudinis per redundantiam, quæ est ratio diligendi proprium corpus Et ideò magis debemus proximum diligere, quantum ad salutem animæ quam proprium corpus. Verùm hoc generatim dictum sit, *dubium autem manet* in quibus casibus teneamur corpus seu vitam exponere pro salute proximi Itaque.

Notandum 3. Ex responsione ad 3. Non esse de necessitate charitatis, quòd homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur illius saluti providere. Quę verba ita accipienda sunt, ut in extrema proximi necessitate spirituali, tenearis non modo bona temporalia, sed etiam propriam vitam exponere, si opus sit ut illi opituleris; modo probabiliter te illi profuturum speres. Tunc enim habet locum illud præceptum Christi *Joan.* 14. Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos; quia alioqui nunquam obligaret, adeoque frustra esset impositum. Hinc, si quis morti proximus & existens in peccato mortali, petat confessarium, & alius non adsit à quo absolvi possit, teneris eum adire, & absolvere, etiam cum vitæ periculo: quando saltem ignorat, contritionem extra sacramentum, esse medium necessarium ad salutem, quia tunc moraliter fieri non potest, ut tale medium adhibeat.

Notandum 4. In gravi necessitate, te non teneri succurrere proximo, cum probabili vitæ periculo; aut etiam cum notabili famæ, vel bonorum temporaliũ jactura. *Ratio est*, quia illa dicitur grauis necessitas, ex qua proximus aliunde, quamvis non sine difficultate potest se expedire. Est autem valde durum, quod pro ejusmodi necessitate teneatur quis, & bona temporalia, & vitam expendere, cum propriæ vitæ, & bo-

& bonorum, quæ ad illam necessaria sunt, conservatio, sit de jure naturæ. Quare talis obligatio admittenda non est. Quod tamen intellige, de gravi necessitate personæ privatæ: nam cum bonum privatum communi postponendum sit, si Respublica in tali necessitate versetur, teneris ex præcepto charitatis, etiam cum vitæ periculo ei succurrere. Unde ex vi istius præcepti, teneris pro viribus resistere iis, qui sive scripto, sive voce conantur dogmata aliqua, cum recepta fidei doctrina non satis cohærentia, spargere in populum. Imò si sis superior teneris etiam ex justitia, tales novitates impedire, cùm ex iis gravissimum damnum in tuos subditos redunder.

Notandum 5. Te nec teneri vitam propriam, pro vita alterius privati exponere, nec peccare contra ordinem charitatis, si propriam vitam exponas, pro conservatione vitæ illius; modo ad hoc ex motivo amicitiæ, aut gratitudinis, aut alterius virtutis impellaris. Quam limitationem addo, quia cum teneamur diligere proximos, tanquam nos ipsos, & non supra, videtur contra illud præceptū peccare, qui exponit propriam vitam tantum, ut conservet vitam alterius; quia sic magis proximum diligit, quam seipsum. Hoc autem non habet locum, quando quis ex motivo alicujus virtutis, exponit vitam propriam, pro vita alterius; quia jam non alium, sed virtutem magis diligit quam se, quod laudabile est.

RESOLUTIO V. *Teneris ex charitate, unum proximum magis diligere, quam alium.*] RATIONEM affert S. Doctor. *art. 6.* quia cum principium dilectionis sit Deus, & ipse diligens, necesse est quod secundum propinquitatem majorem, ad alterum istorum principiorum, major sit dilectionis affectus; sicut enim supra dictum est in omnibus in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium. Unde cum parentes sint nobis proximiores aliis hominibus, tenemur magis eos diligere. *Confirmatur*, nam majus peccatum

tum est, eos odisse, quam alios. Ergo ex opposito magis tenemur eos diligere. Nec sufficit eos aliis præferre, quoad exteriora benevolentiæ signa, sed necesse est ut intrinsecè eos magis, & majori affectu complamus. Quia vero omnes homines nullo excepto, ex charitate sunt diligendi, hinc Patres interdum dicunt eos omnes æquè diligendos esse. Verum circa hæc *difficultas est*, quos proximos, & in quibus casibus teneamur aliis præferre. pro quo

Nota 1. Si fiat comparatio inter duos, quorum alter magis tibi conjunctus sit, alter Deo, eum qui Deo conjunctior est, magis objectivè diligendum esse ut colligitur *ex art. 7.* Quia cum ille sit melior, adeoque habeat majorem gratiam & charitatem, tenemur ex affectu complacentiæ, ei velle bonum illud quod possidet. Quamquam S. Doctor monet, non esse peccatum optare, ut consanguineus, qui jam minus sanctus est, consequatur aliquando gratiam, & gloriam intensiorem ea qua magis sanctus fruitur. Si tamen agatur de utriusque necessitate extrema, sive spirituali, sive corporali, & utrique auxiliari nequeas, teneris potius opitulari ei, qui tibi sanguine conjunctus est, quam extraneo, licet sanctiori: quia cum post Deum, te magis tenearis diligere, quam proximum, consequenter teneris eos appretiativè, & efficaciter magis diligere, qui tibi conjuncti sunt, quam alios, etsi sanctiores. *Præsertim* quia aliàs si teneremur sanctiores magis diligere, sequeretur hominem in peccato existentem, debere potius justo quam sibi, in extrema necessitate succurrere; quod nimis absurdum est agendo de necessitate ejusdem rationis, de qua hic tantum loquimur: quia si extraneus esset in extrema necessitate spirituali, & conjunctus in æquali necessitate corporali, deberem potius illi, quam huic, imò quam mihi succurrere, ut patet ex dictis.

Nota 2. Si fiat comparatio inter conjunctionem naturalem, & spiritualem, vel humanam, *duo dicenda esse* 1.

esse.1. Eos qui naturaliter conjuncti sunt, præferendos esse ils, cum quibus conjunctionem tantum spiritualem habemus, verbi causa, parentes carnales, patribus spiritualibus, filios carnales, filiis spiritualibus, &c. quod non tantum verum existimo in necessitate temporali, sed etiam in spirituali. Quia cum conjunctio carnalis major sit & intimior, majorem utrobique obligationem inducit: imò videtur magis obligare in bonis spiritualibus, cum hæc ad salutem magis necessaria sint. *Dicendum 2.* Te debere per se loquendo, parentes aliosque consanguineos, saltem in primo gradu constitutos, præferre amicis & benefactoribus; quia ejusmodi conjunctio adeo stricta est, ut non liceat ob amicitiam, aut gratitudinem eam violare. *Dico per se loquendo*, nam tanta esse potest consanguineorum crudelitas erga te, ut aliquem strictissimo amicitiæ vinculo tibi conjunctum, aut qui te maximis affecerit beneficiis, iis præferre possis.

Nota 3. Si comparatio instituatur inter consanguineos, eum ordinem servandum esse, ut in primis præferatur pater aliis omnibus, etiam matri, quia est principium præcipuum in generatione filii. Deinde mater, quia etiam ab ipsa habemus esse. Tertiò uxor, quia cum intimo & insolubili vinculo conjuncta sit, & ad procreationem filiorum assumatur, ratio exigit ut filiis præferatur. Quartò filii. Quintò fratres, & sorores, sicque de aliis secundum gradum conjunctionis, quem quisque habet.

CAPUT X.

De effectibus charitatis tam internis, quàm externis.

RESOLUTIO I. *Gaudium de bono divino est actus internus charitatis.*] HOC *probat* S. Thomas *2.2.quæst.28.art.1.* quia ex amore procedit gaudium, & tristitia, sed contrario modo; gaudium enim ex amore causatur, vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato pro-

prium

primum bonum inest & conservatur. Econtrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel quia amatum, cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo modo deprimitur: charitas autem est amor Dei, cujus bonum immutabile est, cùm ipse sit sua bonitas. Et ideo spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

Notandum autem 1. ex art. 2. Etsi gaudium quod habetur de bono divino in se, non possit adjunctam habere tristitiam, eo quòd illud bonum de quo gaudetur, non potest aliquam mali admixtionem habere: secùs tamen dicendum esse de gaudio charitatis, quo quis gaudet de bono divino ut non participatur à nobis; quia hæc participatio potest impediri per aliquid contrarium.

Notandum 2. ex art. 3. Non posse in nobis esse plenitudinem gaudii, ex parte rei de qua gaudetur, quia non possumus de ea gaudere, quantum dignum est, ut de ea gaudeatur. Deinde neque in hoc statu, gaudium de Deo potest in nobis esse plenum, quantum esse potest ex parte nostra, quia gaudium non est plenum, quandiu aliquid restat desiderandum: at semper in hac vita, nobis aliquid desiderandum restat, cum possimus magis accedere ad Deum per gratiam. Erit autem plenum in alia vita, quia ibi erit plena Dei, & omnium bonorum fruitio, juxta illud *Psalm.* 102. Qui replet in bonis desiderium tuum. Imò gaudium beatorum est superplenum, quia plus obtinent, quam desiderarent: non enim in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se, ut dicitur 1. *Cor.* 2. Et hoc est quod dicitur *Lucæ 6.* Mensuram bonam & supereffluentem dabunt in sinum vestrum. Quia tamen creatura non est capax gaudii de Deo condigni, inde est quòd istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, juxta illud *Matth. 25.* Intra in gaudium Domini tui.

Notan-

Notandum 3. ex art. 4. Gaudium non esse virtutem à charitate distinctam, sed quendam illius actum seu effectum; nam virtus est habitus quidam operativus, habens proinde ex se inclinationem ad proprium actum. Contingit autem ex eodem habitu plures actus ordinatos prodire, quorum unus sequatur ex altero, & quia posteriores non procedunt à virtute nisi per priorem, ideò virtus non definitur, aut denominatur nisi ab actu priori. Quare cùm amor sit prima affectio potentiæ appetitivæ, ex qua sequatur desiderium, & gaudium, hinc eadem virtus inclinat ad diligendum Deum, & ad eum desiderandum, ac de eo gaudendum. Et quia dilectio inter hos actus est prior, inde est quod virtus non denominatur à gaudio, vel desiderio, sed à dilectione, & dicitur charitas.

RESOLUTIO II. *Pax etiam est actus charitatis non tamen misericordiæ, nisi improprie.*] PRIOREM partem probat S. Thomas 2. 2. *quæst. 29. artic. 3.* nam duplex unio est de ratione pacis, ut dixerat *art. 1.* quarum una est, secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia verò secundum unionem appetitus proprii, cum appetitu alterius, quæ propriè dicitur concordia. Utramque autem hanc unionem efficit charitas, primam quidem, quia cum per eam diligamus Deum ex toto corde, & in ipsum omnia referamus, sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam verò, quatenus diligimus proximum, sicut nos ipsos; hinc enim contingit, hominem velle implere voluntatem proximi, sicut & sui ipsius.

Verùm quædam *notatu digna* ex dicta quæstione colligi debent 1. Paci opponi dissensionem hominis ad seipsum, & ad alium, concordiæ verò hanc solam secundam. 2. Omnia pacem appetere, quia nihil est quod suo modo non appetat aliquod bonum & consequenter remotionem eorum quæ illius assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio

cutio boni desiderati, per contrarium appetitum, vel sui ipsius, vel alterius, & utrumque per pacem tollitur. 3. Cùm vera pax non sit nisi de bono, sicut bonum potest esse verum; vel apparens, ita pacem esse posse vel veram, vel tantùm apparentem, qualis est illa de qua dicitur *Sapient. 14.* In magno viventes inscientiæ bello, tot & tam magna mala pacem appellant. Cumque verum bonum aliud sit perfectum, aliud imperfectum, duplicem esse pacem veram, unam quidem perfectam, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, de qua est illud *Psalm. 147.* Qui posuit fines tuos pacem; aliam imperfectam, quæ habetur in hoc mundo: quia etsi principalis animæ motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia intus, & extra quæ perturbant hanc pacem. 4. Dissensum in opinionibus non repugnare charitati, vel paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, non ad appetitum, qui per pacem uniitur. Quod intellige de pace imperfecta, qualis in hac vita habetur; non de perfecta, in qua plenè veritas cognoscetur, & omnis appetitus complebitur. 5 Pacem procedere ab eadem virtute charitatis, cùm causetur ex ipsa, secundum rationem dilectionis Dei, & proximi: quemadmodum quia ignis calefaciendo liquefacit, & rarefacit, non est in eo aliqua virtus liquefactiva, aut rarefactiva præter calefactivam. 6. Uni virtuti multa vitia opponi, secundum diversos illius actus, & ita charitati non solum opponi odium, ratione actus dilectionis, sed etiam acediam, vel invidiam ratione gaudii, & dissensionem ratione pacis.

Posterior pars ostenditur, nam etsi charitatis minus sit, aversari malum proximi, ut opponitur bono ipsius; eo quòd ad eandem virtutem pertinet, velle bonum, & aversari malum oppositum; sicque misericordia latè, & impropriè sumpta sit actus charitatis: non tamen ad eam spectat sublevare malum proximi, quia in hoc continetur specialis difficultas, quæ superanda restat, etiam ab eo qui ex charitate proximum

mum diligit. Quare præter charitatem, requiritur specialis virtus misericordiæ, qua homo doleat de malo proximi, ut est quędam miseria, quæ illius opera sublevare potest.

Confirmatur, nam non est potior ratio, cur ad impendendum bonum proximo, ponantur virtutes à charitate distinctæ, verbi causa, justitia, liberalitas, &c. quàm virtus specialis misericordiæ ad sublevandam illius miseriam: cùm in hoc objecto non minùs difficultatis occurrat quàm in objectis aliarum virtutum. Unde S. Thomas 2.2. *quæst.* 30. *art.* 3. *ad* 3. docet, gaudium, & pacem non exigere habitum distinctum à charitate, quia nihil adjiciunt supra rationem boni, quod est objectum charitatis; secùs autem dicendum esse de misericordia, quia respicit rationem quandam specialem, scilicet miseriam ejus cujus misereretur.

Dices, beneficentia est proprius actus charitatis & non alterius virtutis, ut patet ex *quæst.* 31. *art.* 1. & 2. ergo idem dicendum de misericordia, *Respondeo* non sequi, quia beneficentia ibi aliud nihil est quàm externa executio actus interni eliciti à charitate. Per charitatem enim erga alterum, homo vult illi bonum, & per beneficentiam tale bonum ei de facto confert, ex motivo charitatis, nempe propter Deum: quare cum actus internus, & externus habeant idem objectum, idem virtutis habitus ad utrumque sufficit.

Notandum autem hæc intelligi de beneficentia strictè sumpta: nam generatim beneficentia significat collationem beneficii, sub quacunque ratione boni; quare eo modo ad varias virtutes spectare potest, *ex quæstione mox citata art.* 4. *ad* 2. Verùm quædam hic observanda occurrunt, tam circa beneficentiam corporalem, quæ vocatur eleëmosyna, quàm circa spiritualem, quæ dicitur correptio. Sit ergo.

RESOLUTIO III. *Datur grave præceptum subveniendi proximo per eleemosynam.*]HOC ut intelligas,

Nota 1.

Nota 1. Quod ait S. Thomas 2.2. *qu. 32. art. 1.* eleëmosynam esse opus, quo datur aliquid indigenti, ex compassione propter Deum, debere intelligi juxta superiùs dicta, ita scilicet ut cum eleëmosyna proximè sit actus misericordiæ, quam à charitate distinximus, charitas interdum eam imperet, non per se immediatè, sed mediante virtute ipsa misericordiæ.

Nota 2. ex art. 2. sex tem esse opera misericordiæ, seu eleëmosynæ corporalis, hoc versu comprehensa.

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Quod ita intelliges 1. Ut ad hæc opera misericordiæ corporalis alia pleraque, quæ in specie ibi non comprehenduntur facilè reduci possint 2. Ita ut certum ex fide sit illa omnia secundum se esse opera bona & honesta. Dico omnia, nam de reliquis id negari non potest, quod verò sit etiam opus bonum & laudabile, sepelire corpora mortuorum, patet 1. Ex sollicitudine quam ipsimet viri sancti habent ut eorum corpora post mortem sepeliantur. 2. Quia Patres laudant Tobiam, & alios qui defunctorum corporibus sepeliendis suam operam impenderunt. 3. Ex receptissima consuetudine, quæ semper in Ecclesia viguit, sepeliendi corpora fidelium, etiam cum aliqua solemnitate & pompa. 4. Quia etsi sepultura mortui non conferat ei quantum ad sensum, pertinet tamen ad defunctum, quid de ejus corpore agatur, ut bene monet S. Thomas *artic. illo 2. ad 1.* Tum quia vivit in memoria hominum, ejusque honor obscuratur, si insepultus remaneat, tum quantum ad affectum quem adhuc vivens habebat erga suum corpus, cui piorum affectus conformari debet post mortem ipsius.

His positis prædicta *resolutio suadetur ex art 5.* quia cùm dilectio proximi sit in præcepto, necesse est ea omnia cadere sub præcepto sine quibus dilectio proximi non conservatur. Ad dilectionem autē proximi pertinet, ut non modo proximo velimus bonum, sed

sed etiam ut operemur, juxta illud 1. *Ioan.* 3. Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere, & veritate. Cæterùm ad hoc ut velimus, & operemur bonum alicujus, requiritur ut ejus necessitati subveniamus, quod fit per eleëmosynam: quare eleëmosynarum largitio est in præcepto. Potest hoc efficaciter confirmari ex eo quod Christus docet *Matth.* 25. Homines in extremo judicio ad ignem æternum damnandos, ob neglecta opera eleëmosynæ corporalis erga pauperes.

Nota 1. ex respons. ad 3. Esse aliquod tempus, in quo eleëmosynam dare omittens, peccat mortaliter. Ex parte quidem recipientis, quando apparet evidens & urgens necessitas, nec apparet in promptu quiei subveniat. Ex parte verò dantis, cum habet superflua, quæ secundum statum præsentem non sunt ei necessaria, prout probabiliter æstimari potest. Ex quibus verbis *collige 1.* Ut quis teneatur succurrere proximo, in extrema necessitate constituto, satis esse quod probabiliter non constet, aliquem ei mox subventurum, nec talem obligationem tolli, etsi multi sint qui possunt ei opitulari. 2. Non esse præceptum faciendi tunc eleëmosynam, ex necessariis vitæ, aut statui, sed ex superfluis. Quod non est ita intelligendum, ut non tenearis in dicto casu, facere eleëmosynam ex bonis quæ sunt necessaria, ut decenter & commodè vivas, juxta tuum statum, sed ita ut non tenearis ex iis, quæ absolutè sunt tuo statui necessaria, adeò ut, si facias eleëmosynam, ab eo statu necessariò deturbandus sis. Et sanè quòd cùm aliquo nostro incommodo temporali, teneamur succurrere proximo extremè indigenti, satis patet ex iis quæ suprà diximus, de ordine charitatis. Et aliunde cùm vix ullus sit, qui habeat bona suo statui omnino superflua præceptum eleëmosynæ ferè nunquam obligaret. Quòd verò non teneamur, etiam cum omnimoda abjectione status, ea *ratio suadet*, quia durissimum est quòd in tantam miseriam debeamus nos conji-

conjicere, ut proximo subveniamus. Eo vel maximè, quia non tenemur omnia bona profundere, & proprii status jacturam facere, ut nos ipsos ab impendente certissima morte eripiamus. Ergo multò minus id necessarium erit, ad conservandam vitam proximi.

Nota 2. Ex probabiliori sententia, te teneri ex superfluis statui, succurrere proximo, in gravi, quamvis non extrema necessitate constituto. *Probatur*, nam tunc dicitur gravis necessitas, quando proximus est in probabili periculo, incurrendi grave aliquod damnum, sive in bonis, sive in fama, sive in corpore, quod nisi aliunde juvetur, cavere nequit. Quòd autem ejusmodi necessitas sufficiat, ut tenearis proximo succurrere, inde patet, quia recta ratio, & charitas bene ordinata postulat, ut grave damnum alterius coneris avertere, saltem quando id potes sine notabili tuo incommodo. Aliàs enim, si quis viderit fratrem suum necessitatem habere, & clauserit viscera sua ab ea, quomodo charitas Dei manet in illo? ut habetur 1. *Joan. 3.* Unde etsi quis non sit in extremo vitæ periculo: quia caruit vestibus, vel hospitio, ii tamen damnantur in judicio, qui nudum non operuerunt, aut peregrinum non susceperunt hospitio. Imò cùm incommoda illa, aliaque à Christo recensita frequenter accidant, hinc videtur colligi, esse obligationem dandi eleëmosynam, etiam in communibus necessitatibus, saltem de bonis naturæ & statui superfluis.

Nota 3. Ex probabiliori sententia, te non satisfacere præcepto eleëmosynæ, mutuando pecuniam extremè indigenti *Ratio est*, quia dare eleëmosynam, non est mutuare, sed dare gratis: at dici non potest, quod præceptum ipsum eleëmosynæ nunquam obliget. Ergo ut vi illius tenetur homo interdum gratis dare, nempe quando saltem proximus extremè indiget. *Confirmatur*, nam quòd donatio eleëmosynæ debeat esse gratuita, satis indicat Christus, *Lucæ 11.* cùm

ait quod supereſt date eleëmoſynam. Indicant etiam Patres cùm ajunt, eleëmoſynas eſſe bona pauperum, iiſque deberi, & divites eſſe tantum eorum diſpenſatores.

Quod rurſus ex eo ſuadetur, quia cum agamus de paupere in extrema neceſſitate conſtituto, qui ſcilicet non habet aliquid ſive in re, ſive in ſpe, unde poſſit ſibi ſubvenire, fruſtra reſtituendi obligatio ei imponeretur. Si tamen haberet alibi bona, aut brevi ex ſucceſſione, aut ex proprio labore obventura ſperaret, jam abſolutè non eſſe in extrema neceſſitate conſtitutus, moraliter loquendo: adeoque mutuo, vel commodato, aut emptione poſſes illi ſubvenire.

RESOLUTIO IV. *Præceptum dandi eleemoſynam magis obligat Eccleſiaſticos, quàm laicos.* PROBATUR, tum quia illi ratione ſtatus, majorem perfectionem profitentur, adeoque debent animum habere ab affectu divitiarum, aliarumque rerum temporalium magis liberum, & conſequenter paratiorem ad ſubveniendum proximo in neceſſitate conſtituto. *Tum* quia cum ex una parte eodem modo teneantur ac laici, facere eleëmoſynam tam ex bonis patrimonialibus, quàm ex iis quæ quaſi patrimonialia appellantur, id eſt, quæ ratione alicujus miniſterii Eccleſiaſtici, verbi cauſa pro celebratione Miſſarum adminiſtratione Sacramentorum, concionibus &c. obveniunt. Aliunde tamen major ipſis obligatio incumbit ſubveniendi pauperibus ex bonis quæ ex beneficio procedunt. Siquidem ex communi ſententia, tenentur in eleëmoſynas, aliave pia opera expendere, quicquid ex reditibus beneficii, congruæ eorum ſuſtentationi ſuperfluum eſt, quia aliàs fundatorum piam intentionem defraudarent, cùm illi bona ſua Eccleſiaſticis dederint eo animo, ut in ſuſtentationem miniſtrorum, & pauperum, aliaque pia opera expenderentur.

Hic tamen *nonnulla obſervanda* ſunt. 1. Non poſſe certò

certò definiri, quid cuique beneficiario necessarium sit ad congruam sustentationem, in hac enim sicut & in pretiis rerum, reperiri potest infimum, medium, & summum quod excedi nequeat. Unde si ad congruam sustentationem alicujus, censeantur communiter sufficere, verbi causa, sexcentæ libræ, infimum hujus sustentationis erunt libræ quingentæ, medium sexcentæ, supremum verò septingentæ. Quò fit ut quicquid supereſt ultra illas 700. libras, in eleëmosynas erogandum sit, & graviter peccet beneficiarius, qui illud in res profanas expendit, ut intelligi potest à fortiori ex Concilio Trident. *sess. 25. cap. 1.* de reformatione. Si quid verò parciùs vivendò, ex dicta summa 700. Librarum sepoſuerit, potest illud eodem modo insumere, ac bona patrimonialia, aut quasi patrimonialia: cum non teneatur portionem illam in causas pias expendere.

Nota 2. Congruam portionem assignari posse beneficiario, tum juxta qualitatem beneficii, adeò ut quo beneficium dignius & illustrius est, eò majores sumptus in victu, aut vestitu, in servorum numero, aliisque necessariis ad dignitatem Ecclesiæ tuendam, & à beneficiario fieri possint: tum etiam juxta qualitatem personæ, ita scilicet ut nobili, aut eximiè docto plura necessaria sint ad congruam sustentationem, quàm ignobili, aut minùs docto. Quia per se loquendo, valdè cedit in honorem & utilitatem Ecclesiæ, quòd nobiles, & docti ad beneficia admittantur: quare æquum etiam est, ut ejusmodi personis majora stipendia assignentur.

Nota 3. Probabilius esse, non teneri clericos ex justitia restituere pauperibus, quæ tenebantur illis erogare, si ea in alios usus consumpserint, etsi ita consumendo peccaverint. Fundamentum est, quia ex cõmuniori sententia, Ecclesiastici habent verum dominium eorum fructuum, quos ex beneficiis percipiunt, ut satis indicat Concilium Trident. *sess. 22. cap. 3. de reform.* cùm statuit, ut qui servitium juxta

formam ab Episcopis præscriptam quolibet die non impleverint, illius dici distributionem amittant, nec ejus quoquo modo dominium acquirant. *Et sess. 23. cap. 1. de reform.* cum ait, non residentem, præter alias pœnas, & peccatum mortale quod incurrit, pro rata temporis absentiæ, fructus suos non facere. *Ratio idem suadet*, quia reditus beneficiorum assignantur ministris, tanquam stipendium pro labore impenso, ex jure ipso naturæ iis debitum: quare nihil impedit, quin verum eorum dominium acquirant. Aliunde verò non apparet, quòd dominium illud iis concessum sit sub eo onere, ut tenerentur ex justitia, certam partem reddituum in pauperes erogare. Imò quòd sæpe ejusmodi onus iis imponi non poterit, ex eo patet, quia innumera sunt beneficia, quæ nullos habent reditus præter decimas, primitias, & oblationes. Hæc autem dari non possunt cum dicta obligatione, quia non ex liberalitate, sed ex justitia ministris Ecclesiæ tribuuntur. *Accedit*, quòd non solent rescindi donationes quamplurimæ, & magni momenti, quæ fiunt à personis Ecclesiasticis, ex fructibus beneficiorum; neque in foro externo datur actio pauperibus contra clericos, ut partem reddituum ab iis repetant. Hæc autem ideo non fiunt, quia Ecclesia existimat, Ecclesiasticos habere verum dominium eorum fructuum, quos ex beneficiis percipiunt, adeoque etsi peccent contra charitatem, & misericordiam, partem quæ eroganda erat pauperibus, in profanos usus expendendo, non tamen peccare contra justitiam, nec teneri ad restitutionem.

Dices 1. Juxta Canones, & sanctos Patres bona Ecclesiæ non esse Sacerdotum, sed pauperum, illosque solum esse dispensatores ejusmodi bonorum. Quò refertur illud Bernardi epist. 2. ad Fulconem. Quicquid præter necessarium victum, ac simplicem vestitum de altari retines, tuum non est, rapina est, sacrilegium est. *Respondeo* hæc, & similia nobis non officere,

officere, quia vel Canones loquuntur de massa communi redituum, quæ olim antequam beneficia essent erecta, & singulis assignati proprii reditus, inter clericos ab Episcopo vel ejus ministris distribuenda erat, vel de fundis Ecclesiæ, aliisque bonis immobilibus quæ alienari non possunt. Patres verò loquuntur more Oratorio, ut exaggerent obligationem quæ Ecclesiasticis incumbit, erogandi eleëmosynam in pauperes, ex superfluo.

Dices 2. Si beneficiarii haberent, dominium omnium fructuum, quos ex beneficiis percipiunt, sequeretur eos posse ex iis fructibus testari: quòd tamen ex jure communi non licet. *Respondeo*, hinc tantum sequi, eos posse ex iis fructibus validè testari, non tamen licitè, quia ex charitate, vel misericordia tenentur superfluum in res pias expendere.

Nota 4. Jam dicta procedere de beneficiariis, non Regularibus: quod enim spectat ad Regulares, qui post professionem ad aliquod beneficium assumuntur, communis sententia est, eos non acquirere dominium fructuum, quia eorum beneficiis annexi sunt; quia cùm voto paupertatis ligati sint, non sunt capaces talis dominii, adeoque peccant contra justitiam, quando fructus illos in causas non pias expendunt. Quod non tantum verum est de Religiosis, qui ad beneficia Episcopatu inferiora vocantur, sed etiam de iis qui fiunt Episcopi. Illi enim voto paupertatis sunt obstricti, neque apparet justa causa, cur in eo dispensari debeant? cùm non minùs possint illud servare, quam alii Regulares ad minora beneficia assumpti. Alias æquè dici posset, eos absolvi à voto castitatis, adeoque si quis post professionem, ante susceptionem ordinis sacri ad Episcopatum vocaretur, posset ille eo ipso matrimonium contrahere; sicque & Episcopatui, & Religioni nuntium remittere.

Neque his repugnat, quin potiùs apertè favet *cap.* statutum 18. *quæst.* 1. ibi enim præcipitur, ut Monachus

ad Episcopatum assumptus, quæ acquisierat, vel visus fuerat habere (scilicet ante Episcopatum) Monasterio relinquat. Item ut quod post obtentum Episcopatum, acquirere poterit, secundum sacros Canones Ecclesiæ suæ restituat. Priora etenim bona Monachus non sibi, sed Monasterio acquisivit, posteriora vero Ecclesiæ cujus factus est Episcopus; adeoque sicut nec priorum, ita nec posteriorum habet dominium.

RESOLUTIO V. *Neque ab omnibus, neque de omnibus bonis eleemosyna fieri potest.*] PRIOREM partem quam tradit S. Thomas 2.2. *quæst.* 32. *art.* 8. ita explico. Cùm ea quæ in eleëmosynam tribuuntur, dentur gratuitò, eorumque dominium transferatur in recipientem, hinc fit communiter eleëmosynam non posse erogari, nisi ab eo qui habet dominium in rem donatam, quique liberam habet illius administrationem.

Unde nonnulla sequuntur, *Primò*, famulos non posse dare eleëmosynam ex bonis dominorum, nisi accedente expresso, aut tacito eorum consensu. *Secundò*, prodigos, quibus propriorum bonorum administratio ablata est, non posse nisi parvas eleëmosynas ex iis facere, absque curatorum consensu. *Tertiò*, idem dicendum de minoribus, & pupillis, quia cum propria bona non dispensent, non possunt ad libitum de iis disponere. Possunt tamen tutores, seu curatores ex bonis pupillorum moderatas facere eleëmosynas; etsi congruentius sit, ut ex eorum consensu, imò & per illorum manus, si fieri potest, eas largiantur.

Quartò, filium familias posse liberè eleëmosynas facere ex bonis castrensibus, seu quæ ex militia obvenerunt, & ex iis quæ quasi castrensia vocantur, id est, quæ ratione beneficii, aut publici officii, vel artis liberalis quam profitetur comparavit. Quia ejusmodi bonorum habet dominium, & liberam administrationem. Si autem bona aliundè proveniant, posse

dare

dare eleëmosynam ex iis, quæ ad congruentem sustentationem vel ad recreationem honestam illi dari solent; tunc enim tacitus parentum consensus adesse censetur.

Quintò, posse uxorem dare eleëmosynam ex bonis paraphernalibus, si quæ habet. id est, ex iis quæ supra dotem sufficientem attulit, vel acquisivit; quia ex jure communi conceditur illi libera dispositio ejusmodi bonorum. Videndum tamen ne opposita consuetudo alicubi recepta, tali juri repugnet. Addo, etiam ex bonis communibus superfluis, eam posse juxta proprium statum & conditionem, moderatas facere eleëmosynas, aut in alias res honestas expendere; cum enim sit viri socia, & non ancilla, ratio postulat ut ad aliqualem ejusmodi bonorum administrationem admittatur. Præsertim quia alias non satis ipsius honori & existimationi, apud fœminas similis conditionis consultum esset. Quod si maritus in amentiam incidat, absoluta domus administratio devolvitur ad uxorem, adeoque illa potest bona tunc in eleëmosynas, aliasve causas honestas expendere, prout magis expedire judicaverit. Quamquam secus dicendum est, si maritus tantum à domo absit, quia tunc ille bonorum administrationem simpliciter retinet, etsi eam, per se, propter absentiam exercere non possit Uxor vero bona non administrat, nisi nomine mariti absentis, adeoque non nisi juxta illius præscriptum, de iis disponere debet.

Sextò, Superiores in Religionibus non posse ad libitū facere eleëmosynas ex superfluis reditibus Monasteriorum, sed solum quantum Regula, aut Constitutiones, vel consuetudo recepta ipsis permiserit. Inferiores vero non posse de bonis Monasterii ullo modo disponere, nisi cum consensu Superioris; imo neque ex iis quæ ad victum, aut vestitum ipsis conceduntur, quamdiu sunt in Monasterio, aliquid subtrahere, ut propria authoritate dent pauperibus,

quia quicquid habet speciem proprietatis omnino cavere debent. Quando tamen sunt extra Monasterium, possunt ex concessis ad viaticum, & congruam sustentationem, aliquid in eleëmosynas expendere: quia tunc Superior in id consentire censetur, & ita est in usu, etiam apud doctos & valde timoratos.

Posterior pars declaratur. In primis certum est, posse aliquem facere eleëmosynam ex bonis propriis, quæ honestè acquisivit, & quorum habet administrationem; ejusmodi enim bona sunt materia propria eleëmosynæ. Certum etiam est, eleëmosynam per se loquendo, esse tantum faciendam ex bonis propriis, non ex alienis; quia non licet committere injustitiam quacunque de causa. In casu tamen necessitatis extremæ, potest subveniri pauperi ex bonis alterius; quia tunc omnia censentur communia, ut docet S. Thomas *art. 7. ad 3.* Quod intellige, si aliter illius indigentia levari nequit.

Jam verò *dubium est*, an licitè fieri possit eleëmosyna, de injustè & turpiter acquisitis. *Ad quod* S. Doctor artic. proximè citato *Respondet 1.* Quando id quod illicitè acquiritur, debetur ei à quo est acquisitum, sicut contingit in furto, & usuris, non posse ex eo fieri eleëmosynam, sed ei à quo acceptum est, restituendum esse. *Respondet 2.* Eleëmosynas faciendas esse ex bonis ita illicitè acquisitis, ut nec acquirens ea possit retinere, nec debeat ea reddere ei à quo accepit, quia ille accepit, & iste dedit contra justitiam, ut sit in simonia. *Respondet 3.* Eleëmosynas fieri posse ex turpiter acquisitis, quando ipsa acquisitio non est illicita, sed id tantum ex quo acquiritur, ut patet in iis quæ acquiruntur per meretricium. Quia etsi mulier illicitè agat, meretricium exercendo, non tamen inde aliquid accipiendo. Unde quod ita acquirit, potest retinere, & ex eo eleëmosynas facere, cum verum illius habeat dominium.

RESOLUTIO VI. *Fraterna correctio est aliquando*

in præcepto.] UT hoc clarius fiat, *suppono 1.* Correctionem fraternam esse unum ex septem operibus misericordiæ spiritualis, quæ hoc versu continentur,

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Suppono 2. ex S. Thoma 2.2. *quæst.* 33. *art.* 1. correctionem delinquentis esse quoddam remedium, quod debet adhiberi contra peccatum alicujus; peccatum autem dupliciter considerari posse. 1. Inquantum nocet ei qui peccat. 2. Inquantum vergit in nocumentum aliorum, adeoque duplicem esse correctionem, aliam qua remedium adhibetur peccato priori modo spectato, quæ dicitur correctio fraterna, estque actus charitatis, cujus est procurare bonum, & avertere malum proximi. Aliam quæ adhibet remedium peccato delinquentis posteriori modo spectato, qua ratione est actus justitiæ unius ad alterum. Quia tamen supra distinximus misericordiam, à charitate, dicendum est correctionem fraternam esse à misericordia elicitivè, & à charitate imperativè, ut etiam indicat S. Doctor in responsione ad 2.

His positis, quòd fraterna correctio aliquando sit in præcepto, tradit S. Thomas *art.* 2. & patet, tum ex verbis illis *Eccli.* 19. Corripe amicum, ne fortè non intellexerit, & dicat non feci, aut si fecerit, ne iterum addat facere. Corripe proximum, ne fortè non dixerit, & si dixerit, ne forte iteret. Quibus ex novo testamento addi potest illud *Matth.* 18. Si peccaverit in te (id est, te sciente, ut Interpretes communiter explicant) frater tuus, corripe illum, &c. tum quia cum ex præcepto charitatis, aut misericordiæ teneamur sublevare miseriam corporalem proximi, à fortiori tenemur miseriam illius spiritualem tollere, vel impedire: at peccatum est summa miseria spiritualis, & correctio est interdum necessaria ad illud impediendum, quare tunc correctio ex gravi præcepto tam naturali, quam divino adhiberi debet.

Sed *dubium est 1.* Quando tenearis proximum corripere: cum enim hoc præceptum, sit affirmativum, constat illud non obligare pro semper, sed tantum positis quibusdam circunstantiis, ut intelligitur ex artic. citato. *Respondeo* itaque correctionem fraternam obligare, quando sequentes conditiones occurrunt 1. Quando vides proximum actu peccare, aut moraliter scis eum peccasse & adhuc versari in periculo relabendi. 2. Quando probabiliter speras correctionem profuturam, & proximum ex ea emendandum. 3. Quando ad emendationem proximi necesse est, ut illum corripias, quod contingit, quando verisimiliter judicas fore, ut ille neque ex seipso, seu sine auxilio monitoris à peccato caveat, neque ab alio corripiatur. 4. Quando correctio illa sine gravi tuo incommodo fieri potest.

Dubium est 2. Quinam teneantur alios corripere. *Respondeo*, omnes teneri, superiores tamen magis qui alios. Omnes enim tenentur Deum, & proximum diligere, adeoque Dei injuriam, & proximi malum præsertim spirituale impedire, quando id commodè fieri potest: superiores verò insuper ratione officii, tenentur ex justitia salutem subditorum procurare, adeoque peccantes corripere, ita ut si correctionem omittant, teneantur in confessione hanc circunstantiam officii declarare.

Ubi, *nota*, illud esse discrimen inter superiores, & privatos, quoad rem de qua agimus, primò quod superior non tantum tenetur corrigere peccata, quæ novit à suis subditis patrari, sed etiam tenetur in eorum mores inquirere, ut corrigat peccata quæ fortè ab illis perpetrantur. Privatus verò non tenetur aliorum vitæ invigilare, sed tantum malum quod occurrit corripere. Alioqui, inquit S. Thomas *art. 2. ad 4.* Efficeremur exploratores vitæ aliorum, contra id quod dicitur. *Proverb. 24.* Ne quæras impietatem in domo justi, & non vastes requiem ejus. Caveant tamen superiores, ne nimium sint suspicioſi, neve delationi-

lationibus facilè aures præbeant : quia multæ hinc rixæ & inimicitiæ oriri possunt, & periculum est ne ex nimio zelo justitiæ, charitas ipsa offendatur.

Deinde etsi privatus non teneatur, per se loquendo, nisi sub veniali corrigere peccata venialia; sæpe tamen superiores Regularium tenentur sub peccato mortali, corrigere peccata ex se venialia, quando ea manifestè vergunt in notabile damnum observantiæ regularis. Ita sentiunt authores omnes communiter, eo quòd superior non tantùm ex præcepto charitatis, tenetur peccantes corripere, sed etiam ratione proprii officii tenetur ex justitia impedire, ne regularis disciplina labefactetur.

Præterea, licèt privati communiter non teneantur peccantem corripere, quando nullus speratur fructus ex correptione; aliter tamen dicendum est de superioribus curam aliorum habentibus : illi enim ratione proprii officii, tenentur peccantes corripere, etiamsi emendandos non sperent, ne si peccata dissimulent, ea approbare videantur, indeque subditi, omni timore abjecto, multa peccata cumulandi occasionem accipiant.

Tandem, etsi privatus non teneatur, cum gravi suo damno, corripere proximum, extra necessitatem extremam salutis constitutum, superior tamen subditis non modo in extrema, sed etiam in gravi necessitate spirituali positis, tenetur correptione aliisque mediis succurrere, quantumvis id fieri nequeat, sine propriæ vitæ periculo.

Dubium est 3. An omnes qui peccant sint corripiendi, & præcipuè est difficultas de iis qui peccant ex ignorantia, & de superioribus. Quod ad priores attinet, *dicendum* 1. peccantes ex ignorantia vincibili debere corripi, eo quòd ejusmodi ignorantia eos non excusat à peccato. 2. Peccantes ex ignorantia invincibili corripiendos esse, quando fructus ex ea correctione speratur; quia etsi illi non peccent formaliter, peccant tamen materialiter at

honor divinus videtur exigere, non modo ut formalia, sed etiam materialia peccata in nobis, & in aliis quantum fieri potest, caveamus: *præsertim* quia ejusmodi ignorantia ex se est grave malum, cùm privet scientia ad salutem necessaria; & ex ea scandala, aliaque gravia mala oriri possint.

Quod spectat ad posteriores, S. Thomas *art. 4.* docet, correctionem fraternam, quæ est actus charitatis, pertinere ad unumquemq; respectu cujuslibet personæ, quam charitatem debet habere, si in ea aliquid correctione dignum inveniatur. Verum quia actus virtutis debet esse moderatus debitis circunstantiis, ideò monet, in correctione qua subditi corrigunt prælatos, debere modum congruum adhiberi, ut scilicet non cum protervia & duritia, sed cum mansuetudine & reverentia corrigantur, juxta illud Pauli *1. ad Timoth. 5.* Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. Addit autem in responsione ad 2. Prælatos privatim esse monendos, nisi ob periculum fidei, necesse esset eos publicè coarguere, exemplo Pauli, qui Petro simili ex causâ in faciem coram omnibus restitit, etsi ei subditus esset.

RESOLUTIO VII. *Ordo correctionis fraternæ est sub præcepto, ita scilicet ut non liceat occultum alicujus peccatum deferre ad superiorem, quin secreta admonitio præcesserit, sine testibus; neque testes adhibere, nisi peccans correptionem privatam contempserit.*] ITA omnes communiter colligunt ex verbis illis Christi *Matth. 18.* Si peccaverit in te frater tuus, vade & corripe eum inter te⌣, & ipsum solum⌣; si te audierit lucratus eris fratrem 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. *Et ratio* manifesta idem *suadet*: nam correctio fraterna cùm fiat ex præcepto charitatis, non debet repugnare charitati: at charitas jubet ut consulamus bono proximi, absque læsione famæ illius, si id fieri potest.

Ergo

Ergo si privata correctio potest sufficere, ad vitandū peccatum illius, non debent adhiberi testes, neque peccatum ad superiorem deferri debet. *Confirmatur*, nam correctio fraterna ex se tendit ad emendationem proximi: si ergo ille emendatur per simplicem monitionem, frustrà, & malè adhibentur remedia duriora. Quod S. Thomas *artic. 7.* explicat similitudine medici, qui sanitatem ægro confert, si potest, sine alicujus membri abscissione: si autem non potest, abscindit membrum minùs necessarium, ut vita totius conservetur.

Duo autem ex eodem artic. Notanda hic occurrunt. 1. Si peccata occulta talia sunt, ut vergant in nocumētum sive corporale, sive spirituale multorum: ut si quis occultè tractet, quomodo civitas tradenda sit hostibus, vel si hæreticus privatim homines à fide avertat: prædictum ordinem non esse servandum, sed statim procedendum ad denunciationem, ut tale nocumentum impediatur: nisi fortè aliquis firmiter existimaret, se posse statim per secretam admonitionem, ejusmodi mala impedire. Ità habetur in corpore articuli.

Notandum 2. ex responsione ad 5. Si Prælatus præcipiat subditis, ut si quæ peccata corrigenda norunt, ipsi revelent, tale præceptum debere intelligi, salvo ordine fraternæ correctionis à Christo instituto. Unde si Prælatus expressè præciperet, ut denunciatio fieret non servato tali ordine, tam ille sic præcipiens, quàm subditus obediens peccaret: quia non habet potestatem præcipiendi aliquid, super occultis, nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam, vel aliquas suspiciones.

Notandum 3. ex artic. 8. ad 1. Post admonitionem secretam semel vel pluries factam, quamdiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum esse. Ex quo autem cognoscimus secretam admonitionem nihil proficere, procedendum esse ulteriùs quantumcunque peccatum

tum fit occultum ad testium inductionem. Nisi fortè corripiens probabiliter judicaret, proximum inde deteriorem reddendum, tunc enim totaliter à correctione cessandum esset.

CAPUT XI.

De vitiis charitati oppositis.

RESOLUTIO I. *Charitati secundum se duo vitia opponuntur, nempe odium Dei, & proximi.*] De utroque agit S. Thomas *2.2. quæst. 34.* per varios articulos, *quorum 1. docet,* Deum duobus modis posse ab homine apprehendi, uno modo secundum seipsum, & sic à nullo posse odio haberi, cùm per essentiam suam sit ipsa bonitas, de cujus ratione est ut ametur: alio modo per effectus quosdam illius, repugnantes inordinatæ voluntati, quales sunt, inflictio pœnæ, & prohibitio peccatorum per legem divinam, & quantum ad hoc, Deum ab aliquibus posse odio haberi.

Art. 2. docet, odium Dei esse gravissimum peccatorum, propter rationem *supra cap. 6. resolut. 1.* allatam. *Notat autem in respons. ad 1.* odium Dei esse maximè peccatum in Spiritum sanctum, quatenus peccatum in Spiritum sanctum dicit aliquod genus speciale peccati, illud nempe quod fit ex certa malitia: tale siquidem peccatū directè videtur opponi summæ bonitati, quæ Spiritui sancto attribui solet. Non tamen computari inter species peccati in Spiritum sanctum, quia generaliter includitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Articulo 3. docet, odium proximi esse peccatum, si in eo natura, aut gratia odio habeatur: quia odium tantum habet de ratione mali, quantùm amor de ratione boni: amor autem debetur proximo secundum id quod à Deo habet, id est, secundùm naturam, & gratiam: quia nimirum hæc bona sunt, adeoque amore digna. Contra verò non debetur amor proximo, secundum id quod habet à seipso, & diabolo,

bolo, scilicet secundum peccatum, & justitiæ defectum, & ideò licet odio habere fratrem, ut peccatorem. Imò ad fratris amorem pertinet, quod velimus bonum ipsius, & quod illius malum odio habeamus,

Nota 1. Duplex esse odium, aliud inimicitiæ, aliud abominationis, quorum prius habet locum, quando alicui volumus malum, ut malum, apprehendendo illud tanquam bonum nostrum, etsi ex eo nullum aliud commodum nobis proveniat. Posterius verò, quando aliquem tanquam nobis noxium aut repugnantem aversamur & longè abesse cupimus. Unde colligi potest, odium abominationis necessariò supponi ab odio inimicitiæ: quia non optamus malum, ut sic, nisi ei à quo voluntatem habemus aversam.

Nota 2. Nunquam licitum esse proximum odisse, odio inimicitiæ: quia velle alicui malum, ut malum, semper inordinatum est, & rectæ rationi repugnans. Neque refert quòd malum proximi, ut tuum bonum reputes: hoc enim non est verum bonum, sed tantum apparens, adeoque inordinatè illud appetis.

Nota 3. Interdum licere aliquem odisse odio abominationis, nempe peccatorem, quatenus peccator est. Quod inde patet quia etsi homo secundum ea quæ à Deo habet, bonus sit, & consequenter amore dignus, si tamen spectetur ut peccator, sub ea ratione malus est, & odio dignus. Unde ait Propheta *Psal. 118.* Iniquos odio habui: imò *Sapient. 14.* Odio sunt Deo impius, & impietas ejus.

Nota 4. Etsi non liceat velle malum proximo, ut illi malum est, non tamen illicitum esse velle ei malum, ex aliquo fine bono: ut si quis ex zelo justitiæ, vel ut alii non pervertantur, optet mortem alicujus facinorosi, vel de ea gaudeat. Imò multi putant licitum esse, ob emolumentum aliquod temporale, optare mortem alicujus, dummodo cum debita mode-

moderatione id fiat; ut si uxor mariti, à quo malè tractatur, mortem ut à Deo infligendam desideret. Quia hoc non tam est velle malum proximi, quàm bonum inde sequuturum; quod non videtur illicitũ. Puto tamen ista esse periculosa in praxi, præsertim cùm ex præcepto charitatis, teneamur vitam proximi præferre nostro temporali commodo: & aliunde innumeri sint qui inter voluntatem efficacem, & inefficacem nesciant distinguere, adeoque via facilè aperiatur homicidiis, quia multi existimabunt, licitum esse procurare mortem parentum, si licet eam velle, & optare.

Art. 4. docet S. Thomas, peccatum quod committitur in proximum, habere rationem peccati, & ex deordinatione peccantis, & ex nocumento illato ei qui offenditur. Et priori modo odium proximi esse majus peccatum, quàm exteriores actus qui fiunt in proximi nocumentum, quia per odium deordinatur voluntas hominis, & malum, si quod est in exterioribus peccatis, quæ contra proximum committuntur, totum est ex interiori odio. Quantum autem ad secundum, pejora esse exteriora peccata, verbi causa, homicidium, adulterium, &c. quam odium.

Articulo 5. docet, odium non esse vitium capitale, quia vitium capitale illud dicitur, ex quo frequentiùs alia vitia oriuntur, at hæc non competit odio, qui cum vitia sint contra naturam rationalem, & in his quæ contra naturam fiunt, id quod est naturale paulatim corrumpatur, hinc primò receditur ab eo, quod est minùs secundum naturam. Id autem quod est maximè & primò naturale homini est, quòd diligat bonum, præcipuè bonum Dei, & proximi. Et ideò odium huic dilectioni oppositum, non est primum in destructione virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum. Hinc autem *artic. 6.* colligit, quod sicut ex delectatione causatur amor, ita ex invidia, quæ est tristitia de bono proximi, generatur odium.

RESOLUTIO II. *Duo sunt vitia opposita gaudio* chari-

charitatis, & quidem quatenus est gaudium de bono divino, opponitur ei acedia, quatenus autem est gaudium de bono proximi, opponitur ei invidia] De acedia agit S. Thomas *2.2. quæst. 35. per 4. articulos*, quorum 1. *docet*, Acediam cùm sit tristitia de bono divino, esse secundum se malam, & secundum effectum: secundum se quidem, quia per se malum est, tristari de vero bono, quale est divinum seu spirituale, secundum effectum vero, quia sic aggravat hominem, ut eum ab opere bono retrahat.

Notat autem ibidem in responsione ad 4. Peccatum semper esse fugiendum, sed impugnationem peccati quandoque esse vincendam fugiendo, quando scilicet continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut fit in luxuria; quandoque resistendo, nimirum quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati, proveniens ex levi aliqua apprehensione. Et hoc contingit in acedia, quia quantò magis cogitamus de bonis spiritualibus, tantò magis nobis placentia redduntur; ex quo cessat acedia.

Art. 2. docet, illam tristitiam, qua quis tristatur de bono spirituali, quod est in actibus singularum virtutum, non pertinere ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia, quia omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Tristari autem de bono divino, de quo charitas gaudet, spectare ad speciale vitium, quod acedia vocatur.

Articulo 3. docet, acediam, cùm repugnet charitati, esse ex genere suo peccatum mortale. *Notat* tamen peccatum ex genere suo mortale, tunc solum esse mortale, quando consummatur in ratione, esse autem veniale ob imperfectionem actus, si solum inchoetur in sensualitate. Unde colligit interdum acediæ motus esse in sola sensualitate, propter repugnantiam carnis ad spiritum: & tunc esse peccatum veniale; quandoque verò pertingere usque ad rationem, quæ consentit in fugam, & horrorem ac detestationem boni divini, carne contra spiritum

omnino

omnino prævalente, & sic acediam esse peccatum mortale.

Notandum autem ex responsione ad 2. Acediam non esse recessum mentalem, à quocunque spirituali bono, sed à bono divino, cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis tristatur, quia cogitur implere opera consilii, id non est peccatum acediæ, sed si tristetur de eo quod præcepta divina, sine quorum observatione salvari nequit, sint ipsi imposita.

Articulo 4. docet, Acediam meritò numerari inter vitia capitalia; quia cùm sit quædam tristitia, hominem movet ad aliquid agendum, vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisfaciat. Unde *in responsione ad 2.* numerat ex Gregorio sex filias acediæ, quarum 1. est desperatio de beatitudine obtinenda. 2. Pusillanimitas circa media ardua, quæ subdunt consiliis. 3. Torpor circa præcepta. 4. Ràcor erga homines ad bonum inducentes. 5. Malitia, seu detestatio ipsorum bonorum spiritualium. 6. Evagatio circa illicita.

De invidia tractat S. Doctor *quæst. 36.* per quatuor articulos, quorum 1. *docet,* invidiam esse tristitiam de bono proximi, quatenus apprehenditur ut malum proprium, non quidem ita ut tristetur de bono alterius, inquantum sibi ex hoc imminet periculum alicujus nocumenti; quia talis tristitia est potiùs timoris effectus, quàm invidia; sed quatenus bonum alterius apprehenditur, ut diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ. Unde colligit *in responsione ad 1.* ad illos tantum invidiam haberi, quibus homo vult se æquare, vel præferre in gloria; quod non est respectu eorum qui longè excedunt, non enim plebejus vult se æquare Regi, sed per ordinem ad propinquos, & qui multum non distant.

Articulo 2. docet; tristitiam de bonis alterius posse quatuor modis contingere, 1. ut ex iis timetur nocumentum, & sic esse posse sine peccato. 2. Quando aliquis

aliquis tristatur, non quod alter bonum habeat, sed quia ipse caret ; & hoc propriè esse zelum, qui si sit de bonis spiritualibus, laudabilis est, si de temporalibus potest esse cũ peccato, & sine peccato. 3. Quãdo aliquis tristatur de bono alterius, quia eo indignus est, & hoc vocari Nemesim seu indignationem, quæ prohibetur verbis illis *Psalmi 16.* Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem. 4. Quando aliquis tristatur, quòd ab alio in bonis superetur, ex hoc propriè esse invidiam, quæ semper mala est, quia dolet de eo, de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi.

Art. 3. duo tradit. 1. Invidiam esse peccatum mortale ex suo genere, quia genus peccati ex objecto cõsideratur, invidia autem secundum rationem sui objecti, repugnat charitati, utriusque enim objectum est bonum proximi, sed per contrarium motum, quatenus charitas gaudet de bono proximi, & invidia de eo tristatur. 2. In quolibet genere peccati mortalis reperiri quosdam motus imperfectos, in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia, sicut in genere adulterii, primi motus concupiscentiæ, & in genere homicidii, primi motus iræ. Et idem dicendum de invidia.

Articulo 4. Statuit, invidiam esse peccatum capitale, quia per eam homo movetur ad aliqua faciẽda. Unde *in responsione ad* 3. sic colligit filias invidiæ. In conatu invidiæ est principium, medium, & finis seu terminus. Principium est, ut aliquis minuat gloriam alterius, vel in occulto, & sic est susurratio, vel manifestè, & sic est detractio. Medium est quia intendens minuere gloriam alterius, aut potest, & sic est exultatio in adversis, aut non potest, & sic est afflictio in prosperis. Terminus autem est in ipso odio, quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium.

RESOLUTIO III. *Paci opponuntur discordia, quæ est in corde, & contentio quæ est in ore.*] De priori agit S. Do-

S. Doctor *2.2.quæst.37.* duobus articulis, quorum *1.docet*, esse ex genere suo peccatum mortale, discordare per se seu scienter, & ex intentione à bono divino, & à proximi bono, in quo quis debet consentire: quia talis discordia repugnat concordiæ, quæ est effectus charitatis. Discordare verò per accidens, seu præter intentionem contra bonum divinum, aut proximi, non esse peccatum, ut contingit quando duo intendunt gloriam Dei, vel utilitatem proximi, unus tamē existimat aliquid ad id conducere, & alius oppositū arbitratur: hoc enim non repugnat concordiæ, quæ à charitate procedit, quia illa est unio voluntatum, non opinionum. Unde in *respons. ad 3.* excusat discordiam illam, quæ *Actor. 15.* inter Paulum, & Barnabam contigit, quia fuit per accidens, & non per se, uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii aliud, quod ad defectum humanum pertinebat.

Nota 1. Priorem discordiam posse interdum esse dumtaxat venialem, nempe defectu sufficientis deliberationis, aut ob levitatem materiæ. Posteriorem verò posse aliquando esse cum peccato mortali, ut si sit cum errore, circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel cum nimia pertinacia.

Nota 2. Nos posse discordare tripliciter ab aliquo. 1. Quoad mala, & hæc discordia bona est; sicut etiam bonum est & laudabile, malam concordiam dissolvere, juxta illud Christi *Matth. 10.* Non veni pacem mittere, sed gladium. 2. Quoad bona quæ non sunt de præcepto, sed tantum de consilio, & hæc discordia per se loquendo non est mala, nec prohibita; ut si quis discordet ab alio, in voluntate audiendi sacrum, extra tempus præcepti. 3. Quoad bona quæ ex præcepto charitatis tenemur procurare, ut si velis impedire, ne extremè indigenti detur eleemosyna.

Articulo 2. Concludit, discordiam esse filiam superbiæ, vel inanis gloriæ, siquidem discordia importat

portat quandam disgregationem voluntatum, in quantum voluntas unius stat in uno, & voluntas alterius stat in altero. Quòd autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc, quòd aliquis ea quæ sunt sua, præfert iis quæ sunt aliorum; quod cùm inordinate fiat, pertinet ad superbiam, vel inanem gloriam.

Nota ex responsione ad 1. Discordiam differre à rixa, nam illa consistit in disjunctione motuum voluntatis, quam facit superbia, vel inanis gloria: hæc verò consistit in exteriori opere, & causatur ab ira, quæ movet animum ad nocendum proximo. *Et ex respons. ad 2.* in discordia considerari 1. terminum à quo, id est recessum à voluntate alterius, & quantum ad hoc eam causari ab invidia 2. terminum ad quem, id est, accessum ad id quod est sibi proprium, & sic causari ex vana & inani gloria.

De posteriori tractat S. Doctor *quæst. 38.* per duos articulos, quorum *primo tria docet* de contentione, quæ importat contrarietatem quandam in locutione. 1. Contentionem ut importat impugnationem veritatis, & inordinatum modum, seu cum confidentia clamoris, esse peccatum mortale. 2. Si contentio sumatur prout significat impugnationem falsitatis, cum debito modo acrimoniæ, sic eam esse laudabilem. 3. Si accipiatur contentio, ut dicit impugnationem falsitatis, cum inordinato modo, sic esse posse peccatum veniale, nisi fortè tanta inordinatio fiat in contendendo, quòd ex hoc generetur scandalum aliorum: tunc enim est peccatum mortale.

Nota, triplicem esse generatim impugnationem veritatis, materialem, formalem, & virtualem. Prima habet locum, quando veritas impugnatur disputationis gratia, vel ad rem magis illustrandam, aut ad explorandam eruditionem alterius. Secunda verò tunc contingit, quando aliquis contra cognitam veritatem contendit ex intentione eam oppugnandi, vel

oppositum persuadendi. Tertia duplex est: nam in primis ille censetur virtualiter oppugnare veritatē, qui nullo modo expendens, num quod proponitur verum sit, an falsum, illud tamen impugnare conatur: hoc enim perinde est ac velle propositionē impugnare, etsi vera sit. Eodem modo ille veritatem virtualiter impugnare censetur, qui etsi propositionem contra quem disputat, falsam esse putet, poterat tamen & debebat scire, eam esse veram; qua ratione hæretici virtualiter oppugnant veritatē, quando disputant contra articulos fidei. Licèt autem prima veritatis expugnatio ex se mala non sit, secunda tamen & tertia vix possunt excusari à peccato mortali, quando sunt de rebus ad fidem, aut bonos mores spectantibus, vel etiam ad famam proximi, & alia gravioris momenti, quæ occurrere possunt.

Articulo 2. docet, contentionem, sicut & discordiam, esse filiam inanis gloriæ; quia proprium inanis gloriæ est, propriam excellentiam quærere: sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc, quod stant corde in propriis, ita contendentes sunt aliqui ex hoc, quòd unusquisque verbo, id quod sibi videtur, defendit.

RESOLUTIO IV. *Inter vitia pertinentia ad oppugnationem pacis opposita, schisma numeratur.* De hoc agit S. Thomas *2. 2. quæst. 39.* per quatuor articulos, quorum *1. docet*, schisma esse speciale peccatum, quod intendit se ab unitate Ecclesiæ, quam charitas facit, separare. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ ad invicem, seu in communicatione, & in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput, quod est Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit summus Pontifex. Et ideò schismatici dicuntur, qui subesse renuunt summo Pontifici, & qui membris Ecclesiæ ei subditis, communicare renuunt.

Notandum autem ex respons. ad 3. hæresim, & schisma distingui secūdum eā, quibus utrumque per se & dire-

directè opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei: schisma autem per se opponitur unitati Ecclesiæ; Et ideò sicut fides, & charitas sunt diversæ virtutes, quamvis quicunque caret fide, careat charitate; ita etiam schisma, & hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicunque est hæreticus, sit etiam schismaticus, sed non è converso. Ex quibus collige, aliquem esse posse schismaticum, etsi non sit hæreticus; quia fieri potest ut credat ea omnia quæ nos ex fide credimus, & tamen ex malitia velit se subtrahere ab obedientia summi Pontificis, causando eum non esse legitimè electum; aut nolit communicare cum fidelibus, in participatione sacramentorum, & cultus divini.

Articulo 2. docet, infidelitatem esse peccatum gravius schismate, nam gravitas peccati attenditur secundum genus seu speciem illius, species autem peccati sumitur ex illius objecto, & ideò illud peccatū quod majori bono repugnat, ex suo genere est gravius; sicut peccatum in Deum, quàm peccatum in proximū. At infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur: schisma verò est contra Ecclesiasticam unitatē quæ est bonum quoddam participatum, longè minus Deo. Unde manifestum est, peccatum infidelitatis esse ex suo genere gravius, quàm peccatum schismaticis. licèt possit contingere, quod aliquis schismaticus gravius peccet, quàm quidam infidelis; vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit, &c.

Articulo 3. tria docet. 1 Potestatem ordinis quam vocat sacramentalem, manere in schismaticis; quia potestas illa confertur per consecrationem, omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur Et ideò talis potestas secundum essentiam remanet in homine qui per consecrationem eam adeptus est, sive in schisma, sive in hæresim labatur. 2. Schismaticos non posse licitè

uti

uti prædicta potestate; quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur à superiori potestate si tamen ea utantur, effectum valere in administratione sacramentorum, quia, in his homo non operatur, nisi ut instrumentum Dei. 3. Potestatem jurisdictionis, cùm ex simplici injunctione hominis conferatur non adhærere immobiliter; adeoque in hæreticis, & schismaticis non manere. Quare nec possunt validè absolvere, nec excommunicare, nec indulgentias concedere, vel aliquid hujusmodi.

Articulo 4. docet, quia per quæ quis peccat, per ea debet puniri, ideò schismaticos, cùm separent se à communione membrorum Ecclesiæ, convenienter excommunicari; & quia subdi recusant capiti Ecclesiæ, adeoque nolunt per spiritualem potestatem coërceri, congruum esse ut per potestatem spiritualem coërceantur.

RESOLUTIO V. *Bellum etiam numerari solet inter vitia externa operis, paci opposita.*] De hoc agit S. Doctor *2. 2. quæst. 40.* per quatuor articulos, quorum *1. docet*, ut bellum sit justum, tria requiri. 1. Authoritatem Principis bellum indicentis, quia convocare multitudinem ad bellandum, non pertinet ad privatam personam. Deinde privata persona bellum movere nequit, quia potest in judicio superioris jus suum prosequi. 2. causam justam, ut scilicet qui impugnantur, propter aliquam culpam impugnationem mereantur. 3. Intentionem rectam bellantium, qui scilicet vel bonum promovere, vel malum vitare intendant.

Nota 1. Bellum esse duplex, defensivum, & offensivum, & utrumque justè suscipi posse: primum quidem, ut manifestum est, quia ex jure ipso naturæ licet vim vi repellere, seu se & sua armis defendere, contra injustos invasores. Secundum etiam quia bellum offensivum tendit ad vindicandam injuriam acceptam; Respublica autem habet jus armis vindicandi

candi injuriam acceptam, cum sæpe aliter non possit, ab iniquorum invasionibus se incolumem servare. Imò bellum ita susceptum, nihil aliud esse videtur, quàm justa sui defensio contra damna, quæ imposterum inferrentur, si nulla vindicta sumeretur, de injuria jam accepta.

Nota 2. Primam ex conditionibus assignatis à S. Doctore, ut bellum sit justum, debere intelligi de bello offensivo: quod enim purè defensivum est, ab omnibus indici potest: quia quisque à natura jus habet repellendi injurias. Secundam verò sic esse intelligendam, ut etsi causa bellum indicendi justa sit, non tamen liceat bellum aggredi, quando adversarius condignam satisfactionem offert.

Quæres 1. An possit bellum moveri quando causa dubia est, & agitur de re ab alio possessa, *Respondeo negativè*: quia in dubijs melior est conditio possidentis: ita ut si res per sententiam definienda esset, ei adjudicanda foret. Quare non potest alius, qui jus tantum habet dubium & probabile, ei bellum indicere, ut illum à possessione deturbet. *Confirmatur*, quia justè possidens potest suam possessionem defendere, cùm tamen bellum per se loquendo, & secluſa ignorantia ex utraque parte justum esse nequeat: eo quòd non potest eadem virtus dare tibi jus aliquid auferendi, & alteri idem retinendi: quia sic secum ipsa pugnaret. Hinc ergo fit te non posse licitè, in dicto casu, bellum movere.

Nec refert, quòd liceat sequi opinionem probabilem, nam aliud est, quòd habeas jus probabile in rem ab alio possessam, aliud quod sit opinio probabilis, te posse cum tali jure bello possidentem aggredi: etsi enim primum supponatur, non tamen secundum verum est.

Quæres 2. An ut miles licitè possit, & teneatur militare, debeat esse conscius de justitia belli. *Respondeo 1.* Subditos posse, & debere obedire, quando apertè non constat, bellum esse injustum:

quia hoc sufficit, ut debeat præsumere de justitia illius.

Respondeo 2. Probabilius esse, etiam extraneos seu non subditos, posse in eo casu militare; quia cùm bellum præsumatur justum, nulla ratio est, cur non possint extranei, dare nomen militiæ. Præsertim quando Princeps, qui bellum aggreditur, est Christianus, & bonæ famæ, quem sufficit moraliter certum esse de belli justitia. *Confirmatur, tum* quia nemo peccati damnat eos, qui in eo casu vendunt arma militibus, cur ergo illicitum erit ad bellum procedere? *Tum* quia ex communi sententia, milites stipendiarii, seu qui recipiunt stipendium à Principe etiam tempore pacis, tenentur præsumere in favorem Principis, bellum indicentis: at non est major ratio de illis, quam de aliis, qui initio belli accipiunt stipendium, ut pugnent pro Principe; quia utrique obligantur militare, & per accidens est ad justitiam belli, respectu ipsorum, quod obligatio sit nova, vel antiqua.

Articulo 2. *docet*, non licere Episcopis & Clericis pugnare, *tum* quia bellica exercitia maximas inquietudines habent, adeoque multum impediunt animi contemplatione divinorum, & laude Dei, & oratione pro populo, quæ pertinent ad officium clericorum: *tum* quia omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub sacramento repræsentatur passio Christi; & ideò non competit eis occidere, vel effundere sanguinem, sed potius debent esse parati, ad propriam sanguinis effusionem pro Christo, ut imitentur opere, quod gerunt ministerio.

Nota, etsi jure Ecclesiastico clericis prohibitum sit bellare, id tamen in variis casibus licitum esse, nempe quando id necessarium est, ad conservationem propriæ vitæ, vel ad defensionem patriæ, vel quando ob paucitatem militum, non potest victoria in bello justo obtineri, nisi etiã clerici arma capessant. Tunc enim Sacerdotes, & Religiosi, ipsique Episcopi possunt

possunt bellare, & exercitum ducere, maximè si imperium Principis, cui subditi sunt, accedat.

Articulo 3. docet, dupliciter posse aliquem falli ex dicto, aut facto alterius, uno modo ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum; & hoc ait semper esse illicitum, adeoque nunquam licere eo modo hostes fallere. Secundò, quia illius consilium non ei semper declaratur; & talem occultationem ait pertinere ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bello justo.

Nota, fidem hosti datam servandam esse, nisi coactus dederis, vel postea constet, promissionem factā in grave damnum commune vergere, vel hostis fidē mutuo datam primus violet: promissio enim inter duos inita, alterum non obligat, nisi ex hypothesi quòd alter promissionem impleverit.

Articulo 4. docet, in necessitate licitum esse bellare in die festo, quia observatio festorum non impedit ea, quæ ordinantur ad hominis salutem, etiam corporalem; ergo multò magis est conservanda salus Reipublicæ, per quam innumera mala, & temporalia, & spiritualia impediuntur. Extra necessitatem verò ait, non esse bellum gerendum in die festo, quia festa sunt instituta ad vacandum Deo.

RESOLUTIO VI. *Opponuntur etiam paci rixa, & seditio.*] De priori agit S. Thomas *2.2. qu. 41.* per duos articulos, quorum *1. docet*, rixam quæ importat quādam contradictionem in factis, semper esse peccatū: quia est veluti quoddam privatum bellum, non ex publica authoritate, sed ex inordinata voluntate peractum. Et quidem in eo qui alterum invadit injustè, ait esse peccatum mortale; in eo autem qui se defendit, non esse peccatum, si solo animo repellendi injuriam illatam, & cum debita moderatione se defendat. Esse tamen veniale, si levis metus odii, vel vindictæ se immiscet; mortale verò, quando obfirmato animo in impugnantem insurgit, ad eum occidendum, aut graviter lædendum, si possit.

Quæri hîc potest an duellum aliqua ex causa sit licitum. *Respondeo* 1. Non esse licitum, si ineatur ad vanâ ostentationem virium, aut dexteritatis, vel ad oblectationem spectantium, quia finis ille nimis vanus est, ut propterea liceat propriam vitam proximo discrimini objicere.

Respondeo 2. Nec licitum esse duellum ad purgationem criminis. *Ratio est*, quia non modo medium illud est superstitiosum, sed etiam omnino ineptum, ad consequendum ejusmodi finem; cùm sæpe contingat innocentem in duello superari, adeoque reum haberi pro purgato.

Respondeo 3. Non licere etiam duellum, ad vindicandam privatam injuriam, *tum* quia privata vindicta illicita est, *tum* quia duellum non est medium aptum ad hunc finem, cùm non rarò eveniat, ut qui offensus fuit vincatur. Imò publica injuria per duellum vindicari non potest, quia qui injuriam vindicandam suscipit, debet robore & viribus ei præstare, qui puniendus est; adeò ut saltem moraliter, certam victoriæ spem concipere possit. Hoc autem non habet locum in duello, cùm certantes paribus armis utantur, & frequenter ex utraque parte valde dubia sit victoria.

Respondeo 4. Non posse licitè duellum ab aliquo acceptari, ut impediat ne in honore lædatur, quia etsi qui duellum recusat, aliquam honoris jacturam patiatur, apud mundanos malè sensatos; non tamen apud viros cordatos, & virtutis Christianæ studiosos, qui laudi, non probro tribuunt, quod quis nolit Deū offendere. Alias dicendum esset, occasiones patrandi adulteria non esse prætermittendas, cùm hoc etiam à plerisque vitio & dedecori vertatur. Quid, quòd ad singulare certamen vocatus, ignominiam cavet, si respondeat, se quidem duellum non acceptare, quia lege divina, & humana prohibitum est; ne tamen id timori adscribatur, paratum esse justa defensione sibi consulere, si quispiam invaserit. Hoc autem

autem licitum esse omnes docent, cum defensio sit de jure naturæ. Caveat tamen provocatus ne dicat, si ad talem locum, tali die, vel hora veneris, ibi me invenies, hoc enim esset acceptare duellum, ac de loco, & tempore pacisci.

Dices, licet occidere invasorem, quando aliter vitæ consuli nequit : at provocans ad duellum est invasor ad honorem, qui plerumque, præsertim apud nobiles, vita pretiosior est, auferendum: ergo licet eum occidere, & à fortiori licet duellum ab eo oblatum acceptare. *Confirmatur*, nam vir nobilis invasus potest invasorem occidere, etsi alioqui fugiendo saluti suæ consulere posset : quia cùm fuga sit ei ignominiosa, non tenetur hoc medio uti ut periculum evadat. Poterit ergo & duellum oblatum acceptare, cùm sine magno honoris dispendio, illud recusare nequeat.

Respondeo negando minorem, nam invasor ille dicitur, qui nobis, aut rebus nostris vim infert, qui autē provocat te ad duellum, nec tibi, nec tuo honori vim infert, sed tantùm petit consensum tuum, in rem lege divina, & humana prohibitam, quam sine aliquali honoris jactura recusare non potes ; quare etsi invasorem interimere liceat, nō sequitur acceptationem duelli licitam esse: aliàs æquè dici posset, cum qui te provocat ad ebrietatem, vel ad libidinem tuo honori vim inferre; adeoque te licitè ebrietati, & libidini operam dare; ne apud ebriosos, & libidini deditos malè audias.

Unde ad *confirmationem dicendum est* non esse parem rationem, quia invaso vis infertur, non autem qui provocatur ad duellum. Quòd si supponas provocantem ita comparatum esse ut nisi statim ad pugnam te accingas, tibi mortem illaturus sit, in hoc casu poteris pugnare; at non erit hoc duellum, sed ex parte quidem provocantis invasio, ex parte verò tua, justa & licita defensio propriæ vitæ.

Respondeo 5. Illicitum esse acceptare duellum pro defensione rerum externarum, quando videlicet aliquis me provocat ad singulare certamen, nisi permittam ut mea bona auferat. *Ratio est,* quia æquum non est, ut ex condicto meam, & alterius vitam, pro rebus temporalibus imminenti periculo exponam, cùm aliter possim res meas defendere, nempe vim illatam repellendo, & invasorem, si opus est, occidendo, vel illum coram judice de injuria illata accusando.

Respondeo 6. Interdum in bello licere duellum, inter aliquot privatas personas utriusque factionis publica authoritate susceptum. Nempe si instituatur ea intentione, ut hostes terreantur, videntes adversæ partis milites magno animo, & fœlici successu pugnare. Aut si Princeps meritò timens infœlicem exitum, si pugna inter integros exercitus ineatur, totum belli negotium singulari paucorum certamini prudenter committat. Nam in utroque casu pauci vitam exponunt, pro bono communi totius exercitus, quod juxta rectam rationem videtur licitum.

Articulo 2. docet S. Thomas, rixam magis ex ira, quàm ex odio oriri, quod *probat,* quia rixa importat quandam contradictionem, usque ad facta perveniẽtem, dum unus alterum lædere moliter; dupliciter autem unus alium lædere intendit. 1. Quasi intendẽs absolutè malum ipsius, sive manifestè, sive in occulto, & talis læsio pertinet ad odium, ut patet ex supradictis. 2. Intendens alium lædere eo sciente, & repugnante, quod importatur nomine, rixa. Et hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ; non enim sufficit irato, quòd latenter noceat ei contra quem irascitur, sed vult quod ipse sentiat, & quod contra voluntatem suam aliquid patiatur in vindictam ejus quod fecit.

De posteriori agit S. Doctor *2. 2. quæst. 42.* per duos articulos, quorum 1. *docet,* seditionem esse speciale pecca-

peccatum ab aliis distinctum, quod probat, quia seditio quantùm ad aliquid convenit cum bello, & rixa; & quantum ad aliquid, ab iis differt. Convenit, quia importat quandam contradictionem, differt verò, tum quia bellum, & rixa important actualem impugnationem, ad seditionem autem sufficit præparatio ad impugnationem actualem; tum quia bellum est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem, rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos: Seditio verò inter partes unius multitudinis inter se dissidentes. Et quia seditio opponitur speciali bono, nempe unitati, & paci multitudinis, ideo est speciale peccatum.

Articulo 2. docet, seditionem quia opponitur justitiæ, & communi bono, esse ex genere suo peccatum mortale, & tantò gravius, quantò bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus bono particulari, quod impugnatur per rixam. *Notat* autem peccatum seditionis primariò pertinere ad eos qui seditionem procurant. Secundo verò ad alios, qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune.

CAPUT XII.

De scandalo, quod etiam est vitium charitati oppositum.

RESOLUTIO I. *Scandalum est dictum, vel factum minùs rectum, præbens alteri occasionem ruinæ.*] Ita S Doctor *2.2. quæst. 43. art. 1.* quod *probat*, quia quod Græcè scandalū dicitur, nos offensionem, vel ruinam & impactionē pedis possumus dicere. Cōtingit enim quòd quandoq; obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinā, & talis obex vocatur scandalum. Et similiter in processu viæ spiritualis, contingit aliquē disponi ad ruinam spiritualē per dictum, vel factum minùs rectum alterius, quod scilicet, aut sit peccatū, aut habeat peccati similitudinem;

dinem; quare tale dictum, aut factum est propriè scandalum.

Nota 1. ex responsione ad 2. Nihil esse posse homini sufficientem causam peccati, nisi propriam voluntatem; & ideò dicta, vel facta alterius esse posse causam tantùm imperfectam, seu occasionem spiritualis ruinæ.

Nota 2. ex responsione ad 4. Dictum, vel factum alterius esse posse dupliciter alteri causam peccandi, nempe per se, & per accidens. Est causa per se, quando aliquis dicto, vel facto intendit alium ad peccandū inducere, vel etsi id non intendat, ipsum factum est tale, ut ex se sit inductivum ad peccatum, ut si quis publicè faciat actum malum, aut habētem speciem mali, & hoc vocatur scandalum activum. Per accidēs verò, quando præter intentionem operantis, & conditionem operis, aliquis malè dispositus, ex hujusmodi opere inducitur ad peccandum, & hoc est scandalum passivum.

Unde colligit, quandoq; contingere esse simul scandalum activum in uno, & passivum in altero, puta cū ad inductionem unius alius peccat, quandoque verò esse scandalum activum, sine passivo, nempe cùm aliquis inducit alium ad peccandum, & ille non consentit. Quandoque verò esse scandalum passivum, sine activo, scilicet cùm ille qui rectè agit, non dat occasionem ruinæ, quam alter accipit.

RESOLUTIO II. *Scandalum tam activum, quam passivum est peccatum.* Ita docet S Thomas *artic. 2.* Et quidem quòd scandalum passivum peccatū sit, *probat*, quia non dicitur quis scandalizari, nisi inquantū aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Quod verò scandalum activum sit etiam peccatum, in eo qui scandalizat *ea ratione ostendit*, quia vel ipsum opus quod facit, est peccatum, vel si habet speciem peccati, dimittendum est semper propter proximi charitatem. Et sic qui non dimittit, contra charitatem agit.

Nota

Nota ex articulo 3. Scandalum passivum non posse esse speciale peccatum, quia ex dicto, vel facto alterius contingit aliquem ruere, secundum quodcunque genus peccati. Scandalum verò activum per accidens, seu præter intentionem agentis spectatum, non esse speciale peccatum; quia quod est per accidens, non constituit speciem. Spectatum autem per se, seu inquantum aliquis inordinato dicto, vel facto intendit alium trahere ad peccandum, sic ex intentione specialis finis sortiri rationem specialis peccati; quia finis dat speciem in moralibus. Unde scandalum, quia intendit speciale proximi nocumentum, opponitur correctioni fraternæ, in qua attenditur specialis nocumenti remotio.

In his verbis S. Thomæ unum est certum, & aliud de quo controvertitur. Certum est, scandalum activum directum & per se, quòd scilicet importat directam & formalem intentionem pertrahendi aliquē ad peccatum, ut est malum illius, esse peccatum speciale scandali, distinctum ab illis omnibus speciebus peccatorum; & formaliter oppositum correctioni fraternæ, qua tenemur cavere peccatum proximi, ut est malum illius. Ex quo sequitur, eum qui alteri directè suadet, ut committat adulterium, vel homicidium, non tantùm esse reum adulterii, vel homicidii, sed etiam scandali; adeoque utrumque peccatum in confessione est declarandum.

Dubium est autem, an omne scandalum activum sit peccatum speciale, etiamsi non sit causa ruinæ alterius, formali, & directa intentione, sed tantùm indirectè & per accidens. *Non pauci affirmant* esse speciale peccatum ita ut ille qui, verbi causa, fœminam sollicitat ad fornicationem, nihil aliud intendens quàm cupiditatem explere, non tantùm committat peccatum fornicationis, temperantiæ oppositum, sed etiam speciale & distinctum peccatum scandali, charitati seu correctioni fraternæ repugnās. Imò ille committit speciale peccatum scandali, qui per actū

aliquem aut malum, aut habentem speciem mali est occasio ruinæ proximi, si talem ruinam probabiliter potuit prævidere, etsi formaliter eam non intendat; quia nihilominus eam intendit interpretativè seu virtualiter. Unde ille etiam est reus duplicis peccati, nempe illius quod ab alio committitur, in quacunque sit materia & scandali activi.

Oppositum est expresse ex mente S. Thomæ in verbis allatis, quem plerique sequuntur, & *ratio* est, quia ut scandalum sit speciale peccatum, debet habere speciale objectum, at quod non intendit ruinam proximi, ut malum illius est, non habet objectum speciale, sed generatim objecta omnium peccatorū, quæ illius occasione patrantur, ergo non est speciale peccatum. *Confirmatur*, nam ut scandalum sit speciale peccatum, debet opponi misericordiæ, ergo cum misericordia, ut est specialis virtus distincta ab aliis, velit sublevare miseriam proximi, ut malum illius est, scandalum econtrà ut sit speciale peccatum, debet velle ruinam proximi, ut malum illius est: sequela patet, quia peccatum speciale debet habere objectum formaliter oppositum objecto virtutis cui adversatur.

Dices 1. In aliis materiis sufficit intentio indirecta & virtualis, ut committatur speciale peccatum: ille enim committit peccatum furti, qui rapit aliena, nō intentione formali nocendi proximo, sed commodandi sibi, &c. Similiter ergo in proposito, per voluntatem indirectam ruinæ alterius, committitur peccatum scandali. *Respondeo* non sequi, & *ratio* discriminis est, quia furtum formaliter opponitur speciali virtuti, nimirum justitiæ, quæ vetat externam rei alienæ acceptationem, invito Domino, at voluntas indirecta ruinæ alterius non opponitur formaliter alicui speciali virtuti, ut ostensum est, quare non est speciale peccatum, sed reducitur ad omnia peccata, ad quæ quis inducitur.

Dices 2. Circumstantia scandali semper est declaranda

randa in confessione, sive directè intendas ruinam alterius, sive tantùm indirectè. Ergo scandalum est speciale peccatum. *Respondeo* admisso antecedenti, negandam esse consequentiam, quia non tantùm circumstantiæ speciem mutantes, sed etiam notabiliter aggravantes in confessione sunt aperiendæ, ut dictum est in Idea Theologiæ Sacramentalis *lib. 3. cap. 3.*

RESOLUTIO III. *Scandalum tam activum quam passivum aliquando est tantum veniale, aliàs mortale.*] De hoc agit S. Thomas *artic. 4.* ubi *docet 1.* Scandalum passivum quandoque esse tantùm veniale, quasi habens impactionem tantum sine ruina, ut dum quis ex inordinato dicto, vel facto alterius cõmovetur motu venialis peccati. *Docet 2.* quandoque esse peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam: puta cùm aliquis ex inordinato dicto, vel facto alterius procedit usque ad peccatum mortale.

Docet 3. Scandalum activum, si sit per accidens, posse aliquando esse peccatum veniale, puta cùm aliquis vel actum venialis peccati, vel actum qui non est peccatum, sed habet speciem mali, cum aliqua levi indiscretione committit: quandoque vero esse peccatum mortale, sive quia committit quis actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi, ut si pro ea conservanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit.

Docet 4. Si scandalum activum sit per se, tunc esse peccatum mortale, sive quia intendat alium inducere ad peccatum mortale, sive ad peccatum veniale, per peccatum mortale. Esse verò peccatum veniale, si per peccatum veniale intendit proximum inducere ad peccandum venialiter.

Verùm contra jam dicta occurrunt *aliquæ difficultates* enodandæ, quarum *prima* est, an inducere directè ad veniale, sit veniale. *Nonnulli respondent* esse mortale, eo quod nocumentum illud longè majus

est, quàm quodcunque damnum temporale. Hæc tamen ratio non convincit, quia ex ea sequeretur, etiã indirectè moventem ad peccatum veniale, peccare mortaliter, sicut ille peccat mortaliter, qui indirectè movet aliquem, ad inferendum alicui grave aliquod nocumentum temporale. Quare cum aliis dicendum, peccatum esse tantum veniale, directè impellere ad veniale: quia etsi damnum spirituale ex peccato veniali causatum, sit majus quovis damno temporali, cùm sit in altiori ordine: sufficit quòd inter damna sui ordinis levissimum reputetur, & facilè reparari possit.

Secunda difficultas est, an saltem sit peccatum mortale scandali, directè impellere ad veniale, per peccatum mortale. *S. Thomas affirmat*, ut visum est. *Alii* tamen *negant*, quia gravitas scandali sumi debet ex damno illato, non autem ex medio quo quis utitur ad illud inferendum; quia alioqui dicendum esset, cum peccare mortaliter non solùm in genere homicidii, sed etiam in ratione furti, qui hominem interficit, ex intentione ei surripiendi aliquid exigui valoris.

Tertia difficultas est, an scandalum sit mortale, quando proximus indirectè scandalizatur per peccatum mortale. *S. Doctor videtur simpliciter affirmare.* Hoc tamen intelligendum puto, quando probabile est eos, qui vident peccatum mortale ab aliquo committi, hinc excitandos ad peccatum mortale perpetrandum. Imò sub tali circumstantia, scandalum ex se aliàs veniale, transit in mortale: ut si verbi causa, aliquis Prælatus valde religiosus, & magni nominis verbum venialiter turpe proferat coram multis. Nõ tamen esset scandalum mortale, committere coram aliis peccatum sive veniale, sive mortale, ex quo eorum ruina probabiliter non timeretur; ut si quis furaretur coram iis, qui eo exemplo nullo modo ad furtum sunt permovendi, vel qui ex opposito, ad furandum aliunde parati erant.

RESO-

RESOLUTIO IV. *Bona spiritualia propter passivum aliorum scandalum, aliquando sunt omittenda, aliàs non.*] HOC explicat S. Doctor *art. 7. ubi docet 1.* Non esse dimittenda ob scandalum aliorum, bona necessaria ad salutem, quæ sine peccato mortali omitti ne queunt: quia cùm homo ex ordine charitatis, teneatur magis salutem suam diligere, quàm alterius, non debet mortaliter peccare, ut caveat peccatum alterius.

Docet 2. Bona spiritualia ad salutem minimè necessaria, non esse prætermittenda propter scandalum Pharisæorum, quod tunc habet locum quando aliqui ex malitia ejusmodi bona impedire volunt. Quando vero scandalum est pusillorum, seu procedens ex infirmitate, vel ignorantia, bona prædicta esse occultanda, vel differenda, quousque reddita ratione hujusmodi scandalum cesset.

Nota 1. Certum esse, nunquam cessare obligationem servandi præcepta negativa, cùm homicidium, fornicatio & similes actus ex nulla causa honestari possint. *Dubium* est autem, an ad vitandum scandalum, liceat interdum non observare præceptum affirmativum. *Nonnulli affirmant*, sed *alii* melius cum S. Doctore *negant*, quia cùm observatio præcepti, nec sit in se mala, nec mali speciem habeat, si quis ex ea scandalizatur, ejusmodi scandalum non est datum, sed acceptum: quare nulla est ratio, cur propterea quis ab observatione præcepti cessare debeat. *Confirmatur*, nam si propter scandalum acceptum, obligatio præcepti cessaret, non tantùm possem licitè, sed etiam deberem abstinere ab auditione sacri die festo, ut inimicus meus sacro interesset, si ille nollet Missam audire, ex hypothesi quòd ego assisterem. Hoc autem ridiculum esse nemo non videt, cùm ordo charitatis postulet, ut quisque primò salutis suæ satagat, deinde verò de salute proximi sollicitus sit; & nulla sit ratio, cur ego sim liber ab obligatione præcepti communis, quia alter vult illud violare.

Hinc colligi potest, non debere fœminam abstinere die festo ab auditione sacri, etsi sciat illius occasione aliquem ex malitia peccaturum. Quid autem dicendum sit de operibus consilii, satis explicat S. Thomas ante relatus.

Nota 2. Ex responsione ad 5. Peccatum veniale non esse committendum ad vitandum aliorum scandalum: quia si in ea circunstantia faciendum esset, jam non esse peccatum, cùm peccatum nequeat esse eligibile. *Nec refert* quòd per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est homini salus, nam aliunde veniale quatenus disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis. Unde non debet quis committere peccatum veniale, ut alius caveat mortale.

Quæri hic potest, an propter scandalum, temporalia sint dimittenda, S. Thomas *art. 8. Respondet* 1. Bona nobis ad conservandum pro aliis commissa, ut pro Ecclesia, vel Republica non esse propter scandalum dimittenda: quia gravis est obligatio ejusmodi bona, sicut & depositi servandi. 2. Bona quorum sumus Domini, esse dimittenda propter scandalum pusillorum, vel aliter tale scandalum sedandum esse, nempe per aliquam admonitionem. 3. Propter scandalum Pharisæorum bona nostra non esse dimittenda, quia hoc noceret bono communi: daretur enim malis rapiendi occasio, & noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena in peccato remanerent.

Nota 1. Etsi nemo possit alteri, ob vitandum scandalum, donare bona cujus non habet dominium, sed tantùm dispensationem; interdum tamen ex communi sententia, differendam esse eorum repetitionem, ut vitetur magnum aliquod scandalum. Unde consequens est, procuratores communitatum graviter peccare contra charitatem, quando specie repetendi bona Ecclesiæ, ab injustis possessoribus, non paucos in gravissimam egestatem injiciunt.

Nota 2.

Nota 2. Neminem teneri per se loquendo, ad vitandum scandalum etiam pusillorum, gravem in propriis bonis temporalibus jacturam facere: quia generatim nullus tenetur impedire peccatum alterius, cum notabili suo incommodo.

RESOLUTIO V. *Interdum est peccatum, ministrare indifferentia ei qui abusurus est, aliàs non.*] HOC ita explicari poterit. In primis est peccatum vendere res indifferentes, quibus communiter homines male uti solent, qualia sunt venenum, falsa clavis, &c. nisi moraliter constet, ementem non malè usurum, quod ex conditione personæ aliisve circunstantiis colligi potest. Non tamen est peccatum, vendere res indifferentes, quibus homines bene uti solent, qualia sunt arma; quando non constat ementem iis malè usurum. In priori enim casu censeris cooperari peccato alterius, non in posteriori. Si tamen constat, re indifferenti posterioris istius generis aliquem abusurum, teneris ei non vendere, si id sine gravi tuo incommodo fieri potest: quia vendendo illius peccato cooperaris, ipsique materiam peccandi subministras. Hinc caupones non excusantur, qui sine gravi causa, tempore prohibito vendunt, aut præparant carnes hospitibus, aut qui cibos indifferenter ministrant, jejunium solventibus.

Deinde ad cavendum peccatum, ministrando res indifferentes, parum interest quòd etsi eas non ministrares, proximus alia via esset peccaturus. Nam præterquam quòd interdum certò non potest affirmari, quid in ea hypothesi facturus esset; etsi detur eum aliàs peccaturum, hoc est omnino per accidens respectu tuæ cooperationis; quæ non desinit esse mala, licèt multi ad similem cooperationem parati sint. Unde peccant caupones sine causa legitima ministrando carnes tempore prohibito, etsi alii supersint, qui ejusmodi cibos porrigere velint.

Prate-

Præterea excusantur famuli à peccato, quando dominis ministrant in rebus ex se indifferentibus, quæ non nisi remotè malo usui subserviunt, qualia sunt deferre munuscula ad concubinam, lectum illius sternere, &c. Imò ex gravi causa licet illis exequi officia, quæ majorem habent connexionem cum peccato, verbi causa, domino per fenestram ascendenti scalam admovere, peccantem comitari, & custodire ne ab aliquo invadatur. Erit autem gravis causa, si timeant ne ob inobedientiam debita mercede privandi sint, vel domo expellendi, & ad magnam egestatem redigendi. Hæc enim causa censetur sufficiens, ut obsequia in dictis rebus exhibita, per illam honestari possint. *Authores* tamen communiter damnant famulos deferentes litteras, vel ad turpem amorem, vel ad singulare certamen provocantes, quamvis aliqui conentur eos excusare, quia tales litteras scribere, aut deferre non videtur intrinsecè malum, si malus finis absit. Omnes verò fatentur, famulos non excusari, quando ministratio est in re ex se mala, qualis est si ad turpem domini amorem fœminam invitent, si in injusto homicidio eum juvent, &c.

Rursus à peccato excusantur, locantes domos meretricibus, quia ex una parte hoc nimis remotum est à peccato, & aliunde qui domum locat, utitur jure suo, nec ratio est cur privatus magis teneatur turpes illas negotiationes impedire, quam ipsa Respublica quæ eas permittit. Vix tamen à scandalo vacat, domos quæ circa Ecclesias, vel monasteria sitæ sunt ejusmodi mulieribus locare. Et idem dico universim de domibus, quas Regulares, vel alii Ecclesiastici possident, ubicunque sitæ sint.

Quæret hic aliquis, an volenti grave peccatum committere, liceat suadere ut committat levius, si aliter à gravi peccato averti non potest, verbi causa, paratus est quis committere adulterium, *dubium* est, an liceat illi consulere fornicationem, ut ita ab adul-

adulterio, quod gravius est peccatum, abstineat. *Respondeo* non licere, quia persuadere malum, simpliciter malum est; at fornicationem persuadere, est persuadere malum; ergo etiam ille peccat qui parato committere adulterium, simplicem fornicationem consulit; repugnat enim quòd detur consilium licitum, de re illicita.

Notandum tamen, ex communi sententia, non esse illicitum, parato committere grave peccatum, proponere materiam minoris peccati; dummodo id non fiat animo inducendi ad tale peccatum, sed tantùm viam ostendendi, qua gravius peccatum vitari potest. Verùm in modo tale quid proponendi, magna cautela opus est, ne videatur indirecta minoris peccati approbatio, & inductio ad illud. Unde collige, factum Loth *Genes.* 19. Filias offerentis, ad peccatum sodomiticum avertendum, vel damnandum esse, juxta allatam responsionem, vel juxta subjunctam notationem, excusandum. Nisi dicere malis, eum obtulisse filias, non ea intentione ut Sodomitæ iis abuterentur, sed ut indicaret, quàm nefandum esset scelus illud, quo fœdari cupiebant; & quanto affectu optabat, ut ab eo temperarent.