



Theologiae Spiritualis Scholasticæ Et Moralis Tomvs ...

Ad Mentem Doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti D. Augustino Conformem

In quo tractatur de Providentia Divina, Prædestinatione & Reprobatione.

Item de Fide Divina, ejus veritate, obscuritate & credibilitate

Bosco, Jean a

Antverpiae, 1686

Disputatio IV. De Fide Divina.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-73708](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-73708)

DISPUTATIO QUARTA

DE FIDE DIVINA.

IDES, æquali vocis significatione, in profanis, sacrisque litteris, sumitur pro fidelitate, & assensu. Est autem fidelitas virtus quædam voluntatis, quæ eam inclinat, ad implendum, quod promittitur: de ipsa dicitur per Apostolum ad Romanos.

3. v. 3. Nunquid incredulitas illorum fidem Dei evanescit? Id est, faciet, ut Deus non servet promissa? Absit. Hinc Regius Propheta Psal. 32.

v. 4. Rectus (inquit) est verbum Domini, & omnia opera eius in fide, id est, omnia fideliter præstat, sicut promittit. Eadem significatione utitur Apostolus. 1. Timot. 5. dicens v. 12. Habentes damnationem quia primam fidem irritam fecerunt. Fidem, inquam, id est, fidelitatem ex voto debitam: loquitur enim de viduis adolescentioribus, quæ, cum luxuriatæ fuerant in Christo vivendo castitatem, postmodum volebant nubere. Quid est (interrogat S. Augustinus in Psal. 75)

primam fidem irritam fecerunt? Voverunt & non reddiderunt. Hanc fidem Cicero lib. 1. Officiorum definit esse, dictorum conventorumque constantiam & veritatem; & continuo subiungit: Ex quo credimus, quia fit, quod dictum est, appellatam esse fidem. Cui concinit D. Augustinus.

Epist. 19. ibi: Hic jam queritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniat, tanquam magnum aliquid sibi fideliter didicisse videatur, pro veritatis dispensatione mentiri, cum ipsa fides in latino sermone ab eo dicatur appellata, quia fit, quod dicitur. Igitur ly Fides, in omni proprietate sumptum, interdum significat perfectionem voluntatis.

Quod etiam aliquando significet perfectionem intellectus, sive assensum, patet ex eodem Cicero, qui lib. 2. de divinit. ait, insanorum vitis non esse adhibendam fidem, id est assensum seu credulitatem. Unde Virgilius in 4. Æneid. Credo equidem (nec vana fides) genuisse deorum. Ac per hoc Philosophi rectè definiunt argumentum, esse orationem, quæ rei dubiæ facit fidem. Et hic sensus frequens est in scripturis. Sufficiat, quod ait Apostolus ad Hebræos cap. 10. v. 38. Iustus autem meus ex fide vivit. Et verò quæ ista fides? Explicat eam, cap. 11. v. 1. Est autem fides sperandarum substantiarum argumentum non apparentium. & v. 3. ait: Fide intelligimus aptata esse sacula verbo Dei. Ubili intelligimus satis aperte significat actum intellectus. Unde v. 6. subiungit: Sine fide impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem Deum quia est. Quod non spectat ad voluntatem, ut per se constat. Igitur ly Fides, aliquando accipitur pro assensu. Quod probè intelligens D. Augustinus lib. de Spir. & litt. cap. 31.

De hac (inquit) fide nunc loquimur, quam adhibemus, cum aliquid credimus, non quam damus, cum

aliquid pollicemur, nam & ipsa dicitur Fides. Sed aliter dicimus, non mihi habuit fidem; aliter autem, non mihi servavit fidem. Nam illud est, non credidit, quod dixit: illud, non fecit, quod dixit. Secundum hanc fidem, quæ credimus, fideles sumus Deo: secundum illam vero, quæ fit, quod promittitur, etiam Deus ipse fidelis est nobis. Hoc enim dicit Apostolus. (1. Cor. 10. v. 13.) Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis. Ex quibus patet, fidem ab eo intelligi, & vocari credulitatem; quæ cetero & indubitato consentimus, verum esse, quod legimus vel audimus. Et hoc ille ibidem aperit ex aliis scripturæ testimoniis confirmat; quæ nos, quoniam elara sunt & obvia, libenter præterimus. Igitur ly Fides, latine imò latinissime sumitur interdum tam in profanis, quam sacris litteris pro assensu intellectus.

Nunquid etiam pro fiducia? Aliqui putant non esse necessarium, admittere hanc significationem fidei, solum in usu scripturæ. Estque hæc sententia valde pia & probabilis, & magis accommodata ad confutandos hæreticos, qui asserunt, fidem Christianam, toties in scripturis laudatam, non esse aliud, quam certam fiduciam, quæ quis sibi indubitanter persuadeat, se iustum esse per merita Christi, de quo errore alibi tractabimus. Impresensiarum nota: fiduciam in re ipsa esse aliquid distinctum à Fide Catholica, dicente Apostolus. 1. Timoth. 3. v. 13. Qui bene ministraverint, gradum bonum sibi acquirunt, & multam fiduciam in fide, quæ est in Christo Iesu. & ad Ephes. 3. v. 12. ait: In quo (Christo Iesu) habemus fiduciam & accessum in confidentia per fidem ejus. Non est ergo fiducia fides. Quid igitur est? Spes, connotando quandam perfectionem seu robur ejus, juxta illud D. Thom. 2. 2. q. 129. art. 6. ad 2. Fiducia quodam robore spei importat. Unde Apostolus, Rom. 4. v. 18. de Abraham dicit: Contra spem in spem credidit. Quia ex perfecta fide concepit spem de filio promisso contra spem, quam non promittebat natura. Hinc subiungit v. 19. Et non infirmatus est fide. & v. 20. In reprimissione etiam Dei non habuit diffidentiam, sed confortatus est fide, non considerans corpus suum emortuum, sed potentiam & verbum Dei. Illa ergo spes firma erat fiducia, fundata utique in fide, & quati effectus ejus.

Et hinc Apostolus Jacob. Epist. suæ cap. 1. v. 6, Postulet, inquit, in fide, nihil habetans; non quia fides illa est fiducia, sed quia est radix fiduciæ, & quia ex perfectâ consideratione fidelitatis & bonitatis, ac benignitatis Dei, quam fides Catholica docet, provenit, ut fidelis oret cū firmo affectu, & sine hæsitacione. Eodem modo intellige

Pro assensu
sumitur 1.
Cor. 10.
v. 13.

3.
Pro fiducia
non ita sumitur in
S. Scriptura

Vnde fiducia
est distincta
a fide.
Apostolus.

Est spes robusta.

S. Thom. 2.
ad 2. q. 129. art. 6.

4.
S. Iacobus
agit e. 1.
de assensu
fidei.

Similiter
8. Petr.

Matt. 14.
V. 31.

tellige, quod dicitur Pet. 1. cap. 5. v. 9. Cui resistite fortes in fide; non quod formaliter resistamus per fidem; hoc enim fit per voluntatem, gratia adiutam; sed quia fides est, quæ movet & dirigit voluntatem. Proinde merito dicebat Christus Petro Matth. 14. v. 31. *Mouita fidei, quare dubitasti?* Quia nimirum habebat languidam fidem, & non rectè illà utebatur, ad confidendum ea, quæ possent affectum & fiduciam erigere. Licet ergo aliquando posset ly *Fides* significare fiduciam, transferendo nomen causæ ad significandum effectum; nihil ramen cogit, ad illam significationem admittendam in dictis scripturis: ita ut per ly *Hastans* apud Jacobum, possit commodè intelligi hæsitatio,

repugnans fidei divinæ. Nunquid scriptum est. Mar. 11. v. 24. *Omnia quacunque orantes petitis, credite, quia accipietis, & evenient vobis?* Credendum ergo est fidei Catholicæ, nec ullatenus dubitandum seu hæsitandum, quin oratio, si habuerit omnes suas proprietates, sit impetratoria. Ut ut sit de hac controversia, quæ ab utraque parte probabilis est, ad præsentem nostrum institutum abundè sufficit, quod ly *Fides*, sæpius in scriptura significet assensum intellectus: de hac enim sola significatione in præsentem opere tractamus. Sed nunquid omnis assensus intellectus vera Fides? Clarum est, quod non. Quis ergo? Jam edissero, erique

SECTIO PRIMA.

DE NATURA ET OBJECTO FIDEI DIVINÆ.

5.
Definitio fi-
dei propria.

Alia fides
humana,
alia divi-
na.

Hæc, alia
insula, alia
acquisita.

Distinctio
inter hæc,
ex parte
principii &
conditionis
objectivæ.

6.
Fides insula
est prima
virtus
Theologica.

Fides, prout pertinet ad intellectum, propriè significat firmum assensum, quo credimus testimonio dicentis, propter ejus auctoritatem. Et siquidem homo aliquid dicat, erit fides humana; sin autem Deus, fides divina. Hæc, secundum Aliquos, duplex est, una insula, quæ supernaturalis est, & respicit pro objecto formali veracitatem divinam, dependenter à revelatione divinâ verè existente, tanquam à conditione; alia verò est acquisita; quæ naturalis est, & respicit pro objecto formali eandem veracitatem divinam, dependenter tamen, tanquam à conditione, à revelatione vera vel apparenti; ita quod utraque Fides distinguatur, tam ex parte principii, nam unum est supernaturale, & aliud naturale; quam ex parte conditionis objectivæ; quia insula requirit revelationem Dei verè existentem, acquisita verò requirit revelationem divinam, quæ abstrahat à vera, vel apparenti, seu falso existimata. Ita noster Franciscus del Castillo de Virt. Theol. disp. 3. q. 4. n. 2. quàm doctrinam suo loco examinabimus.

Pro nunc dico, fidem insulam esse virtutem intellectus, inter Theologicas primam origine; virtutem quidem intellectualem, quia dicit determinatè verum; primam autem origine seu naturâ; quippe nihil volitum, nisi cognitum, ergo cognitio naturâ præcedit volitionem; ac per hoc cognitio Dei, quæ habetur per fidem, naturâ præcedit spem & charitatem, nam per spem volumus Deum tanquam summum bonum nostrum, per charitatem verò, ut summum bonum in se. Et quomodo possumus vel le summam Dei bonitatem, nisi prius, saltem naturâ, eam cognoscimus? Aut quomodo possumus eam cognoscere, tanquam sperandam, vel diligendam, nisi ut talis per fidem proponatur voluntati? Jure igitur meritissimo Patres Concilii Trid. inter dispositiones ad justitiam, primum locū tribuunt *Fidei*, dicentes Sess. 6. c. 6. *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitantur*

*ad divinam gratiâ, & ad justitiam ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse prædicta, &c. & cap. 7. In ipsa justificatione inquit, remissione peccatorum hac omnia simul insula accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fides, spes & charitatem. Nam fides, nisi ad eam præcedat, & charitas, neque unius perfectum cum Christo &c. Quâ porto ratione spes, & charitas, accederent ad fidem, nisi hæc esset prior, saltem origine seu naturâ? Appositè idem Concil. ead. Sess. 8. ait. *Fides est humana salutis initium, fundamentum, & radix omnium justificationum. Si autem quæratur, quid sit hæc Fides, Respondetur, & erit**

CONCLUSIO I.

Fides, virtus Theologica, est habitus, vel actus intellectus, quo firmiter, sed obscure assentimur omnibus, quæ prima veritas testata est, propter ejus auctoritatem.

Hæc Conclusio continet veram definitionem fidei, non tantum quoad substantiam ejus, sed etiam quoad modum dialecticum definiendi. Pro genere definiti ponitur: *Habitus vel actus intellectus*; pro differentia autem: *Quo firmiter, sed obscure assentimur &c.* Ac si diceretur: *est assensus (habitualis vel actualis) firmus, sed obscurus, objecti à Deo revelati, propter divinam auctoritatem.* Habitualis, quæ est habitus, quia duplex est Fides, una habitualis, altera actualis; sicut generaliter duplex est virtus, una habitualis seu habitus virtutis, altera actualis seu actus virtutis, quod habitu efficienter & phylicè causatur. Porro ly *virtus*,

Virtus magis propriè significat habitum, quam actum. Nunquid etiam ly *Fides*? Indifferenter accipitur pro habitu, & pro actu juxta exigentiam sermonis, in quo profertur.

Rogat aliquis, quid significet apud Apost.

Hebr. 11. v. 1. *Est autem fides sperandarum substantiarum, argumentum non apparentium.* Resp.

hæc verba communiter intelliguntur de actu fidei, & videntur continere veram ejus definitionem, quantum ad substantiam, licet non quantum ad modum dialecticum definiendi. Quod continent substantiâ probatur: quia continent, quod sit actus intellectus, quo firmiter & obseure assentiat quis rebus, quas in ordine ad consecutionem beatitudinis revelat Deus. Quod Apost. ibi loquatur de fide intellectuali, sive assensu intellectus, jam sup. ostendimus. Porro firmitas seu certitudo hujus assensus, satis importatur per illud verbum: *Argumentum*, quod significat convictionem, teste D. August. tract. 79. in Joan. ibi: *Fides in Epist. que scribitur ad Hebr. ita est definita: Est autem fides sperantium substantia, & convictio rerum, quæ non videntur.* Et licet ly *Argumentum* aliquando applicetur ad probabilis & dubia; in sua tamen proprietate significat rationem, certò concludentem, ut constat ex Philosopho sic dicente: *Argumentum est, quod aliter habere non potest, atque ipsi dicimus.* Quamquam & dici posset, argumentum hic sumi pro effectu argumenti. Præterquam, quod certitudo etiam significetur per illam particulam: *Sperandarum rerum, seu sperantium substantia.* Acti Apostolus diceret, fidem esse fundamentum certissimæ spei; quid ni ergo & ipsa certa debeat esse. Enimvero rerum, quas speramus, nulla est in hac vita substantialis forma, nisi assensus certus, propter auctoritatem promittentis, de veritate illarum: sicut enim in semine continentur fructus, qui sperantur, & hoc semen dicitur illorum, antequam existant, substantia, sic indidem fides appellatur rerum sperandarum seu sperantium substantia: & veluti super substantiam hominis confurgit hominis ædificium, usque dum crescat, & accedat ad perfectum statum; pari modo super fidem confurgit hominis ædificium supernaturale, usque dum accedat ad beatitudinem; ac per hoc, ut supra adhuc audivimus, fides à Concil. Trid. sess. 6. cap. 8. dicitur: *Humana salutis initium, fundamentum, & radix omnis justificationis.* Dicitur ergo fides substantia non Physica, quæ est ens per se existens, sed moraliter seu translativè, vel per Metaphoram, sumendo substantiam pro fundamento, idque primo.

Quod addo, quia etiam spes potest dici aliquo modo substantia seu fundamentum rerum sperandarum; quippe per spem possidemus quasi rem promissam, & sola fides sine spe ad hunc effectum non sufficeret. Hinc scriptum est Job. 19. v. 27. *Reposita est hac spes mea in sinu meo.* Circa quod Chrysost. hom. 21. *Resurrectio, inquit, nondum est, sed spes facit, ut ea consistat in anima mea.* Interim spes non est fundamentum primum; neque enim posset homo sperare bea-

titudinem, nisi eam crederet futuram; atque adeò certitudo spei proportionata est certitudini fidei; quod Aug. sup. relatus indicavit per ly *sperantium*; nam fides est quasi bæculus, in quo viatores nituntur ad sperandum: proprium liquidem cognitionis est, facere objectum præsens, proinde cognitionis certissimæ qualis est fides, facere objectum ita certò præsens, ac si oculis videretur. Fides itaque causat spem, seu est fundamentum spei, & ideo jure merito dicitur substantia rerum sperandarum seu sperantium; non quæcumque substantia, sed quæ sit argumentum non apparentium; quod manifestè liquet non convenire spei, ac propterea in d. verbis Apost. non definitur seu describitur spes, sed sola fides; quippe sola *Argumentum non apparentium*. Per quæ utique verba significatur obscuritas fidei; uti etiam certitudo, ut sup. dictum est. Ex utraque autem illa conditione infertur excellentia motivi, quod non potest aliud esse, quam auctoritas divina, ut infra videbimus.

Dico: *Definitur seu describitur*, quia, ut sup. innuavi, non est essentialis seu quidditativa definitio juxta dialecticum modum definiendi; quia hæc debet esse clara, & per genus & differentiam, & non per Metaphoras tradi. Porro prædicta definitio Pauli traditur per Metaphoram *Substantia*; quia fides essentialiter est actus intellectus, adeoque accidens, antecedens actum spei: item per Metaphoram *Argumenti*, nam argumentum propriè est oratio, rei dubiæ faciens fidem; ac per hoc fides est quidam effectus argumenti, scilicet firmus ac certus assensus rerum non apparentium: quæ res, licet sint omnino certæ prout substantiæ fidei; equidè, si præindantur à revelatione divina sive à fide, sæpè sunt dubiæ in ordine ad intellectum humanum, imò videntur aliquando esse falsæ. Deinde, per dictam definitionem argumenti non significatur, rem certam non posse probari aliquo argumento, sed quod per argumentum possimus certò probare rem dubiam. Si dixeris: argumentum facit rem apparere. Resp. non semper, sed aliquando solum; hic autem imitatur argumentum non pro omni suo effectu, sed pro firma tantum adhesionem ad objectum, seu convictionem, non autem pro apparentia objecti; cum auctoritas divina, cui innititur, relinquit objectum materiale obscurum. Planè, inquis, sed hoc objectum non sunt solum res sperandæ; nam per fidem credimus etiam res præteritas, & res futuras, quas nullo modo speramus, v.g. damnationem æternam, & quæ nullatenus ad nos pertinent; quomodo ergo rectè ponitur in hac descriptione fidei ly *Rerum sperandarum*? Resp. quia res sperandæ sunt verum objectum fidei, nec tantum objectum, sed etiam finis: nam fides non datur homini propter solam cognitionem, sed maxime propter operationem, ad quam solent homines potissimum induci per spem remunerationis; ideoque Apost. ad utrumque, finem & fructum Fidei respiciens, addidit illa verba.

10.
Definitio
Apost. est
per Metaphoram.

Argumentum
aliquando
facit rem
apparere,
non semper.

Res sperandæ
sunt verum
objectum
fidei,
& finis.

Nec

11. Nec obstat; quod fides possit esse sine spe; non enim spes in recto intrat hanc descriptionem, quasi per se foret requisita ad fidem, sed tantum in obliquo, & tanquam per accidens habens connexionem de facto cum objecto fidei: nam beatitudo, quam fides dicitur futuram, est objectum materiale spei. Quando igitur D. Damas.

S. Damas.

male. lib. 4. de Fide cap. 11. ait: fidem à Paulo definitam esse minimè dybiam aut ambiguam spem, solum vult, spem accipere suam firmitatem à fide, nisi enim Deus revelasset remunerationem supernaturali, quis eam auderet firmiter sperare? Quæ eum ita sunt, perperam dixit Gloss. cap. Firmiter, de Summa Trinitate & Fide Catholica, istam definitionem seu descriptionem Apostoli non videri bonam: Quia, inquit, vera definitio convertibilis debet esse cum suo definito; sed hæc non est convertibilis; quia spes est similiter substantia sperandarum rerum. Sed nunquid etiam argumentum vel convictio non apparetur? Patet ex dictis, quod non: & idem Fides non est spes. Nunquid, quia bruto convenit ratio animalis, idem non est vera definitio hominis animal rationale? Atque ut illa descriptio conveniret etiam spei, ut probabile esse concedit Magist. sent. 3. dist. 2. lit. I. in principio, num inde bene inferit Gloss. sup. Ergo fides est spes? Audi Mag. si, inquit, queritur, an hæc descriptio spei conveniat: sanè concedi potest utrumlibet. Si autem dicatur convenire, sunt & alia plura, quibus differunt fides & spes. Sic ille. Igitur non est audienda d. Gloss.

Glossa in cap. firmiter male carpit definitionem Apost.

Magist. sent.

12: Erasmus magis errat.

Dicastil.

Et minus audiri debet Erasmus, qui in Annotationibus ad prædictum locum Pauli scribit, solum contineri in his verbis encomium quoddam fidei; ibique sermonem esse de fiducia, quæ pertinet ad voluntatem, non de fide, quæ pertinet ad intellectum: quod partim temerarium est, partim erroneum juxta nostrum Dicastil. de Viri. Theol. disp. 7. q. 1. n. 12. Qui sic incipit: Sed inquirens, quam censuram mereatur Erasmus? Et respondeo eum communi sententia, esse temerarium in eo, quod ait, in his verbis Pauli non definiri fidem; quia in re gravi absque idoneo fundamento loquitur contra torrentem Patrum & Scholasticorum: & esse erroneum in eo, quod ait, ibi Paulum loqui de fide sumpta pro fiducia; quia per manifestam consequentiam inferitur, quod fides, quæ justificat, est fiducia: nam Paulus postquam dixit, quod justus ex fide vivit, statim c. sequenti ponit prædicta verba: Fides est &c. Quod est contra Concil. Trid. Sess. 6. can. 2. ubi damnat affirmantes fidem justificantem nihil aliud esse, quam fiduciam. Hactenus præfatus Auctor. Impræsentiarum prosequar explicationem naturæ fidei, quæ optimè intelligitur ex objecto, utpote ad quod tota virtus ordinatur, & à quo speciem suam desumit. Sit ergo

CONCLUSIO II.

Objectum materiale Fidei primum est Deus; adæquatum omnine ab ipso revelatum, etiam naturale & contingens, quod universim æquè immediatè ac firmiter creditur.

Hæc Conclusio plures habet partes singulas explicandas. Quantum ad primam, Nota: Aliquos distinguere inter objectum & subiectum alieius scientiæ. Alii autem subiecti & objecti vocabulis tanquam synonymis utuntur, & merito quidem, inquit notat Smil. de Deo uno Procem. q. 2. n. 38. Primum, quia nomine objecti clariùs significatur, hic non esse sermonem de subiecto inhaerenti, quod in rigore & propriissimè subiectum scientiæ diceretur. Secundò: quia est materiale objectum scientiæ in conclusione scientiæ subijciatur; formale tamen, adæquatè spectatum in illa non subijciatur, imò nec illam (ut Conclusio est) ingreditur; cum adæquatè spectatum formale objectum involvat medium seu motivum assentiendi, & medium non ingreditur Conclusionem: unde quia, ubi de subiecto scientiæ dicitur, non solum de materiali, sed etiam ac potissimum de formali agitur, propriùs loquendo de objecto, quàm subiecto institueretur disputatio præsertim, cum objecti appellatio subiecti rationem comprehendat. Huicque Theodorus. Et illic subiungit: quia verò loquendum est eum multis, subiecti & objecti vocibus promiscuè utemur. Sicut ipse, ita & nos.

Porro objectum aliud materiale, aliud formale dicitur, per analogiam cum materia, & forma Physicæ; nam veluti materia est de se indifferens ad varias formas & ad varia composita constituenda; per formam autem ad certum compositum determinatur; ita res, sic eadem sub scientiam, ut de se sit indifferens ad varias rationes cognoscendi, & ad varias scientias constituendas; per rationem autem cognoscendi determinatur ad certam scientiam constituendam dicitur objectum materiale, ipsa verò ratio cognoscendi dicitur objectum formale. Ita hos terminos explicat Smil. sup. n. 39. & quia persequitur idem Auctor) materiale objectum potest habere latitudinem, & partes integrantes (aut quasi integrantes) vel subiectivas, & inter istas aliqua potest esse primariæ; aliæ verò possunt esse secundariæ; hinc nata est subdivisio materialis objecti in primum, secundarium, & adæquatum. Et dicitur primum, ad quod omnia referuntur, quæ sub illam scientiam, ejus primum objectum est, cadunt; ob quod etiam solet vocari subiectum attributionis, subiectum speciale, principaliter inest subiecto.

subiectum intentionis, subiectum radicale &c. Unde secundarium est, quod consideratur propter attributionem & ordinem, quem habet ad primum; & quod ex utroque constatur, dicitur totale & adequatum. Hucusque Theod.

A quo si petas, an etiam objectum formale recte dividatur in partiale, & totale? Resp. minus recte ab Aliquibus sic dividitur: recte vero subdividitur (inquit num. 40) in objectum quod, & quo. Objectum formale quod est illa ratio, secundum quam materiale objectum primo terminat scientiam.

Objectum formale quo est illa ratio, secundum quam materiale objectum primo movet intellectum ad assensum scientificum; & hoc

Secutus qu. 3. Proloq. 2. lateralit. num. 4. vocat subiectum primum, ibi: De secundo dico, quod ratio primi subiecti debet continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitudinis, cuius est. Et num. 19. appellat subiectum formale, dicens: Ad alia secunda via: ad primum dico, quod illa auctoritas exprimit materiam huius scientie in communi, non subiectum primum formale. Denique 1. dist. 3. qu. 3. num. 23. vocat rationem objecti, quam ait: Esse illam formam, secundum quam objectum est motivum potentie, sicut ratio activi vel agendi dicitur esse illa forma, secundum quam agens agit. Non tamen (inquit Smil. sup. rationem terminandi excludere voluit à ratione formalis objecti; sed hanc sub ratione motivi objecti comprehendit, & per motivum censuit compleri in ratione objecti formalis, seu integræ formæ specificantis scientiam; cum, præcise formali motivo, posset formale terminativum ad varias species scientias pertinere. Vel fortè censuit rationem quam, seu terminativam magis ad materiale objectum pertinere, sub quo etiam ab aliis Doctores aliquando comprehendit solet. Hæc ille.

Hinc Card. Lugo Tract. de Virtut. fidei divinæ Disp. 1. Sect. 1. num. 1. Suppono, inquit, objectum formale, & materiale in præfati Disp. esse illa, quorum uni assentimur propter aliud: sicut etiam in actibus voluntatis objectum materiale est illud, quod amatur propter aliud; objectum vero formale est illud, propter quod aliud amamus, v.g. si amas medicinam propter sanitatem, medicina est objectum materiale, sanitas est objectum formale; quia quasi informat & vestit medicinam, quæ secundum se non moveret voluntatem, vestita tamen à bonitate sanitatis allicit ad sui amorem: sic etiam quando intellectus assentitur uni propter aliud, v.g. huic propositioni: Homo est risibilis, quia est rationalis, risibilitas est objectum materiale: rationalitas vero est objectum formale, quia risibilitas, cui secundum se non assentiret, quia in se & ex propriis terminis non apparet, informatur tamen, & quasi induitur altera veritate clariori, & sic informata & vestita movet intellectum ad sui assensum. Ita Emilius. Ubi sub objecto materiali comprehendit formale terminativum.

Tome II.

Idem clarissime dicit Disput. 3. quæ est de objecto materiali fidei, Sect. 1. num. 1. ibi: Licet aliquando objectum materiale dicatur illud, quod non terminat cognitionem immediate per suam entitatem, sed per aliquid sibi inherens, ut paries dicitur objectum materiale visionis, quia formaliter videtur sola albedo, parietem inherens; illud tamen solum est objectum denominativè & per accidens; nos autem loquimur in præfati de objecto materiali, quod immediate terminat actum fidei per suam entitatem; quare à nonnullis appellatur objectum formale quod, ut distinguant illud à motivo assentiendi, quod appellant objectum formale quo: melius tamen appellatur objectum materiale, quia fides versatur circa illud, ut informatum per auctoritatem, & revelationem divinam, tanquam per objectum formale. Sic ille. Melius appelletur, vel non, nolim hic disputare, quia res parvi momenti est, & ad nihil utilis quaestio: satis est, ad intelligendos Auctores, diversimodè loquentes in hac materia, scire aliquando vocari ab ipsis objectum materiale, subinde autem terminativum formale; seu quod nos impræfationum secuti Smil. sup. distinguimus objectum materiale fidei ab objecto formali terminativo, & de illo quidem hæc Conclus. de hoc autem Conclus. seq. tractabimus.

Itaque Deum esse objectum materiale fidei, idque primum, ut habet prima pars præfatis Conclus. ab omnibus admittitur, & patet ex descriptione primarii objecti sup. posita; nam ad Deum referuntur omnia, quæ sub fide cadunt, & ipse est, qui in primariis propositionibus fidei subiecit, ut per se patet. Hinc, ut bene notat Smil. sup. num. 41. fides dicitur fides Dei, & fides ad Deum Marc. 11. v. 22. Habete fidem Dei, & 1. Thessal. 1. v. 8. Sed & in omni loco fides vestra, quæ est ad Deum, perfecta est. Item ad Hebr. 11. v. 6. dicitur Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, nempe tanquam primum fidei punctum. Ergo Deus est objectum materiale primum.

Nunquid etiam adequatum? Negat 2. pars Conclus. dum pro objecto adequato ponit omnia à Deo revelata: nam quis ambigat, plurima esse à Deo revelata, quæ non sunt Deus, nec Deum directè involvunt? Talia sunt hæc propositiones: Abraham genuit Isaac: B. Virgo est mater Dei; Fuit perpetua Virgo: Mundus est conditus: Mortui resurgent, & similes, in quibus subiecta creata sunt. Ipsum namque subiectum propositionis fidei objectum est, incomplexum: propositio autem objectum complexum. Constat ergo, nec omnes propositiones fidei, nec omnia subiecta earum propositionum esse Deum, aut Deum directè involvere; quomodo itaque Deus foret objectum adequatum seu complexum, seu incomplexum fidei? Quamvis sit primum tam complexum, quam incomplexum; quia primariæ propositiones fidei humanæ pro subiecto suo Deum

Kk

Deum

Sut mater
riali com-
prehendens
formale
terminati-
vum, seu
formale
quod.

Motivum
est formale
quo.

17.
Deus est
objectum
materiale
primum
fidei.

Smil. 1

18.
Non tamen
adequatum

Nisi indi-
recte.
Simil.

Deum; ut Deus est unus & trinus, Deus est omni-
potens, infinitus &c. Rogat aliquis; an nullâ ra-
tione Deus possit dici objectum adæquatum fi-
dei? Attende, quid dicat noster Theodorus
sup. n. 45. Potest, inquit, dici, Deum esse ad-
æquatum Theologiæ subjectum, partim direc-
tum, partim indirectum; quia omnes res, de
quibus aliqua veritas Theologica cognoscitur,
sunt aliquid Dei per Attributionem, vel re-
lationem ad ipsum. Hanc autem attributio-
nem vel relationem probat num. 41. Hisce
verbis: Quia quicquid considerat de Deo, vel
spectat ad Deum absolute spectatum, vel ad
Trinitatem Personarum in Deo, vel ad ali-
quem ejus respectum ad extra sub ratione Crea-
toris, Conservatoris, Restauratoris, Sanctifica-
toris, Retributoris, & finis ultimi creaturæ in-
tellectuales. Sic ille.

19.
Hoc sensu
loquitur
Scotus.

Et ita docuit Scot. sup. 5. Ex prædictis appa-
ret improbatio. num. 15. in fine: Si igitur Theo-
logiam tenemus secundum se esse primam notitiam,
ipsa non erit primò de Christo: & si æquè est de
veritatibus communibus & propriis tribus Personis,
ipsa non erit de aliqua Persona, ut de subjecto ada-
quato, sed de Deo, ut est communis tribus Perso-
nis. Et tunc salvabitur, quod omnis veritas Theo-
logica vel est de primo subjecto, puta, qua in-
est Deo per rationem Dei, vel quasi de parte sub-
jectiva primi subjecti, puta, qua est propria alicui
Persona, aut de aliquo, quod attribuitur ad sub-
jectum primum, vel quasi parte subjecti, ut puta, de
creatura quantum ad respectum, quem habet ad
Deum ut Deus, & de natura assumpta, quantum
ad respectum, quem habet ad verbum sustentificans.
Sic Scotus. Cum ergo secundum ipsum, ut
infra audiemus, idem sit objectum fidei, &
Theologiæ; etiam hæc ratione Deus posset dici
objectum adæquatum fidei. Sed de tali adæqua-
tione non loquitur nostra Conclusio. De qua
ergo? de objecto adæquato directo, id est, de re,
quæ per se & immediatè à fide attingitur. Et
quæ illa? Resp. 3. pars Conclus. Omne à Deo re-
velatum, etiam naturale, & contingens. Id enim om-
ne creditur fide divinâ, quid ni ergo sit ejus ob-
jectum?

20.
Tale est om-
ne à Deo
revelatum.

Aliqui hinc dicunt: quodlibet ens revelabile
à Deo obscurâ revelatione esse objectum adæ-
quatum: nam omnis materia, quæ informari po-
test à formali ratione objectiva alicujus habitus,
pertinet ad materiale objectum ejus, & sub ad-
æquato objecto comprehenditur; sed quid-
quid potest revelari à Deo, potest informa-
ri testimonio divino, quod est objectum formale
fidei: ergo totum hoc comprehenditur sub adæ-
quato subjecto fidei. Sic ille. Nunquid verè?
Resp. Sicut, ut possit aliquod coloratum videri,
sive ut actu verè sit objectum visibile, non sufficit
quod à Deo possit illuminari, sed requiritur ut sit
actu illuminatum: aliàs non est actu, sed solum
potentiâ objectum visibile; ita etiam, ut aliquid
non solum potentiâ, sed actu sit objectum fidei,
debet actu esse revelatum. Nos in Conclus. affir-
mavimus objectum actuale, quod magis propriè

Non sufficit
esse revela-
bile tan-
tum.

dicatur objectum. Quamquam alioquin per
Revelatum posset intelligi revelabile; sicut per in-
existentiam aliquando intelligitur aptitudo in-
existentiæ: sic universale definitur, quod pluribus
inest, id est, quod natum est pluribus inexistere.
Ac per hoc, qui asserit, objectum materiale fidei
esse ens revelatum, non necessariò excludit, quæ
revelata non sunt; nam per ens revelatum po-
test intelligere ens aptum revelari: & qui dicit,
objectum materiale fidei esse omne ens reve-
labile, non excludit, quæ revelata sunt; quia be-
nè argumentamur à potentia ad actum: Est re-
velatum, ergo est revelabile. Igitur utraque locutio
vera est, nec pec unam magis significatur natura
ac vis fidei, quàm per alterâ; nam tota vis in eo
consistit, quod faciat intellectum firmiter atten-
tiri iis, quæ à Deo revelata sunt pro eo tempo-
re, quo fuerint à Deo revelata.

Neque sola supernaturalia, & necessaria, sed
etiam naturalia & contingencia, ut habet le-
quens pars Conclusionis. Et quidem de super-
naturalibus nemo dubitat, & manifestum est ex
Scripturis, & quotidiano usu: ratio verò est, quia
veritates supernaturales non possunt nisi per
revelationem cognosci, juxta illud Matth. 16.
v. 18. Quia caro & sanguis non revelavit tibi, sed
Pater meus, qui in celis est. Et similia plura ob-
via sunt. Quantum ad veritates naturales, licet
hæc aliquantulum cognoscantur naturali lumine,
teste Apost. ad Rom. 2. v. 14. Cum enim Gentis,
quæ legem non habent, naturaliter ea, quæ legem
faciunt, ejusmodi legem non habentis, ipsi sunt
lex &c. tamen à paucis propter corruptionem
naturæ per peccatum cognoscuntur; ideo eor-
um fides necessaria fuit pro hominum multi-
tudine; in id etiam pro sapientibus, ut firmius
& certius illa tenerent, quod necessarium etiam
fuit, ut possent reliqua omnia firmiter cre-
dere.

Venio ad veritates necessarias & contingen-
tes. Equidem certum est, objectum fidei com-
plecti veritates necessarias, ut, Deum esse
similes. Et verò de contingentibus, sive de præ-
terito, sive etiam de futuro, ut, Antichristum
venire, vel, Universale judicium erit, constat ex Divinis
Scripturis; & ratio est, quia hæc omnia revelan-
tur. Nec obstat: quod fides debeat esse certâ; per-
tinet autem non possit esse, nisi de necessariis.
Resp. quippe: quod sicut scientia Dei est certa,
licet sit de contingentibus, ut videtur potest in
Tract. nost. de intellectu & voluntate Dei: quia
attingit illa secundum statum præsentis, & ne-
cessariis, quâ omne, quod est, necesse est illi
indidem potest esse hæc certa de contingentibus;
quia attingit illa, ut subsistent revelationi di-
vinæ, quæ manat à scientia Dei.

Atque hæc est ratio ultimæ partis Conclusio-
nis scilicet: Quod universim æquè immediatè ac fir-
miter creditur. Ratio, inquam, est, quia omnia necesse
sunt, sive necessaria, sive contingencia, supernaturalia
naturalia æquè induuntur motivo formali fidei,
& æquè immediatè revelantur à Deo, quid ni
ergo æquè immediatè & firmiter credantur?
Finit.

Rateor, divinam revelationem non semper immediatè nobis applicari; id est, non semper credimus propter immediatam revelationem, sed ordinariè solum propter mediatam; sed quid tum? Nam sicut illi, qui immediatam habent revelationem, credunt immediatè rem revelatam, propter auctoritatem revelantis; ita quoque hi, qui tantum mediatam habent revelationem; ergo ex eo capite una fides non est magis immediata, quàm alia; sed omnis res revelata æquè immediatè creditur per fidem; estò aliquæ principalis pertineant ad fidem (ut patet ex dictis, & magis constabit ex infra dicendis) tum quia de se sunt nobiliora objecta; tum quia magis conducunt ad finem, qui de facto per fidem intenditur, puta, æternam beatitudinem: porro sicut lumen naturale magis inclinat ad cognoscendam veritatem nobiliorè, & utiliorè ad finem intentum, quid nō etiam lumen fidei?

Non igitur negamus omnem ordinem inter credibilia, seu objecta materialia fidei; sed solum ordinem in esse credibilibus, id est, dari aliquod primum credibile, seu objectum materiale fidei, à quo cetera dependant in esse credibilibus; idque quia divina auctoritas, & divina revelatio habent immediatum ordinem ad omnia objecta credibilia, purè materialia, de quo plura alibi, ubi de discursu, quem Aliqui requirunt ad assensum fidei. Et hæc est etiam ratio, ut sup. indicavimus, cur omnia credibilia æquè firmiter credantur; quàmvis enim aliqua horum in esse entis necessaria, alia autem contingentia; tamen æqualiter repugnat falsitas his, ac illis, supposita revelatione divinā; atque adeo æquè firmiter credenda sunt, saltem implicite, imò & explicite, ex hypothesi, quod revelatio divina sufficienter omnibus fuerit applicata. Et enim Deus æquè verax est & infallibilis in minimis, sicut in magnis, in creatis, & increatis, in contingentibus, sicut in necessariis: totam namque suam veritatem, & auctoritatem amitteret, si vel in re quantumcumque minima, in re creata, & contingentia posset dicere falsum. Si ergo aliquando homo videatur firmius credere unam veritatem, quàm alteram, non id provenit ex parte objecti motivi fidei, sed ex alio motivo adjuncto; hic autem solum agimus de credulitate, quantum est ex parte motivi fidei, sive de fide propriè dicta: hoc autem motivum omnis propositio revelata æquè participat. Quàmvis ergo veritas rei in se, id est, quæ habetur per principia intrinseca sit major in una re, seu una propositione, quàm in alia; haud æquidem veritas in esse credibilis, quæ fundatur in auctoritate divina, & testimonio extrinseco; quia, ut dictum est, illud est idem & æquè informat utramque rem testificatam.

Quapropter, non minùs est hæreticus, & amittit totam fidem, qui negat, v.g. eanem Tobiam, ac qui negat Incarnationem, aut Mysterium Sanctissimæ Trinitatis. Sed, dicet aliquis: gravius est peccatum negare Christi di-

vinatatem, quàm negare eanem Tobiam habuisse caudam. Planè: ergo major infidelitas, negatur Consequentia; nam ex sua specie utrumque æqualiter repugnat Fidei; quàmvis ex aliqua circumstantia extrinseca uni superaddatur malitia blasphemiarum; quia contra reverentiam debitam Christo, negando ei, quæ magis pertinent ad sui dignitatem. Hæc autem malitia non opponitur propriè fidei, sed religioni. Igitur hæc peccata sunt æqualia in ratione infidelitatis; secus in ratione irreverentiæ, de qua hic non agimus. Audio replicantem: Deus non æqualiter omnia affirmat; nam aliqua simpliciter, alia cum juramento. Respondeo: Deo æqualiter repugnare mendacium, ac perjurium, tametsi, nobis se accommodando, aliquando utatur juramento; ut vehementius nos moveat ad assentiendum: in rigore tamen Deus semper jurat, cum semper offerat se in testem, quod est propriè jurare. Hæc ergo replica nullius est momenti.

Ex dictis etiam facilè solvitur hoc argumentum Adversariorum: Non omnia objecta materialia fidei habent æqualem veritatem; nam divina veriora sunt, quàm creata, cum sint magis necessaria, & magis entia; ergo, si euti, quæ magis bona sunt, magis debent amari, quid nō, quæ magis vera sunt, magis debeant credi? Ad hoc, inquam, argumentum Resp. ex dictis: nec omnia revelata, aut revelabilia habere æqualem veritatem intrinsecam, ut patet in creatis, & increatis, necessariis, & contingentibus; sed bene extrinsecam, fundatam in auctoritate, & revelatione divina. Vel sic: magis credi debent, quæ habent majorem veritatem, quando motivum credendi est ipsa veritas propria objecti crediti, transeat: quando motivum credendi est alia veritas, quæ æquè participatur ab aliis veris, quæ creduntur, nego. Ad simile de charitate Resp. charitatem quidem magis amare Deum, quàm creaturas; quia bonitas infinita, quæ est motivum amandi, magis & perfectius participatur à Deo; quàm à creatura, ut patet: at verò inter creaturas charitas non semper magis amat, quæ sunt perfectiores; sed eas, ex quibus major Dei gloria resultat. Quare, si ex creatione hominis major gloria Dei resultabit, quàm ex creatione Angeli, charitas magis amabit hominem, quàm Angelum: ultimum quippe motivum amandi non est propria bonitas hominis, vel Angeli; sed bonitas Dei. Cum ergo ultimum motivum fidei non sit veritas intrinseca objecti crediti, sed veritas Dei, æquè debet omnia credere, quibus æqualiter illa communicatur, uti sunt omnia à Deo revelata seu revelabilia.

Si autem à me quaeritur, an etiam mendacium inter illa debeat computari? Resp. citius, mendacium non esse objectum creditum; cum per fidem non possit credi aliquid falsum: potest tamen esse objectum, sive potius subiectum, de quo fides aliquid credat, v.g. in hac propositione fidei, Mendacium est peccatum. Potest etiam

K k 2

esse

cus, & perdis totam fidem.

Et æqualiter contra fidem peccat.

Aliquando simul peccat contra aliam virtutem.

26. Objectio.

Omnia à Deo revelata habent æqualem veritatem ex revelatione.

Quia motivum fidei est veritas Dei, æquè omnibus communicata.

27. Mendacium non est objectum creditum; cum per fidem non possit credi aliquid falsum: potest tamen esse objectum, sive potius subiectum, de quo fides aliquid credat, v.g. in hac propositione fidei, Mendacium est peccatum. Potest etiam

Lugo.
De menda-
cio tamen
varia cre-
duntur.

esse prædicatum, quod fides de aliquo credat, v. Quod diabolus dixit Eva, fuit mendacium. Itaque (instat Lugo de fide disp. 3. sect. 1. n. 6.) id, quod propriè creditur, est conjunctio prædicati cum subiecto; quæ, si sit falsa, non potest credi per fidem: de ipso tamen falso potest fides aliquid verè credere; vel ipsum etiam falsum potest de aliquo verè enuntiare. Si objicias: in actu dissensus, elicitus à fide copula ipsa prædicati cum subiecto est falsa, v. g. hic: *Pater non est incarnatus*; idem enim actus ille est verus, quia falsa est conjunctio prædicati cum subiecto. Resp. enim sup. num. 7. primò: actus omnes fidei in rigore non esse dissensus, sed assensus, qui inferuntur ex duabus affirmativis, v. g. *Quidquid Deus dicit, est verum, sed Deus dicit, Patrem non esse incarnatum*; ergo verum est, *Patrem non esse incarnatum*. Qui non est dissensus, sed assensus.

Omne a-
ctus fidei in
rigore est
assensus.

28.

Obiectum
negatum
per fidem
potest esse
falsum, seu
falsa con-
junctio.

Sed quia hoc difficultate non caret, hinc Resp. 2. quòd, quidquid de hoc sit, in illo dissensu conjunctio falsa prædicati cum subiecto non esset obiectum creditum, sed negatum per fidem; nos autem solum dicimus, falsitatem non posse esse obiectum materiale creditum per fidem, quidquid sit, an possit esse obiectum directè negatum. Sic ille. Et placet hæc responsio, neque videtur nobis inconveniens, quòd falsitas posset esse obiectum directè negatum. Itaque mendacium, quòd tale, id est, quatenus continet falsitatem quasi in actu exercito, non est obiectum fidei, quia ut sic non est à Deo revelabile: scilicet si sumatur mendacium, quatenus de illo aliquid verè affirmari potest. Nam omnis propositio, quæ credi potest ob revelationem divinam, est obiectum materiale complexum fidei, & omne, quod potest esse subiectum talis propositionis, obiectum incomplexum. Ex quo sequitur, & ipsam fidem posse esse obiectum materiale incomplexum sui ipsius, v. g. in hac propositione: *Fides datur*; quæ est credibilis per revelationem divinam. Quemadmodum enim intellectus potest esse obiectum materiale sui ipsius, quatenus potest à seipso cognosci: ita etiam habitus aliquis intellectus potest esse materiale obiectum sui ipsius, quatenus potest inclinare ad cognitionem habendam de eo: quod in fide humana patet experientià: nam certum est, quòd discipulus, qui haberet habitum fidei humanæ credendæ magistro suo, posset credere eidem dicenti, quòd discipulus haberet fidem. Ita notat Poncius in suo Comment. lib. 3. dist. 23. num. 68. Idem dicendum de veracitate divina revelante in hac propositione: *Veracitas divina revelans datur de futuritione Antichristi*. Nec obstat, quòd illa veracitas sit obiectum formale: nam, ut ibidem ait præfatus Auctor, idem sub diversa ratione posset esse obiectum materiale fidei, & formale; materiale quidem, quatenus posset esse subiectum propositionis, quæ crederetur, aut ipsamet propositio credita; formale verò, quatenus moveret intellectum ad credendum. Sic ille.

Poncius.

A quo si petas: an omnis propositio revelabilis à Deo sit obiectum materiale complexum? Resp. num. 71. affirmativè, nisi in ipsa propositione involvatur negatio concurrens, requiritur ad hoc, ut fides possit tendere in illam propositionem.

Ratio hujus limitationis est: quia Deus posset habere decretum non concurrenti cum ullo ad fidem supernaturalem producendam; & posset tunc revelare hanc propositionem: *Ego habeo decretum non concurrenti ad fidem*; sed in tali casu implicat aliquem credere supernaturaliter illi propositioni, etiam de potentia absolute, non secundum quid, & ex hypothesi, sed simpliciter. Ita Poncius. Et confirmatur ad interrogationem; an omnis propositio vera possit revelari à Deo? Resp. affirmativè sup. num. 72. nisi in ea involvatur negatio potentie ad revelationem, ut sic excludat hanc propositionem, quæ posset esse vera: *Deus habet nolitatem concurrenti ad actum fidei supernaturalem per revelationem*, & hanc alteram: *Deus habet cognitionem talis nolitatis*. Has enim non potest revelare, neque consequenter in eas potest credere fides; quia aliàs Deus veller, & non veller concurrere per revelationem ad actum fidei, quod implicat. Ita præfatus Auctor. Reducet facile colliges ex sequenti objectione. Si revelatio illius decreti, vel concursus ad id credendum est impossibilis ex essentia sua: ergo non comprehenditur sub obiecto illius decreti universalis, quia sicut Deus non dicit: *Nolo creare chimaram*, ita non dicit: *Nolo ponere revelationem impossibilem, vel dare concursum ad actum fidei impossibilem*; si autem Deus non voluit illam revelationem vel concursum, jam non erit impossibilis ex repugnantia cum decreto divino universalis. Resp. Lugo sup. num. 3. se idem locum fuisse sub conditione, si verè Deus voluit ullam revelationem possibilem, vel concursum ad ullum actum fidei possibilem: nam, posito illo decreto universalis, jam argueretur, hæc revelationem talis decreti, vel fidem circa illud esse impossibilem; quia, si esset possibilis, comprehenderetur sub nolitone universalis omnis revelationis, vel fidei possibilis. Si ergo decretum supponitur universale, fatendum est, hæc revelationem, vel fidem talis decreti esse impossibilem, non quia Deus illam voluit, sed ex sua essentia. Ita etiam.

Hoc tene, nullum de facto esse tale decretum; arque adeò omnem propositionem veram esse revelabilem, & per consequens possibilem esse obiectum materiale complexum fidei; & per hoc quodlibet subiectum, & prædicatum huiusmodi propositionis obiectum simplex. Quod intelligo, non de simplicitate rei in se, nam Christus, Trinitas Personarum, & similia possunt esse subiectum propositionis revelatæ, & tamen in se sunt res complexæ; sed de simplicitate, ut opponitur complexionis metis, id est, complexionis ex parte cognitionis, componendo, aut dividendo. Sed nunquid hæc complexio requiritur in nobis ad omnem actum

actum fidei? Pro responsione. Nota: cognitionem non dici complexam, eò quod cognoscatur suum objectum, ut plura, aut quia concipiatur in eo pluralitatem: nam Angelus cognoscit incomplexè ea, quæ à parte rei sunt plura; & nos per conceptum incomplexum concipimus plura, ut plura, ut quando concipimus pluralitatem per unicum conceptum. Neque etiam complexio mentalis consistit in pluralitate conceptuum, sicut complexio vocalis in pluralitate vocum: quippè iudicium mentale, quod fit per compositionem, aut divisionem, habet potissimam complexionem, & tamen est simplex qualitas terminata ad subiectum, & prædicatum, iuxta communem sententiam. Et consimiliter voluntas unico actu vult, Petrum v.g. esse album. Sive ergo objectum conceptus explicatur per unam vocem, sive per plures, perinde est ad complexionem, vel non complexionem conceptus. Nam si daretur una vox, significans hanc propositionem: *Petrus est albus*, conceptus correspondens foret complexus: & e contra. Angelus cognoscit unionem materiæ cum forma per simplicem conceptum, estò nos ista plura exprimamus per multas voces.

Breviter ergo, quod attinet ad quæstionem sup. propositam. fides in nobis ex parte cognitionis ordinariè est complexa; quia est iudicium, sive secunda mentis operatio, quæ sit affirmatio, vel negatio unius de alio, consequenter compositio, vel divisio; atque adeò repræsentat complexè objecta non explicando ex parte subiecti id, quod explicat ex parte prædicati, & proinde se habendo, ac quando per diversas voces successivè profertur propositio vocalis. Advertit autem Eminen. sup. n. 42. in iudicio mentali, quod fit per compositionem, vel divisionem, præter extrema, hoc est, subiectum & prædicatum, obijci etiam ex parte objecti identitatem inter utrumque extremum, imò hæc sola identitas, in rigore loquendo, est, quæ affirmatur, vel negatur: nam extrema non affirmantur simpliciter, aut negantur; sed identitas inter illa, cui identitati per affirmationem consentit intellectus, per dissensum verò eam fugit & negat, ita ut objectum affirmatum, & negatum directè idem sit in assensu, & dissensu; ipsaque affirmatio, vel negatio non sit ali-quid ex parte objecti, sed ex parte intellectus, qui vel consentit affirmando, vel dissentit negando idem omnino objectum propositum. Hæc ille. Apud quem plura de hac materia reperies, quæ pertinet ad contentus dixisse, semper aut saltem ordinariè & regulariter in fide nostra (quidquid sit de fide Angelorum) inveniri complexionem mentalem, quatenus fit per compositionem, aut divisionem. Quia nimirum objecta credenda ordinariè accipiuntur per propositiones vocales, constantes ex subiecto & prædicato; quare generant species similes subiecti & prædicati, aptas ad generandas apprehensiones distinctas de extremis, & ad quas sequatur assensus complexus, componens prædicatum cum subiecto, aut dividens

prædicatum à subiecto. Atque hæc satis de complexione mentali objecti materialis fidei.

Revertor ad Conclus. nostram, & dico rursum, omnia objecta purè materialia fidei æquè immediatè credi per se loquendo, id est, nullum esse ordinem necessariæ dependentiæ ad invicem, sed singula posse seorsum ab aliis credi, sicut singula potuerunt seorsum ab aliis revelari. Intellige seorsum ab illis objectis, quæ in hac veritate particulari non includuntur, nec essentialiter præsupponuntur: v.g. non possum credere Spiritum sanctum à Patre, & Filio procedere, nisi credam tres Personas in Deo, & similiter, non possum credere Deum Remuneratorem, nisi credam ipsum esse, & similia multa possent adferri. Hæc tamen non obstant, quin omnia æquè immediatè credantur, cum unicuique objecto sua revelatio immediatè applicetur, & propter illam credatur, nullà alià revelatione medià. Aliud ergo est, hoc objectum prius debere credi, quàm istud; aliud verò, hoc objectum esse medium inter istud objectum, ejusque fidem, quod tamen videtur requiri, ut unum magis immediatè credatur, quàm alterum. Dixi signanter: *Omnia objecta purè materialia*, quia sunt duo objecta materialia, quæ simul sunt formalia, aut quasi formalia; scilicet auctoritas Dei, & revelatio divina, quæ, secundum aliquos, primò credenda sunt ex intrinseca ratione fidei, ac proinde priora aliis, etiam in ratione credibilis; quod an verum sit, patebit ex dicendis de formali objecto fidei.

32. *Omnia objecta fidei æquè immediatè creduntur.*

Singula possumus seorsum ab aliis revelari & credi.

Aliquando unum objectum prius debet credi, quàm aliud.

CONCLUSIO III.

Objectum formale quod, seu terminativum fidei est Deus sub ratione Deitatis.

Robatio: quia, ut diximus Conclus. præcedenti ex Smising objectum formale quod est illa ratio, secundum quam materiale objectum, primò terminat scientiam: sed Deitas est illa ratio, secundum quam Deus primò terminat fidem; ergo Deitas est objectum formale quod. Minor, quæ sola habet difficultatem, probatur, quia Deitas est, quæ continet, saltem virtualiter, omnes veritates fidei, vel ut principium ad intra, vel ut ad extra, aut ut finis ultimus: ergo per Deitatem, ut per rationem formalem Deus, qui est objectum materiale primarium, substat omnibus de ipso creditis; ipsa verò Deitas non creditur de alio objecto anteriori, utpote radix omnium proprietatum & attributorum Dei. Itaque de Deo sub ratione Deitatis prædicantur omnia, quorum notitiam ultimò intendit dare fides, etiam ipsa assequibilitas. Notitia ergo illius, quod Tobias v.g. habuerit canem, & simillium non intenditur propter se à fide, sed ut melius cognoscamus Deum, vel secundum se, vel ut assequibilis à nobis. Ideò licet

33. *Deitas est objectum formale quod fidei.*

Deus continet saltem virtualiter omnes veritates fidei.

notitia illa canis Tobiae per se non conducat, ad bonitatem Dei, vel viam salutis cognoscendam; conducat tamen quasi integraliter ut pars historiae gravissimè commendantis Dei bonitatem erga Tobiam, cuius aliqua lætitiæ pars fuit adventus canis, præcedentis filium suum, & gessantis. Quis jam non videt, Christum nequam esse objectum formale terminativum? Etenim de Christo non creditur, quod sit Trinus, quod sit Pater, quod sit Spiritus sanctus &c. quæ omnia creduntur de Deo sub ratione Deitatis.

Non item
Christus est
objectum
fidei.

34.
Fides in
Christum
est præci-
pium me-
dium salu-
tis.

Deus sub
ratione Dei-
tatis est
Salvator
& Glorifi-
cator.

Deitas est
radix om-
nium pro-
prietatum
Dei.

Fides ex
ordinatione
Dei respicit
ea, quæ du-
cunt ad sa-
lutem.

35.
Actus me-
ritorius
non est ob-

Cur ergo, inquis, scriptura præcipue nobis commendat fidem in Christum? Resp. quia præcipuum est medium conducat ad salutem. Et si inferas: ergo Deus sub ratione Salvatoris, aut Glorificatoris est primum objectum attributionis, seu objectum formale quod; cum omnia, quæ revelantur per fidem, ordinantur ad hominum salutem seu gloriam, juxta illud Joan. 20. v. 31. *Hæc autem scripta sunt, ut credatis, quia Iesus est Christus Filius Dei: & ut credentes vitam habeatis in nomine ejus.* Resp. neg. Consequenter ratio Salvatoris, & Glorificatoris creditur de Deo sub ratione Deitatis, & non contra. Quod vel inde patet: quoniam & gloria, & salus nostra ordinantur ad gloriam ipsius Dei, & manifestationem naturæ ipsius, dicente Scriptur. Prover. 16. v. 4. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.* Sicuti charitas ordinatur ad salutem nostram, & tamen objectum ejus est Deus secundum se, & secundum absolutam bonitatem, quam habet in se. Sic ergo licet finis extrinsecus fidei sit beatitudo æterna; equidem secundum se, & ex natura sua intendit notitiam Dei sub ratione Deitatis, quæ, sicut diximus, est radix omnium proprietatum, & attributorum Dei. Et verò visio beatifica nonne pro objecto primo terminativo habet Deum, quæ talem? quidni ergo & fides, quæ hic supplet visionem patriæ? Noli dubitare. Nihilominus dic, & intus dic, quia sic est, ut dicis: fides saluberrima agit de his rebus, quæ docent ad beatitudinem, non quidem primario, & ex natura sua; sed ex ordinatione extrinseca Dei, qui sicut contingenter ordinavit hominem ad salutem, ita ut potuisset non ordinare, sic indidem contingenter tribuit homini per fidem cognoscere media conducentia ad salutem: quæ fides non fuisset necessaria, si hominem non ordinasset ad salutem. Quomodo igitur hæc media forent objectum fidei primum, & ex natura rei, cum fides etiam in pura natura fuisset necessaria? Fides, inquam, Dei ut Auctoris naturæ, ergo Dei sub ratione Deitatis; nam ut sic Auctor est naturæ; creavit quippe Angelum, & hominem, cælum, & terram, & quidquid cœli & terræ ambitu continetur, ut cognoscatur Deus, qui omnia, quæcumque voluit, fecit.

Ex his confestim intelligitur; actum meritorium non esse objectum primum attributionis; quippe meritum ordinatur ad gloriam; gloria, ut dictum est, ad ipsum Deum. Si ergo

Deus, ut Glorificator non est objectum terminativum, minus erit, ut Remunerator meritorum. Sed contra, dicit aliquis Concil. Trident. Sess. 6. c. 6. docet necessarium esse ad justificandum credere in primum a Deo justificari impium per gratiam ejus, per redemptionem, quæ est in Christo Iesu. Resp. Concil. præmittere hæc verba: *Disponuntur autem ad ipsam justificationem concipientes, libere moventur in Deum, credentes, ut ra esse, quæ divinitus revelata atque promissa sunt, atque illud in primis &c.* ut sup. Primum ergo motus est in Deum. Unde in progressu probationis cessante fidei, adducit verba Apost. Heb. 11. v. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Alii ergo verbis, quæ obijciuntur, solum explicat, qualiter illa fides Dei applicanda sit ad persistentiam concipiendam. Unde nec ab illa fide excluditur Deus, sed tribuitur ipsi aliquod prædicatum secundarium, quod in ordine ad redemptionem seu remissionem peccatorum, meritis Christi. Et fides in Christum, puta, quia excludat fidem in Deum? Audi quid dicat Christus ipse Joan. 14. v. 1. *Creditis in Deum, & in me credite. Consequens est enim* (inquit August. tract. 67. in Joan. ad illa verba) *ut, si in Deum creditis, & in me credere debeatis, quoniam esset consequens, si Christum non esset Deus.* Ergo fides in Christum non excludit fidem in Deum, sed potius eam præponit ut fundamentum omnium credendorum, etiam redemptionis seu remissionis peccatorum; solus quippe Deus est, qui peccata remittit; & ipse vindex ac ultor est peccatorum: ac per hoc patet, quæ ratione etiam peccata reducantur in Deum.

Restat hic aliqua difficultas ex Scoto, qui qu. 3. Prolog. qu. 2. later. §. *Nunc autem videndum est num. 13. ait, Quod nullum subiectum virtualiter continet veritates, nisi necessarias de ipso; quia ad contingentes de ipso aequaliter se habet ex se, & ad oppositas.* Sed multæ veritates fidei etiam de Deo sunt contingentes, ut quod sit Salvator, Glorificator &c. Ergo eas non continet Deus virtualiter, ergo non est objectum primum terminativum. Resp. Scotum velle tantum, quod nullum subiectum ex se continet virtualiter veritates, nisi necessarias de ipso; ut patet ex hisce verbis: *Quia ad contingentes &c.* Interim essentia divina continet virtualiter veritates contingentes, id est repræsentat illas, suppositâ determinatione voluntatis divine, decernentis alteram partem contingentis, ut latè docuimus in tract. de intell. Dei Disput. 1. Sect. 5. Quamvis ergo voluntas sit causa intermediaria operationum Dei ad extra; equidem sicut ipsa voluntas virtualiter continetur in essentia divina, ita quoque actus illius, qui virtualiter continentur in ipsa, non quidem determinati, sed indeterminati, quod sufficit ad nostrum intentum, ut Deitas sit ratio formalis, per quam Deus substat omnibus, tam necessariis, quam contingentibus de ipso creditis.

Sed hinc nondum finis. Scotus (inquitur Ad-
vertarij sup. §. Ad primam questionem, scribit
io hanc verba: Theologia nostra est habitus, non ha-
bens evidentiam ex objecto, etiam illa, quæ est in no-
bis de Theologicis necessariis, non magis, ut in nobis,
habens evidentiam ex objecto cognito, quam illa, quæ
est de contingentibus; ergo Theologia nostra, ut nostra
est, non oportet dari objectum primum, nisi primum
notum, de quo noto immediate cognoscantur prima
veritates. Illud primum notum est ens infinitum;
quia iste est conceptus perfectissimus, quem possumus
habere de illo, quod est in se primum subiectum. Er-
go, secundum Doct. Subt. Deus non sub ratio-
ne Deitatis, sed sub ratione infinitatis est ob-
jectum formale terminativum Theologiæ &
fidei. Resp. neg. Conseq. nam Scotus hic non
dicit simpliciter, Deum sub ratione entis infi-
niti esse primum nostræ Theologiæ subiectum;
sed addit primum notum, & vult esse primum
(id est, perfectissimum, ut se exponit) concep-
tum objectivum, sub quo nos concipimus pri-
mum subiectum Theologicum, puta Deitatem,
quam esse primum objectum terminativum
eius Theologiæ ibidem expresse sub-
dit, dicens: Quia Theologia nostra de necessariis est
de eisdem, de quibus est Theologia in se; ideo sibi
assignatur subiectum primum. quoad hoc, quod est
veritates continere in se: & hoc idem est subiectum
Theologiæ nostræ, quod est primum subiectum Theo-
logiæ in se: sed quia illud non est nobis evidens, ideo
non continet istas, ut nobis notum, immo non est
nobis notum. Si arguas: ergo non est primum ob-
jectum nostri habitus: Resp. verum est, non est primum
subiectum dans evidentiam: sed subiectum primum,
continens omnes veritates, natum dare evidentiam,
si ipsum cognoscatur. Huculque Scotus.

Hercule sententiam, quæ asserit, Deum sub
ratione entis infiniti esse primum Theologiæ
subiectum, ead. q. §. Ex his dictis, expresse
rejecit Scot. Nam n. 9. in fine sic ait: Posset poni
aliqua scientia de Deo, sub ratione respectus ad ex-
tra, ut aliqui ponunt, sub ratione Reparatoris, vel
Governatoris, vel Capitis Ecclesiæ. Vel posset poni de
Deo, sub aliqua ratione attributali, quæ est quasi
passiva, sicut aliqui ponunt de Deo hanc scientiam esse
sub ratione boni. Vel posset poni de Deo sub ratione
communis & universali, ut entis, vel entis infiniti,
vel necesse esse, vel alicujus talis. Sed nunquid
aliqua ex his positionibus placet Scoto? Clarum
est, quod non: nam immediate subdit: Contra
omnes istas positiones arguitur; & primo arguitur
contra istam de ratione communi, &c. Hinc n. 11.
in fine inquit: Concedo igitur quartum membrum,
scilicet quod Theologia est de Deo sub ratione, quæ
est hæc essentia: sicut perfectissima scientia esset de
homine, si esset secundum quod homo, non autem sub
aliqua ratione universali, vel accidentali. Quomo-
do posset evidentijs nostræ Conclusionem ap-
probare? Adhuc dubitas de ejus veritate? Planè,
reponit quispiam: nam quomodo ratio nobis
ignota potest esse primum subiectum nostræ
fidei terminativum? An potest aliquid termi-
nare actum scientiæ, quod per illam scientiam
non est notum? Resp. Smifing sup. num. 58.

dupliciter posse nobis aliquid esse notum, *Qua nobis
nempe, vel ut est in se, vel ut subest alicui mo-
do absoluto, vel proprietati, vel habitudini ad
effectum, seu aliud signum, & quamlibet har-
um cognoscibilitatum sufficere, ut quidpiam
sit primum subiectum scientiæ.*
Smifing.

Et patet primò in scientiis naturaliter inven-
tis, quæ pro subiecto primo habere censentur
aliquam substantiam creatam, puta hominem
vel animam, &c. nam pro statu isto non cog-
nosceimus quidditative ullam substantiam, sed
eam per negationem inhærentiæ, vel relatio-
nem aptitudinalem substandi, vel per aliquam
proprietaem, aut effectum, aliudve signum
describimus, dicente Scoto q. 1. Prologi §. Ad
primum n. 11. Non cognoscitur anima à nobis, nec
natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua
generalis, abstractibili à sensibilibus. Secundò: quia
nec infinitatem Dei, nec necessitatem essendi,
aliumve modum intrinsecum ei proprium, vel
aliquid ejus attributum concipimus sub pro-
pria ratione, ut in ipso est, sed infinitatem v.g.
per negationem finis seu limitis, necessitatem
essendi per negationem potentie ad non esse,
sapientiam, vel aliud ejus attributum sub com-
muni ratione abstracta à creaturis, addendo
negationem sapientiæ limitatæ, ut explicat Sco-
tus de infinitate. Quodl. 5. n. 4. circa finem,
ibi: Intrinsecus modus cujuslibet infiniti intensive
est ipsa infinitas, quæ intrinsece dicitur, ipsam esse,
cui nihil deest, & quod excedit omne finitum ultra
omnem proportionem determinabilem. Et de alijs
Dei rationibus 1. Dist. 3. q. 2. n. 18. ait: Quind
dico, quod ista, quæ cognoscuntur de Deo, cognoscun-
tur per species creaturarum. Atque alibi loquitur
similiter.

Sequeretur ergo (inquit Smif. sup.) si Deus,
sub aliqua ratione propria à nobis conceptibi-
li, ut in ipso est, deberet esse primum nostræ
Theologiæ subiectum, Deum sub nulla ratione
propria posse objectum nostræ Theologiæ es-
se, & ideo nullam esse Theologiam nostram,
ut quæ crearet omni objecto divino & proprio.
Quare ad primum nostræ Theologiæ subie-
ctum sufficit, nos illud aliquo modo concipere
esse, & tale esse sub aliqua alia ratione posi-
tiva, vel negatione explicata: & ita concipimus
Deitatem sub ratione entis infiniti, necesse esse,
primi, causæ universalis. Sicut in scientia de
homine quidditatem hominis concipimus sub
habitudine ad actum sentiendi, & intelligendi,
& sub ratione corporis sic organizati &c. & in
Physica totali concipimus substantiam natura-
lem per habitudinem ad motum, ad locum,
tempus &c. Multò magis similis conceptus Dei-
tatis sufficeret in hac sublimi de Deo scientia, ut
Deitas primum ejus subiectum constitui queat.
Hactenus Theod.

Infero ego: ergo multò magis similis con-
ceptus Deitatis sufficeret in hac sublimi de Deo
fide, ut Deitas primum ejus subiectum con-
stitui queat: nam secundum Scotum idem est
objectum fidei, & Theologiæ, q. 3. Prolog.
q. 2. laterali num. 8, ibi: secundum B. August. 14.

39.
Vbi objecta
scientiarum
naturalium
non sunt in
se nobis no-
ta.

Neque ipsa
infinitas, aut
attributa a-
lia Dei.

Scotus.

40.
Smifing.

Deitas, ut à
nobis con-
cepta, est ob-
jectum no-
stræ Theolo-
giæ & fidei.

41.

Scotus.

de Trinit. c. 1. & 4. Ista scientia (intelligit Theologiam) est de illis, quibus fides gignitur, defenditur, & roboratur: ergo est de illo eodem subiecto, quod est primum subiectum fidei: sed fides est de veritate prima. Intellige (inquit Smiling sup. num. 53.) essentiali (ut contra attributalem distinguitur) hanc enim essentiali veritatem vult Scotus probare esse primum Theologiæ subiectum; Ergo essentia divina est primum Theologiæ subiectum. Sic ille. Subiectum, inquam, primum, tum motivum, tum terminativum Theologiæ secundum se, & Theologiæ Dei, ac Beatorum; at verò Theologiæ nostræ, uti & fidei non nisi terminativum, seu formale quodd. Si autem à me quaeritur: quod ergo obiectum formale quo, seu motivum fidei: jam edissero, erique

Fides est de veritate prima essentiali. Smiling.

CONCLUSIO IV.

Obiectum formale motivum fidei est veracitas divina, eaque sola, ita ut revelatio solum sit conditio ad movendum prærequisita.

42. De motivo fidei, variis de solo nomine litigamus.

DE obiecto formali motivo fidei variis variè ratiocinantur, & multas chartas suo aramento denigrant, meo sanè iudicio, salvo meliori, cum parvo, imò vix ullo fructu; nam de re ipsa constat, neminem credere fidei divinam aliquod obiectum, nisi à Deo, qui est summa veritas seu veracitas, fuerit revelatum. Porro scire, quid ex his sit formale motivum, an Deitas, an veracitas, aut cerè ipsa revelatio, quæ utilitas? Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit; qui autem non crediderit, condemnabitur. Fides ergo necessaria ad salutem; scire autem, quid sit obiectum formale motivum, hoc, vel illud, impertinens est ad salutem: & idè parum curandum. Ne tamen hanc quaestionem, quæ à multis diffusè tractatur, omnino præterirem, institui præsentem Conclusionem, quam sub brevitate transcurram.

43. Fides nostra non innititur evidenti cognitioni Dei.

In primis; fides nostra non innititur evidenti cognitioni Dei, sive ut in se est, sive ut ex creaturis quodammodo à nobis cognoscitur, sed ejus testimonio; porro testimonii auctoritas resolvitur in veracitatem testis, ita ut tanta sit auctoritas testimonii, quanta est veracitas testis: veracitas Dei est ratio motiva fidei; & quia ipsa summa est, idè testimonium Dei meretur summum seu firmissimum assensum; & fides divina ab eo accipit suam infallibilitatem, per quam distinguitur à fide humana. Igitur Dei veracitas habet se ut immediatam causam formalem extrinsecam, ob quam quis credit fidei divinæ: nam interroganti, quare hoc firmissimè & infallibiliter credam, benè Respondeo, quia Deus mihi hoc reve-

Sed veracitas Dei, ut motivum.

lans nec potest falli, nec fallere, utpote summè verax, qualis non esset, si vel fallere posset, vel falli. Nemo (inquit Scotus 3. Dist. 23. q. 1. un. 5. Ad quaestionem, num. 15.) potest per se assentiri dictis ejus, quem novit posse falli. & Smiling. Ex quo igitur ita est, oportet ponere fidem infusam propriis firmum assensum, ut respiciat Deum pro obiecto primo. Intellige Deum, quæ summè verax, id est, quæ nequit falli, aut fallere. Itaque veracitas in hac Conclusione accipitur pro summa seu prima veritate non essentiali, seu in essendo, sed attributali, seu in revelando & testando.

Sed dicit aliquis: veritas in revelando & testando ultimò resolvitur in veritatem essentiali, id est, ipsam Deitatem: ergo, veritas & non illa est motivum fidei. Antecedens probatur: quia interroganti, quare Deus sit summè verax in revelando & testando, & quare respondetur: quia est Deus; nam omnia attributa divina possunt suo modo ad essentiam, & radicantur in ea. Responso. Profluunt omnino & radicantur; & idè veracitas resolvitur in Deitatem, ut in radicem ascendi; sed de tali resolutione hic non quaeritur. De qua ergo. De resolutione in primum radicem cognoscendi quoad nos, & talis re-dix non est Deitas: quia nos (inquit Smiling sup. num. 66.) vel à posteriori primum, vel per revelationem, & fidem scimus Deum esse prædictum veracitatem, & alius perfectionibus, & sic ex parte Dei prima ratio cognoscendi aliquid de ipso quoad nos non est Deitas. Sic ille. Resolutio ergo veracitatis in Deitatem non spectat ad resolutionem fidei; sed ad resolutionem metaphysicam; simili modo, ac si quis interrogaretur, quare videret hoc vel illud obiectum, responderet adæquatè, quia est coloratum. Si ulterius quaeratur, quare sit coloratum, jam responso hujus non spectat ad scientiam, quare videtur, quæ est de anima; sed ad scientiam de generatione, vel ad meteoræ; nam oportet respondere, quia compositus ex talibus qualitatibus primis, puta ex calore, & siccitate, vel ex frigidityte, & humiditate, &c. ex quibus resultat hic vel ille color. Ita testis noster Dei Castilio Disput. 1. de Fide q. 3. num. 52.

Sed instas: Non assentimur alicui obiecto nisi vel immediatè ex connexionione terminorum, vel mediatè propter aliud; cum ergo ex ipso terminis non appareat, Deum esse summè veracem; quia nimirum Deitas est causa à parte rei, quare illa connexio sit, oportet illi alle-tiri propter aliud, scilicet Deitatem. Neque exemplum adductum de visu est ad rem; quædoquidem visus tendat immediatè in colore, ac per hoc, licet color habeat aliam causam sui, non oportet eam attingi à potentia visiva. Resp. hoc argumentum nihil aliud probat, quàm quod sup. dictum fuit, scilicet summum Dei

Dei veritatem resolvi in Deitatem, ut ultimam rationem essendi, resolutione quasi metaphysica, & quoad notitiam scientificam; ergo Deitas est formalis ratio credendi, negatur Conseq. nam fides sistit in ipsa veritate, non attendens, unde ipsa Deo competat; siquidem non credimus rem revelatam, quia Deus est Deus, sed quia est summè verax, ita ut, si Deus non esset Deus, dummodò summè verax, æquè firmiter & infallibiliter crederemus; quod ergo veritas oriatur ex Deitate, impertinens est ad objectum motivum credendi, quia, etsi non oritur ex ea, æqualiter moveret. Sicut impertinens est ad visionem ex quibuscumque qualitatibus color oriatur, dummodo sit color. Et verò, sicut vilus tendit immediatè in colorem; sic indidem fides tendit immediatè in veritatem divinam, & propter illà in alias res revelatas: unde simile adductum de visu non est extra propositum, estò non quoad omnia quaderet, juxta illud: *Omni similitudo claudicat.*

Pro quo advertit Card. Lugo disp. 1. n. 100. dupliciter posse summam veritatem affirmari Deo; primò, absolute dicendo: *Deus est summè verax*, & tunc, inquit, transeat, id debere colligi ex alio medio; quia sicut existentiam ipsius Dei non possumus in hac vita cognoscere, & affirmare, nisi vel ex revelatione, vel ex creaturis, ex quibus venimus in notitiam Creatoris, sic perfectiones Dei non videmus posse affirmare absolute, nisi per aliquod medium vel revelationis, vel alterius argumenti. Secundo modo possumus veritatem Dei affirmare non absolute, sed solum sub conditione, hoc est: *Si Deus loquitur, loquitur verè; seu, Si Deus est, est summè verax.* Et hic assensus non videtur indigere alio medio, sed posse ex apprehensione terminorum fieri. Si enim penetratur termini, quod Deus in suo conceptu sit ens primum, summè perfectum, & cumulus perfectionum, & simul apprehendatur, quod veritatis summa sit maxima perfectio naturæ intellectualis, statim ex terminis constat, si sit Deus, debere esse summè veracem; nec ad hoc affirmandum indigemus alio motivo vel medio. Hic autem assensus conditionalis sufficere videtur ad resolutionem assensus fidei. Hucusque Eminent.

Ego quæro; cur illa penetratio terminorum non etiam sufficit, ut ex terminis constet, Deum esse summè veracem? Expectabo dispensationem. Interim dico, minimè necessarium esse, ut obiectum formale quo constituat intentionem obiectum formale quod, sufficit, quod sit illa ratio, secundum quam materiale primò movet intellectum ad assensum scientificum, hoc autem competit veritati, ut jam ostensum est. Omitto, quod hæc veritas, quamvis sit extrinseca Deitati secundum suas rationes formales, æquidem realiter ei identificetur. Atque hæc realis identificatio sufficit, ut fides sit virtus Theologica, maximè cum obiectum formale quod sit Deus sub ratione Deitatis. Si obijcias, quod ait Apost. Rom. 1. v. 5. *Per quem*

accepimus gratiam, & Apostolatam ad obediendum fidei. Item 2. Cor. 10. v. 5. *In captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* Ergo Deus ut Dominus movet ad assensum fidei: nam nos obsequi ut captivos respicit Dominum, Resp. Del Castillo sup. n. 51. Paulum loqui de pia affectione ad credendum, lo. quæ est quædam conditio requisita propter obscuritatem revelationis, quæ non præstat mysteria nostro intellectui clarè cognita, ex eo, quod obscura est, & sic indigemus captivare intellectum in obsequium fidei, non verò loquitur de motivo fidei. Sic ille.

Hereulè nihil clarius est ex Scriptura, quam fidem inniti testimonio Dei, Matth. 16. v. 17. *Scripturae clamant fidei testimonio Dei.* Caro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cælis est. Joan. 1. v. 18. *Unigenitus filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* 1. Joan. 1. c. 5. v. 6. *Et Spiritus est, qui testificatur, quoniam Christus est veritas.* Consonat Apost. 1. Thessal. 2. v. 13. dicens: *Quoniam, cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed (sicut est verè) verbum Dei.* Ex his, & aliis locis Scripturæ liquet, nos mysteria fidei credere, tanquam dicta à Deo. Sed nunquid veritas dicti resolvitur in dominium dicentis? Minimè, sed in veritatem ejus. ergo hæc, & non illud, est obiectum formale motivum.

Contra arguit quispiam: Deus potest & absque sui clata visione, & absque revelatione, seu certificatione in intellectu causare firmum assensum credibilem per ipsum lumen fidei habituale vel actuale, quo intellectus immediatè, & non ob aliud motivum, adhæreat credibilibus, quemadmodum per lumen naturale intellectus assentitur immediatè veritatibus per se notis. Et ita non solum fieri posse sed etiam actu fieri, videtur sentire Scotus 3. dist. 23. q. un. tum, quia 5. *Secundo de fide infusa, n. 6.* An Scotus docet ita de facto fieri? & seqq. impugnata sententià, quæ ait, primam veritatem revelantem esse motivum fidei, ponit 5. *Aliter potest poni, n. 9.* istum modum, quem diximus, & cum non improbat: tum etiam, quia infra dist. 24. §. *Ad aliud, n. 20.* non aliud, quam lumen fidei pro Theologiæ motivo agnoscat, ibi: *dico, quod simplices credunt omnia, quæ Ecclesiæ, implicite, nec sciunt fidem explicare, nec defendere: ideo illi, qui hoc sciunt, habent habitum distinctum à fide, sed non alio lumine, quam sit fides.* Ad hanc objectionem resp. Smil. sup. illum modum non esse impossibilem, de facto tamen (de quo agitur) Theologiam aut fidem non habere tale motivum; quia sic necessarius esset, minimèque liber actus fidei, & puer ad usum rationis perveniens, & apprehendens terminos credibilium statim connaturaliter crederet, quemadmodum omnis ratione utens necessariò & connaturaliter assentitur primis Principiis, intellectu solum significatione terminorum, ut recitè Scotus contra hunc modum objecit sup. n. 13. dicens: *Si totus assensus sit ex habitu fidei, tunc, fidei tum habitis omnibus, quæ concurrunt ad actum credendi fore necessariū in esse primo, sequitur necessario actus credendi: sed sanarium.*

posito aliquo nunc baptizato, cui occurrunt phantasmata terminorum illorum simplicium, scilicet mortis, & resurrectionis, cum potentia tunc sit habituata habitu necessario inclinante, & obiectum sit præsens in phantasmate, sequitur necessario actus, scilicet quod talis assentiret huic complexo: Mortui resurgent: quod falsum est; nunquam enim omnibus istis positis plius assentiret, quam ante, nisi prius edoceret de illo articulo, quod esset credendum. Ita Doct. subr. Ex quo, & aliis, quæ ibidem dicit, manifestè patet falsum esse, quod in objectione dicitur, ipsum non improbare præfatum modum ponendi fidem infusam.

Vnde falsum est ita de facto fieri.

50. Scotus respondit fidem in revelationem divinam.

An tamen seu habitus fidei forte tenent ex parte obiecti?

Scotus.

Scotus docet credibilitatem non esse præsentiam in habitu.

51. Motivi est reddenda ratio contra falsum.

Scotus ergo ponit quidem duplicem modum, & hunc postremo loco, sed contra utrumque arguit, & neutrum definit, unde n. 3. in fine sic ait: In questione ista primò dicam, quod certum est, quia certum est, quod in nobis est fides acquisita: & ex hoc sequitur unum corollarium. Secundò dicam aliud, quod non est ita manifestum, & ibi duo, secundum quod dupliciter potest dici de fide infusa, & eligetis partem, quam volueritis. Tamen (inquit Smith. sup.) ead. q. & aliis locis magis inclinatur in sententiam communem, quæ fidem in revelationem resolvit. Quantum ad id, quod obijciatur ex dist. 24. resp. idem Auctor, Scotum non agere ibi de motivo Theologiæ ex parte obiecti, sed ex parte potentiae, quod lumen fidei esse contra Henricum docet. Sed contra, dicit aliquis: lumen seu habitus fidei, secundum Scotum, tenet se non solum ex parte potentiae, sed etiam ex parte obiecti. Nam 3. dist. 23. q. 2. s. Secundo de fide infusa, n. 6. ait: Et quia, quod Deus asserit, supernaturaliter revelat, ideo fides assentiens tali revelato, quia assentiens veritati revelantis, est habitus supernaturalis: revelat autem credibilitatem, quando infundit habitum. Ergo habitus habet se etiam ex parte obiecti, illuminans, & constituens illud in ratione credibilis fide supernaturali (sicut lumen solis obiectum constituit in ratione visibilis) ostendens ea, quæ antea à Deo fuerunt aliis revelata: unde est quasi nova revelatio, non quod habitus fidei sit representatio credibilium per modum speciei impressæ, vel expressæ; contrarium quippe docet expressè Scotus 3. dist. 25. q. 1. s. Ad tertium, n. 9. ibi: Credibilia non sunt præsentia in habitu. Et 5. ad primum principale, n. 11. ibi: Actus credendi dependent ex duobus, ex habitu inclinante, & præsentia credibilis, quod non est præsens in habitu. Sed est illorum revelatio, pro quanto ex natura sua solum inclinatur in credibilitatem eorum, quæ verè à Deo revelata sunt, sicut ferri gubernii navis solum respicit directè in portum.

Prorsus ita res se habet, sed quid tum? Ergo habitus fidei est obiectum formale motivum fidei: negatur Conseq. quia obiectum motivum debet cognosci, ita ut, qui movetur, possit de illo reddere rationem saltem in consilio; jam talis habitus eo modo non cognoscitur. Licet ergo sit aliquod lumen, scilicet ex parte principii, vel etiam obiecti (quod plures negant) non tamen in illud resolvitur fides, ut in

motivum, sed ut in causam; Et modo, quo visio beata resolvitur in lumen gloriæ, & scientia in lumen naturale intellectus: nec enim aut lumen gloriæ, aut lumen naturale intellectus movetur obiectivè, cum non cognoscantur, sed solum effectivè, quatenus producant actus manifestationis: unde etiam oculi apud Latinos appellantur lumina, quia videre faciunt, non tamen resolvitur notitia in illos. Nec obstat, quod visus moveatur à lumine; quia visus non est potentia disjunctiva; sed requiritur lumen, vel ut causa coëfficiens speciem coloris, vel ut conditio necessaria ad visionem elicendam, esseque medium cognitum. Sed nunquid habitus huius vera revelatio Dei? Nequaquam: nam, ut constat ex infra dicendis, revelatio est locutio, id est, productio verborum ad exprimendam mentem loquentis. Et verò habitus nonne productio verborum, aut aliter loqui equivalent? Patet, quod non. Sicut ergo Deus non dicitur nobis loqui, nisi improprie, quatenus dedit nobis intellectum ad cognoscendum obiecta fidei, sic in eadem non dicitur nobis loqui, nisi improprie, quatenus dat nobis habitum ad credenda mysteria fidei.

Restat adhuc una difficultas, eaque præcipua, quam Scotus sup. s. Secundo de fide infusa, n. 7. proponit hisce verbis: Si fides infusa respiciat primam veritatem, ut revelantem articulos, & causam assensum de credibilitate, & non sit aliud, de quo est fides, ut de obiecto, sequitur, quod nunquam aliquis fidelis suam fidem assentiet huic. Deus est trinus & unus, quia secundum te non assentio illi, nisi quia est revelatum à prima veritate. Quæro igitur te, quomodo assentio huic, scilicet hoc esse revelatum à Deo! Quia si assentio huic, Deum esse trinum & unum, quia revelatum, magis assentio huic, scilicet, Hoc esse à Deo revelatum: sicut assentio huic, quod conclusio propter Principia magis assentio Principiis, dicas, sicut oportet dicere, quia revelatum est à Deo: Deum esse trinum & unum esse revelatum à Deo; adhuc queram, quomodo assentio huic secundo, & sic in infinitum, & per consequens, nunquam aliquid firmiter credam de articulis fidei; sicut, si finitima conclusionis resolveretur in Principia, & illa Principia in alia, & sic in infinitum, nunquam scitur aliquid, sicut nec aliquid esse potest, quod dependet essentialiter ex causis infinitis. Si dicas, quod huic, scilicet, Deum esse trinum & unum esse revelatum à Deo, assentio ex fide acquisita. Contra igitur, tunc fides infusa dependeret in esse, & in faciendo adhaerere alicui articulo à fide acquisita, sicut à Principio, quia non potes dicere, quod per finitiam ejus adhaeream ei, quia Deum esse trinum, & unum esse revelatum à Deo, non est epilogus ex terminis, plus, quam ista, Deus est trinus & unus. Ita arguit Scotus. Resp. Smiling supra, dispositionem ordinariam ad credendum fide divinam esse fidem humanam, quæ credimus prædicatorem vel Ecclesiæ proponenti mysteria, & testanti, ea esse revelata à Deo, juxta illud: Fides ex auditu, Rom. 10. v. 17. Nec inde fieri, quod fides infusa non sit certior ista fide humanâ & acquisita: quia non est novum, quod forma sit perfectior dispositio.

dispositione ad illam, fides autem suam maiorem certitudinem habet ex proprio motivo, non præcise, ut per humanum testimonium applicato, sed quatenus collustrato lumine supernaturali, infallibiliter firmante intellectum in fidei supernaturalis assensu, quod lumen est habitus fidei, vel concursus Dei ad actum credendi. Sic ille.

Igitur hoc argumentum non convincit intentum; sed, eo non obstante, manet vera prima pars nostræ Conclusionis, scilicet veritatem divinam esse objectum formale, motivum fidei. Sed nunquid sola veritas? Affirmat altera pars Conclusionis contra plurimos, qui existimant etiam revelationem divinam esse objectum formale motivum fidei saltem partiale, idque tantâ cum contentione propugnant, ut Herculi clavam e manibus extorquere velle videantur, sed operam ludunt. Ego (salvo meliori iudicio hanc questionem nullius esse utilitatis, & verborum potius certamini, quam rerum examini deputandam, Enimvero omnes concorditer doceant, revelationem divinam esse necessariam ad elicendum actum supernaturalem fidei, an tanquam objectum formale motivum, an verò tanquam conditionem essentialiter requisitam ex parte objecti, quid refert ad salutem credentium? Sine fide impossibile est placere Deo, ad fidem autem impertinens est, sive revelatio sit objectum formale, sive tantum conditio sine qua non. Interim, ne taciti videamur præterisse hanc controversiam, Nota: Conclusio nem nostram intelligi tam de revelatione activa, quam passiva. Porro revelatio activa est revelatio articuli credendi, quatenus se tenet ex parte Dei; passiva autem eadem revelatio, quatenus tenet se ex parte illius, cui fit revelatio, id est, revelatio activa est aliquod decretum internum Dei, quo voluit nobis manifestare aliquod mysterium, vel externum signum, quo Deus mysterium aliquod revelat; at verò revelatio passiva est actus nostri intellectus, quo iudicamus tale mysterium nobis esse revelatum.

Dicit ergo Conclus. nostra neque revelationem activam, neque passivam esse objectum formale quo seu motivum, nequidem partiale, multò minus totale, præse & propriè loquendo. Ratio est, quia objectum formale motivum fidei, præse & propriè loquendo, est illud solum, in quod actus fidei adæquate & ultimare resolvitur in ratione certissimi & infallibilissimi, ut sic loquar? atqui actus fidei non ita resolvitur in testimonium divinum seu revelationem Dei, sed in solam veritatem, seu auctoritatem Dei, id est, impotentiam ad falli, aut fallere; ergo hæc sola veracitas est formale motivum fidei præse & propriè loquendo. Minor probatur quia testimonium divinum non habet efficaciam causandi formaliter & objectivè assensum fidei, quâ certissimè & infallibilissimè ratione sui, sed ratione veritatis divinæ, nisi enim Deus esset summè verax, quantumcumque testificaretur, seu revelaret

quidpiam, intellectus non moveretur ad huiusmodi assensum fidei. Igitur revelatio seu veritas revelationis resolvitur ultimare in veritatem seu auctoritatem Dei, & idè non est objectum formale motivum, nequidem partiale; sed solum conditio objectiva, seu ex parte objecti essentialiter requisita, per quam veracitas divina tanquam totalis forma, seu motivum formale unitur tam articulo revelato, quam intellectui credentis.

Enimverò in hoc distinguitur causa efficiens ab applicatione ejus, sive conditione essentiali ad agendum prærequisita, quod hæc, v. g. applicatio ignis ad aquam, ex se non sit causativa caloris, sed tantum ratione ignis applicati. Hinc Theod. noster supra n. 62. Est, inquit, revelatio immediata, vel mediata primæ veritatis ut moti formalis ad materiam credibilem immediate, vel mediate quasi unio, & objecti materialis fidei vel Theologiæ velut informatio ab objecto formali; aut (& ferè idem est) si revelatio cum ipso subiecto, seu homine fidei aut Theologo comparetur, sic est totius moti ex materiali, & formali constituti applicatio ad mobile. Et utroque modo spectata revelatio est conditio requisita, ut aliquod credibile in virtute primæ veritatis moveatur, nisi enim ipsa aliquod credibile revelet, illud non movebit ad assensum fidei circa illud: nisi etiam tali subiecto seu homini revelet, non movebit ipsum ad talem assensum: quemadmodum nisi & calor igni uniat, & ignis cum calore applicetur aquæ, non poterit ignis aquam calefacere. Tamen præse loquendo de motivo, sicut unio caloris, vel ejus applicatio ad aquam non est motivum formale ad calefactionem, sed ipse calor est illud formale motivum seu principium calefactionis; ita revelatio primæ veritatis non est formale motivum assensûs fidei; sed ipsa prima veritas est illud motivum. Ita Smil.

Qui & alio simili declarat hanc sententiam suam dicens: Sic se habet revelatio primæ veritatis ad assensum fidei vel Theologiæ, quemadmodum principium demonstrationis ad assensum scientificum: totum principium non est formale motivum assensûs scientifici, sed id, quod tanquam medium in præmissa, quæ est principium, subicitur, vel prædicatur juxta formam Syllogisticam, ut hujus: Homo habet sensum, formale motivum non est, quod omne animal habeat sensum, & quod homo sit animal, sed ipsum animal solum est formale motivum: ergo similiter hujus, Deus est trinus, formale motivum non est, quia prima veritas id regulat, sed ipsa prima veritas est motivum formale. Hanc comparisonem, ut ibidem immediate subdit, sumpsit ex S. Thom. 2. 2. q. 1. a. 1. ubi formale motivum fidei, quod dicit esse primam veritatem, comparavit cum medio Geometrico, non autem comparavit motivum assensûs fidei cum principio Geometrico. Et quamvis ibidem videatur revelationem pro motivo constituere, loquitur de eo, quod continet motivum formale

Revelatio est conditio objectiva.

55. In quo differat conditio à causa similis.

Revelatio est conditio essentialiter requisita.

56. Revelatio ad fidem se habet ut principium scientificum ad scientiam.

S. Thom.

Principium non est motivum scientiæ.

Muldo minus discursum.

male; sicut quis large dicere posset, premissas in demonstratione esse motivum scientiæ, quia continent illud: pressè tamen & propriè nemo sic loquitur sed omnes distinguunt objectum formale motivum à principiis scientiæ. Et muldo minus dicunt, discursum esse motivum formale scientiæ, licet ille interveniat ad hoc, ut medium scientificum moveatur, adeoque nec dicunt, quod mediatur evidens (id est mediante discursu ex evidentibus) vel esse demonstratum, esse conclusum, sunt objectum formale motivum scientiæ. Sic ille. Et concludit hisce verbis: Quare pressè & propriè loquendo, potius prima veritas, quam revelatio immediata, vel mediata, aut revelatum immediatè, vel mediatè debet constitui objectum formale motivum fidei.

57: Objectum materiale praequiratur ad assensum fidei.

Sed solum formale est causa assensus.

Quis jam non elarè videt, hanc controversiam esse de mero nomine? Queritur, inquam, quid pressè & propriè significet objectum formale motivum fidei, an omne illud, quod requiritur, ut intellectus eliciat assensum fidei, an solum illud, quod est causa assensus? Profero non omne requisitum ad assensum fidei propriè appellari objectum motivum, vel inde convincitur, quod etiam objectum materiale prorsus requiratur; num idèd propriè vocatur objectum motivum? Et verò objectum materiale fidei nonne res revelata? Quid ni ergo revelatio potius sit objectum materiale fidei, quam formale motivum? Siquidem essentialiter constituit, ut sic loquar, objectum materiale; Antichristum namque futurum esse nunquam fuisse objectum materiale fidei absque revelatione divina. Planè, reponit quispiam, & idèd nec Deus ipse, nec veritas ipsius est objectum formale quo sufficiens fidei divinae, quia, quamvis perfectissimè intelligeretur Deus & veritas ejus, non moveretur quis, nec posset moveri ad credendum, quod Antichristus esset venturus: iam autem, ut motivum aliquod movere possit intellectum, non requiritur aliud, quam quod perfectè cognoscatur, & secundum se sit sufficiens. Ergo, si Deus, & veritas perfectè cognita non possint movere ad assensum illum fidei, signum est, quod non sit sufficiens objectum motivum. Ita argumentatur noster Poncius in suo Comment. 3. Dist. 23, n. 48.

Nec Deus, nec veritas ejus citra revelationem movet juxta Poncium.

58. Postea revelatione, movet veritas secundum se.

Supposito veritate, non movet.

Involvendo veritatem revelationis.

Nunquid audiendus? Ego dico, supposito objecto materiali fidei, v.g. hoc, Antichristus est venturus à Deo revelato, veritas Dei secundum se est sufficiens ad movendum intellectum nostrum, ut certissimè & infallibilissimè id eredar, quod, & nihil aliud, requiritur, ut veritas Dei sit objectum formale motivum. Et quia sola revelatio Dei secundum se non est sufficiens ad sic movendum intellectum, nec enim magis crederet Deo revelanti, quam homini, nisi Deus esset summè verax, idèd non est objectum formale motivum; sed solum aliquid requisitum necessariò ad objectum materiale fidei. Dices: praefatus Auctor ait p. 65. se accipere revelationem, prout involvit ipsam veritatem divinam. Ait omnino: cur ergo negat

veritatem divinam esse objectum formale motivum, & affirmat, solam revelationem esse hujusmodi objectum? quia, inquit, simplices Catholici, qui optimè credunt, non cognoscunt Deum habere hujusmodi veritatem, quoties credunt; immò ex illis multi id non cognoscunt ullà ratione. Omittit, quod multi viri doctissimi existimant, Deum posse fallere de potentia absoluta. Ita ille, ego autem dico. Benè optimè hoc omittis; quia viri illi non sunt doctissimi in tali existimatione, sed potius stupidissimi, ut patebit ex infra dictendis. Quantum attinet ad simplices Catholicos, quod illi optimè credant sine ulla cognitione veritatis divinae, quis hoc tibi revelavit? An etiam optimè credunt sine ulla cognitione revelationis divinae? Nunquid eam ut sic accipere debent, ut credant fide divinà?

Dico (auditis Poncium sup. num. 60.) quod, quicumque credit fide divinà, sive simplex, sive doctus, debeat semper aliquo modo habere sub proposito revelationem divinam. Verum quidem est, quod simplices valde confusè & imperfectè eam apprehendunt, & propterea interrogari de ea non sufficienter explicarent illi: benè tamen dicere, se credere, quia Scriptura sacra, quam apprehendunt per modum verbi Dei scripti, aut traditio Apostolica, quam apprehendunt per modum verbi Dei non scripti, aut Pontifex Romanus, quem apprehendunt per modum Vicarii Christi, habentis infallibilem assentientiam Spiritui sancti ad proponendam doctrinam veram; aut parentes, & Parochus proponunt illa, tanquam credenda & revelata à Deo; unde semper intervenit revelatio Dei, objectivè proposita, quoties creditur. Sic ille. Quæro ego: parentes, & Parochus nunquid etiam proponunt summam veritatem Dei, ut persuadent suis, testimonio seu revelationi divinae magis esse credendum, quam testimonio hominis? Certè, si non proponunt, deberent proponere, ne defectu objecti formalis motivi non eliciant subditi verum actum fidei divinae.

Et verò, si sufficiat confusè & imperfectè apprehensio revelationis, cur non etiam confusè & imperfectè cognitio veritatis divinae? Porro, dum apprehenditur revelatio divina, confusè & imperfectè cognoscitur veritas divina, nam, ut supra audivimus ex Poncio, revelatio, inquam ipse ponit pro motivo fidei, involvit ipsam veritatem divinam, cui veritas revelationis innititur, & in quam resolvitur, tanquam in causam, cur præbea assensum revelationi. Unde puto, quod simplices Catholici, si interrogarentur, cur potius credant testimonio Dei, quam hominis, & quare firmissimè credant revelata à Deo, non aliud responderent, quam quia Deus est summè verax, sive quia Deus non potest mentiri, secus homo. Et qui hoc non posset respondere, nescio an verè credat. Hinc, ut mox insinavi, deberent Parochi, & parentes non solum proponere, quæ sunt revelata à Deo, sed etiam explicare causam,

ob quam oporteat tam firmiter, sive super omnia credere articulis, à Deo revelatis. Huiusmodi porro causa non est revelatio, ut patet ex dictis; sed summa veracitas Dei, propter quam credo non solum rem revelatam, sed etiam ipsam revelationem; qui enim aliquid revelat, implicite testatur, se id revelare: nam cum Petrus v.g. dicit mihi, *Ioannes est mortuus*, non solum significat Joannem esse mortuum, sed etiam se iudicare ita esse, seque velle hoc mihi indicare, atque adeò se id de facto facere; hinc redderem eum mendacem, non solum, si negarem, Joannem esse mortuum; sed etiam, si dicerem, eum hoc non scire, aut contrarium in animo iudicare, aut non intendere hoc mihi indicare, sed solum fingere. Ergo consimiliter in casu nostro faceret Deo revelanti injuriam, non solum, qui negaret, rem revelatam esse veram; sed etiam, qui diceret, Deum non velle eam revelare. Eodem proinde actu credo & rem revelatam, & ipsam revelationem. Quid miramur? Res revelata involvit revelationem, & per eam constituitur in ratione rei revelatae, & per consequens in ratione objecti credibilis. Qui ergo credit rem revelatam propter summam veracitatem revelantis, etiam necessarii propter eandem causam credit ipsam revelationem. Igitur revelatio non est causa formalis motiva credendi, sed tantum conditio necessarii requisita.

Alias (inquit Del Cast. sup. n. 57.) hæc casualis non esset vera: *Idem credo, quod Deus sit trinus & unus, quia credo Deo dicenti*; sed solum hæc esset vera: *Idem credo, quod Deus sit trinus & unus, quia credo Deo dicenti, & quia credo dictioni*, quod est falsum; quia, si credo dictioni, est, quia credo dicenti, & quia veritas dictionis promanat à veritate dicentis, & resolvitur in illam tantquam in causam. Sic ille. Qui ibidem num. 58, ait, nec fidem humanam inniti testimonio humano, tantquam motivo. Quia (inquit) si Angelus mihi revelaret, quod Petrus v.g. (cui semper acquiesco, tantquam homini veraci) mihi vellent revelare aliquid, possem ego assentire, non solum Angelo, sed etiam illi rei, quam Petrus mihi volebat revelare: sed actus iste assentiendi non niteretur testimonio humano (quia in casu supposito non datur actualiter; testimonium enim possibile solum posset deservire fidei possibili, non autem fidei actuali) sed solum niteretur veracitati, quam conceptam habeo de Petro: ergo veracitas Petri me movet, & non testimonium ejus, licet hoc prærequiratur ad hoc, ut talis assensus appelleretur assensus fidei humanæ. Hæc ille.

Ut ut sit de hoc, bene notat Smif. sup. quod, etsi fides humana de revelatione disponat ordinariè ad actum credendi fidei divinæ; tamen, posita hac dispositione, jam ex vi luminis supernaturalis, etiam fidei divinæ credi, hoc vel illud esse revelatum, credi, inquam, eodem actu, quo credibile ipsum creditur esse verum; creditur enim esse verum, non quomodo eumque, sed tantquam revelatum à prima veritate.

Si inferas: ergo esse revelatum est formale motivum actus credendi. Respondet neg. sequentiam: nam etiam objectum materiale terminat actum credendi, & tamen non est formale motivum ejus; sed totum hoc, quod est objectum creditum, & ratio credendi, & quod ista sit illi applicata seu unita, cadit sub actum credendi; verum unumquodque istorum suo modo, primum nempe, ut objectum materiale, secundum ut objectum formale, tertium ut conditio objecti ad movendum requisita: quemadmodum in scientia res scita, & medium sciendi, & unio istorum, seu sequela scibilis ex medio scientifico cadit sub assensum scientificum; licet res scita, & sequela syllogistica non sit motivum formale: sed illa sit objectum materiale, ista verò sit conditio objecti scientifici, motivum autem formale sit medium scientificum. Sic Theod. Et quod ipse, ab omnibus laudatus, concipere potuit, nescio quomodo ignorare potuerit, & inconcepibile vocare Joannes Poncius (vir alioqui acri satis ingenio) sup. n. 49. ibi: Non potest concipi, quomodo revelatio applicet veracitatem divinam aut intellectui, aut propositioni credendæ; nec potest assignari ulla ratio, cur non dicatur esse vel ratio motiva, vel de ratione motiva; ergo non debet dici conditio sine qua non. Ita Poncius. Qui si legisset Theod. (qui multis annis ante ipsum scripsit) & non habuisset intellectum obscuratum contraria opinione, optime potuisset concipere, & procul dubio concepisset hanc veritatem: sed quandoque bonus dormitat Homerus.

Fareor, reponit quispiam; at nunquid dormitat, qui assentit, ad hoc, ut bonum movere possit voluntatem, non requiri aliam applicationem ipsius, quam ut cognoscatur bene? sed absque revelatione bene potest cognosci Deus, & veracitas ejus; ergo revelatio non est conditio necessaria ad hoc, ut veracitas possit movere. Ita argumentatur Poncius sup. Sed enim, quæro ego: ut bonitas movere possit voluntatem, non requiritur alia applicatio ejus, quam ut bene cognoscatur? Num ergo bonitas bene cognita movet voluntatem ad amandam chimeram? Minime, inquis, quia chimæra non est res bona, id est, non est objectum materiale voluntatis, quomodo ergo bonitas posset movere ad ejus amorem? Recte judicasti. Quid ergo miraris, quod Deus, & veracitas ejus bene cognita non moveant ad assensum fidei circa rem non revelatam, cum hæc non sit objectum materiale fidei? Et quomodo bene cognoscitur veracitas in ordine ad assensum fidei, si non cognoscitur ejus applicatio ad rem, quæ proponitur credenda? Præterea inquiri: cognitio bonitatis est objectum motivum voluntatis, an sola bonitas cognita? Sola, inquis, bonitas. Quid ergo cognitio, sive activa, sive passiva? Conditio sine qua bonitas non potest movere. Ergo consimiliter, revelatio tam activa, quam passiva poterit esse conditio, sine qua non veracitas divina movet intellectum ad

Objectum materiales, motivum, & revelatio concurrit ad assensum fidei.

Joannes Poncius.

63. Revelatio applicat veracitatem intellectui.

Deus & veracitas ejus non movet ad credendum non revelata.

credendum. Negatur, inquis, Consequentia; nam conditio, applicans objectum motivum non debet cognosci; revelatio autem debet cognosci.

64. Planè debet cognosci: sed ubi scriptum est, quod conditio, applicans objectum motivum non debeat cognosci? Nonne possibilitas beatitudinis debet cognosci, ut voluntas efficaciter eam appetat? Num ideo est ratio formalis motiva actus spei? Nequaquam, sed solum conditio sine qua non. Sic igitur revelatio, tametsi debeat cognosci, non ideo est ratio formalis motiva, sed potest esse, & nihilominus est conditio, sine qua veritas non movet intellectum, sicut possibilitas beatitudinis est conditio, sine qua beatitudo non movet voluntatem; vel deus inter illa disparitas. An ideo fortè veritas non est objectum formale motivum, quia non est intrinseca objecto materiali fidei, id est, rei revelatæ? Sanè ulterius movetur per unum ad aliud, v.g. per intentionem finis ad electionem medii, necessariam ad finem obtinendum, & per beneficium amici ad amandum eum, tametsi nec intentio, nec bonitas finis ipsi medio, nec beneficium amici ipsi infir amico. Quidni igitur & intellectus possit moveri ad credendam rem revelatam à veritate Dei, etsi hæc non sit intrinseca rei revelatæ, sed tantum extrinsece unita, ut sic loquar, aut quali unita per revelationem. Dico quasi; quia libenter fateremur, non esse propriè dictam unionem, sicut illa, quæ est inter materiam, & formam; neque hoc est necessarium, ut revelatio dicatur unire veritatem Dei sive rei revelatæ, sive intellectui credentis, & ut revelatio seipsa credatur, sicut unio inter materiam, & formam seipsa unitur sine alia unionemedia.

Objectum motivum non debet esse intrinsece objecto materiali.

Sufficit extrinseca unio.

65. Et verò ipsa revelatio, nonne intrinseca rei per ipsam revelatæ magis, quàm veritas divina? Revelatio, secundum Poncium sup. num. 66. consistit in quibuscunque rebus seu signis, quibus significat Deus, se habere conceptum talem vel talem de aliqua propositione. Non autem significat eodem modo semper; nam ut dicitur Hebr. 1. v. 1. Multifariam multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, novissimè diebus istis locutus est nobis in Filio. Itaque aliquando loquebatur in sua propria Persona, formando verba vocalia & expressa, aliquando producendo conceptum interiorem in mente ejus, cui loquebatur, quo cognosceret conceptum Dei de re aliqua; aliquando per Angelos suos, aliquando per miracula facta in confirmationem veritatis, aliquando per Ecclesiam, sic particulariter assistendo ipsi, ut non permitteret eam proponere aliquid credendum, quod Deus non revelavit. Ita hic Auctor. Censen autem, hæc signa esse intrinseca rei, per propositionem significatæ? Scio quia non censetas: nam signum communiter definitur: quod aliquid, à se distinctum, potentia cognitivæ representat. Ergo, si veritas divina non est objectum formale motivum, quia extrinseca ob-

Via varia alia fidei media.

jecto materiali, neque revelatio erit, quia & ipsa extrinseca est propositioni, quæ per ipsam significatur.

Sed enim, dicit aliquis; demus veritatem divinam esse objectum formale motivum, cur non etiam revelatio, eum Scriptura æqualiter, & ferè eodem modo doceat, Deum, & testimonium Dei, seu verbum Dei esse fundamentum primum nostræ fidei? Epist. 1. Joan. 1. v. 6. Spiritus est qui testificatur, quoniam Christus est veritas. & v. 9. Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei majus est. Item Apost. 1. Thessal. 2. v. 13. ait: Quoniam, cum accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud, non ut verbum hominum, sed (sicut est verè) verbum Dei. Ubi etiam infrecto includitur testimonium Dei. Quid ni ergo æqualiter pertineat ad objectum formale motivum? Resp. De Castilio sup. De Conditione per se objectiva, ut significetur in Scriptura quali causaliter, & quali in recto, qualiter dicimus, quando amamus objectum bonum, quia est cognitum. Secundò testimonium divinum nobis administrare materiam credibilem, quæ ita ponitur in recto in ratione materiæ, sicut forma, propter quam credimus in ratione formæ; & ideo testimonium significatur quasi in recto ex parte materiæ, seu articuli crediti. Sic ille. Contra audio replicantem; si testimonium significatur in recto ex parte materiæ, ideo est, quia unit veritatem divinam articulo credito: sed unio physica inter materiam & formam non solum est conditio, sed causalitas formalis, ergo similiter in casu nostro. Respondeo: Aliqui vocant unionem conditionem sine qua non, id est, aliquid necessarium requisitum, ut materia & forma constituant compositum, & appellant eam causalitatem materialem & formalem. Sed quid tum? An propterea rectè dicitur forma, seu causa formalis? Hæc enim non queritur, an revelatio possit dici causalitas formalis, sed an sit, pressè loquendo, causa formalis, ultimò movens intellectum ad assensum fidei: & hoc nos negamus.

Fateor, veritas non movet sine revelatione, nec revelatio sine veritate: disparitas tamen est quod veritas requiritur tamquam causa formalis extrinseca, ut supra adhuc dictum fuit, assentiendi firmiter tum ipsi revelationi, tum rei revelatæ: at verò revelatio solum exigitur, tamquam applicans objectum materiale fidei intellectui credentis, & veracitatem divinam objecto materiali, ut supra diximus ex Smil. Porro applicatio causæ ad aliquod objectum non est formale motivum; v.g. applicatio ignis seu calor ad lignum non est formale motivum, seu principium coactionis, sed ipse ignis seu calor applicatus. Vi. de supra dicta. Hinc etiam fit, quod auctoritas Ecclesiæ Catholicæ non sit formale motivum fidei nostræ, etsi communiter ad eam requiratur; quippe solum est regula, applicans nobis revelationem divinam, & per hoc veracitatem Dei.

Pro

Pro quo nota: duplicem esse in Ecclesia auctoritatem, humanam unam, & alteram divinam. Nam Ecclesia potest considerari primo, ut est congregatio hominum toto orbe dispersa, constans pluribus viris, summâ doctrinâ, ac viâ sanctimoniâ illustribus, inter quos plurimi miraculis claruerunt; quæque jam à Christi temporibus semper in eadem fide, sine ulla vel minima mutatione, maximo inter tam variâ ingenia, diversâque nationes consensu, inter tot Tyrannorum, paganorum, hæreticorumque oppugnationes constantissimè hæcenus per tot sæcula perseverat: quod vel ipsum lumen naturale, præsertim sumptâ experientiâ ab aliis Sectis, quæ statim in varias divisiones abierunt, elatè ostendit naturaliter, sine ullo superiori auxilio, aut vix, aut ne vix quidem fieri posse. Et quomodo posset contingere, ut tot, ac tam variis homines, præsertim eruditi tam concorditer, ac constanter circa res tam varias aberrarent? Hæc igitur ratione considerata Ecclesiæ auctoritas est quidem inter res humanas maxima, quæque merito cuius prudenti persuadeat, ut omnem ejus doctrinam, tanquam omnino indubitam amplectatur, est tamen naturalis & humana, adeoque fallibilis absolute loquendo, ac proinde nequit esse objectum formale motivum, in quod ultimè resolvatur nostra fides, quæ est absolute infallibilis.

Secundò considerari potest Ecclesia, prout infallibiliter à Spiritu sancto regitur, & est organum seu instrumentum, per quod loquitur, juxta illud Matth. 10. v. 20. *Non vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* Item Luc. 10. v. 16. *Qui vos audit, me audit.* Et cap. 22. v. 32. *Ego rogavi pro te (Petre) ut non deficiat fides tua.* Rursum Matth. 16. v. 18. *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* Unde 1. ad Timot. 3. v. 13. vocatur Ecclesia Dei vivi *Columna & firmamentum veritatis.* Et auctoritas Ecclesiæ sic considerata quodammodo est divina, & infallibilis; non tamen est objectum formale motivum fidei nostræ, quandoquidem resolvatur in auctoritatem Dei, cujus est participatio; ideo enim credimus, auctoritatem Ecclesiæ esse infallibilem, quia Deus hoc revelavit; adeoque ultimè propter auctoritatem Dei revelantis. Restat ergo, quod auctoritas Ecclesiæ, sive humana, sive divina sit regula fallibilis, vel infallibilis, applicans nobis revelationem divinam, & consequenter formale objectum motivum, scilicet auctoritatem divinam, in quam ultimò resolvitur fides nostra; nam ob eam credimus, articulos fidei non solum veros esse, sed etiam revelatos. Porro ultimò resolvi nihil est aliud, quam quod interroganti non sit ulterius progrediendum, cum reddatur ei ultima ratio, nos movens, & ad quam nulla alia nos moveat, sed ipsa mover ad aliud credendum. Quærenti ergo, cur credam aliquid esse revelatum, non possum pro ratione formali motiva aliud respondere, quam me hoc credere ob divinam auctoritatem, quæ hoc ipso, quod

aliquid revelat, etiam implicite revelat, se hoc revelare, ut supra diximus.

Sed contra: Interroganti, quare credam, Deum hoc revelasse, bene respondeo, quia Ecclesia hoc dicit; & ulterius quærenti, quare credam Ecclesiæ hoc dicenti, bene respondeo, quia continet viros doctos & sapientes &c. Ergo ultimò resolvitur fides in auctoritatem Ecclesiæ. Respondeo: tamen verum sit, me cognoscere Deum hoc revelasse, quia Ecclesia id dicit; tamen falsum est, me propterea credere; alia quippe est cognitio testimoni divini, quæ debet præcedere fidem divinam, & alia est fides divina tam articuli revelati, quam etiam revelationis: quamvis ergo actus ille prævius, sive judicium illud, quod præcedit fidem divinam, resolvi possit in auctoritatem Ecclesiæ, haud equidem ipsa fides subsequens, ad quam illa cognitio solum disponit, ostendens rem illam esse credibilem propter auctoritatem Dei. Et consimiliter, judicium, quo judico, Deum esse summè veracem, prærequiritur quidem ut dispositio ad actum fidei, non tamen necessariò est fides divina, sed sufficit cognitio naturalis, quæ ex infinita perfectione Dei infertur summa ejus veracitas.

Hinc tamen malè deducet, divinam veracitatem vel revelationem non posse credi fide divinâ, utpote quæ non habeat aliam auctoritatem, vel revelationem se priorem: hoc, inquam, non sequitur ex jam dictis; quod namque est causa formalis extrinseca cognitionis alterius, est etiam causa formalis cognitionis sui ipsius: sic enim color, qui est causa formalis visibilitatis parietis, est etiam causa formalis visibilitatis sui ipsius; secundum se quippe, & non medio alio colore videtur. Ita etiam unio in composito, per quam materia & forma inter se uniuatur, seipsa unitur; & actio, quæ causat effectum ut quo, seipsa causatur ut quod, sine nova actione. Consimiliter intellectus eadem cognitione, quæ cognoscit aliquam rem, cognoscit etiam se intelligere; idque quia cognitio est reflexiva in seipsam. Quid ergo miramur, si auctoritas divina, quæ est causa formalis seu formale motivum, quo infallibiliter aliquid creditur, & revelatio, quæ est conditio, ad hoc essentialiter requisita, seipsis ut quod infallibiliter credantur? Noli mirari, sed dic, & intus dic, quia sic est ut dicis: summa Dei veracitas, seu auctoritas est ultimum formale motivum, propter quod credo & ipsam veracitatem, & Dei revelationem.

Cur ergo, reponit quispiam, Aug. dicit contra Epist. fundamenti cap. 5. *Ego Evangelio non crederem, nisi me Catholica Ecclesia commoveret auctoritas?* Respondeo Aug. loqui de objecto motivo credibilitatis Evangelii; non autem de objecto credulitatis, seu fidei; quasi diceret, auctoritas Ecclesiæ facit, ut mihi videatur Evangelium esse credibile, seu revelatum à Deo, quod nihil facit contra nos, sed solum probat, quod habeamus regulam infallibilem, & visibilem, in quam tamen non resolvitur ultimò

70.
Non in auctoritatem Ecclesiæ.

Qua tantum est præambula fidei.

71.
Divina veracitas & revelatio potest credi fide divinâ.

Cognitio est reflexiva in seipsam.

72.
Auctoritas Ecclesiæ est motivum credibilitatis.

Et conditio ad fidem prædiciam prærequisita.

Angeli & Apostoli non habuerunt hanc regulam fidei.

Etiam homo sine illa credere potest.

Del Castillo.

73. Ecclesia est optima magistra proponens credenda.

Et causa prudentis credibilitatis.

74. Non committitur circulus in resolutione fidei. Del Castillo.

ultimò fides, tanquam in causam formalem, sed solummodo ut in conditionem, ordinariè prærequisitam. Dico, Ordinariè; quia Angeli, & Apostoli, quibus immediatè revelata fuerunt mysteria fidei, non habuerunt talem regulam; nec illi haberent, quibus hodie Deus aliqua immediatè revelaret. Nec obstat: quòd illam regulam seu auctoritatem Ecclesiæ credamus fide divinà, inde enim tantum sequitur, ipsam esse objectum materiale fidei, sicut alia revelata, quod non negamus. Itaque percunctanti, quare credam auctoritatem Ecclesiæ infallibilem, optimè respondeo; quia credo Deo dicenti, seu revelanti eam. Interrogas rursum, cur credam Deo dicenti, respondeo, propter ejus summam veracitatem. An putas necessarium esse, quòd dicam, quia Ecclesia hoc mihi proposuit? Noli putare: nam (inquit Del Castillo sup. q. 5. n. 11) sæpissimè homines tam rustici, quam sapientes, visis miraculis, vel audito proprio Parocho, vel Prædicatore, sibi veridico, credunt absque eo, quòd explicite credant, imò nec recordentur propositionis Ecclesiæ. Itaque per se loquendo, non est necessaria talis responsio.

Dico: Per se loquendo, quia Del Cast. sup. num. 12. putat, per accidens aliquando esse necessarium sic respondere: ut (inquit) contingit in fidelibus, quando inter ipsos controvertitur de aliquo objecto, an sit de fide; & in hæretico, qui demum convertitur ad Catholicam fidem, quam negaverat, qui prius Ecclesiæ credunt propter auctoritatem divinam, quam habet, ut deinde credant illud, vel illa mysteria, de novo proposita. Unde, si hæreticus conversus interrogetur, quare credat, Deum dicere, se esse unum & unum optimè respondebit, quia credo Ecclesiæ, mihi proponenti hoc mysterium, tanquam dictum & revelatum à Deo. Et si rursum interrogetur, quare credat Ecclesiæ, sibi proponenti hoc mysterium, tanquam dictum & revelatum à Deo, non debet respondere, ex eo, quòd Ecclesia habeat doctos homines, sanctos, fide dignos &c. quia hoc esset reducere fidem infallibilem in aliam fallibilem, & non reddere causam formalem suæ fidei, sed conditionem ad illam requisitam, & causam suæ prudentis credibilitatis: sed debet respondere; quia in Ecclesia est potestas divina, seu à Deo accepta ad proponenda mysteria veræ fidei; & rursum si rogetur, quare credat esse hanc potestatem in Ecclesia, debet respondere, quia Deus dixit, & revelavit, se Ecclesiæ assistere in his, quæ proponit tanquam de fide credenda. Sic ille.

Et si objicias, committi circulum, ex eo, quòd idèd credit Deo dicenti, quia credit Ecclesiæ, & idèd credit Ecclesiæ, quia credit Deo dicenti. Negat id num. 13. nam (inquit) interveniunt hic duo testimonia, unum, quo Deus dixit, se esse unum & trinum, & aliud, quo dixit, se loqui per Ecclesiam, & idèd non committitur circulus, quia idèd credit, quòd Deus est unus & trinus, quia Deus sic revelavit per

primum testimonium, & idèd credit, hoc Deus revelasse per primum testimonium, quia credit Ecclesiæ propter secundum testimonium, per quod revelat, ipsum loqui per Ecclesiam, quæ de facto loquitur, & dicit, Deum reverè esse unum & trinum: committeretur autem circulus, si, quando secundum testimonium est causa credendi primo, etiam primum esset causa credendi secundo. Hucusque nosse Del Castillo. Et si iterum objicias, committi circulum in hoc, quòd idèd sacre Scripturæ credimus, quia credimus Ecclesiæ proponenti nobis hos libros, & non illos, tanquam Canonicos, seu tanquam veram Scripturam, revelatam à Deo continentes, ut fecit Concil. Trident. Sess. 4. & idèd credimus Ecclesiæ, quia credimus Scripturæ, quæ nobis revelat potestatem Ecclesiæ ad proponendas res fidei, & consequenter ad proponendum, quicquam sine libri Canonici. Respondent aliqui apud Del Cast. sup. num. 15. nullum esse inconveniens, quòd in diverso genere duo sint ad invicem causæ, nec in hoc committi circulum, & sic idèd non esse inconveniens, quòd Ecclesia in ratione propositionis sit causa assentiendi Scripturæ, & Scriptura in ratione testimonii divini sit causa credendi Ecclesiæ proponenti.

Sed contra (inquit præfatus Auctor) quia argumentum procedit in eodem genere causæ, quia procedit de causa credendi Ecclesiæ, & de causa credendi Scripturæ, & una videtur causa alterius, & è converso. Resp. una videtur causa alterius, sed reverè non est: quia habent se animata, quæ requirunt se mutuò ad omnem actum fidei. Sicut enim ulna, nisi applicata per hominem, qui potest dici mensura viva, non potest mensurare pannum, sic indidem Scriptura nequit esse mensura, seu regula nostræ fidei, nisi applicata per Ecclesiam. Sed neque Ecclesia se solà potest mensurare seu regulare nostram fidem, nisi adjuvetur à Scriptura, sicut homo sine ulna nequit mensurare pannum, vel saltem, nisi prius ulna ad ipsum fuerit applicata.

Ecclesia ergo non perhibet testimonium de seipsa propriè loquendo, nisi remotè, sed de Scriptura, & Scriptura de ipsa. Ut omittam hanc veram Ecclesiam non solum haberi ex hoc testimonio, sed etiam ex notis Ecclesiæ. Supposito autem, quòd hæc sit vera Ecclesia, non est in conveniens, quòd testimonium perhibeat de Scriptura. Auctoritas ergo Ecclesiæ, & auctoritas Dei, revelantis per Scripturam non solum se mutuò non impediunt, sed etiam hoc rerum statu, quando non sunt immediatè per revelationes, se mutuò necessariò possunt aliàs quippe non potest nobis sufficienter constare de verbo Dei. Præterea: Apostolus 2. ad Timoth. 1. v. 11. de seipso fert testimonium dicens: In quo (Evangelio) posui sum ego Prædicator, & Apostolus, & Magister Gentium. Et Joannes, Joan. ult. v. 24. Hic est discipulus ille, qui testimonium perhibet de his, & scripsit has, & scilicet

mus, quia verum est testimonium ejus. Et nihilominus pari submissione sunt audiendi, ac quando dicunt, Christum pro nobis mortuum esse, non quod fides subsequens nitatur tanquam ratione formali illo testimonio, sed revelatione potius divinâ, & ultimâ summâ veracitate divinâ.

Consimiliter ergo, licet Ecclesia de se ipsa testimonium ferret, quod esset verax, nihilominus credere oporteret, non præcisè propter auctoritatem Ecclesiæ, tanquam objectum formale ultimò motivum; sed quia hæc auctoritas divina Ecclesiæ infallibiliter nobis applicat veracitatem Dei circa tale objectum. Quod si dixeris, definitionem Ecclesiæ esse formale motivum, tunc etiam dicere debes, Scripturam esse formale motivum; atque adeo jam habebimus duo formalia motiva, saltem partialiter distincta, quæ non erunt sibi mutuò contrariæ; tamen quippe credam, hæc esse Scripturam, quia Ecclesia definit; non tamen credo, hæc esse definitionem Ecclesiæ, quia Scriptura id dicit; sed solummodo, definitionem Ecclesiæ non posse errare. Cui hæc responsio non placeat, dicat cum Del Castillo sup. sacram Scripturam in duas partes esse dividendam, quarum una contineat omnia illa testimonia, in quibus Deus revelat se loqui per Ecclesiam, & alia pars contineat omnia alia testimonia, per quæ revelantur cetera mysteria nostræ fidei: & creditur illa priori parte, propter divinum testimonium, quod in se continet, tanquam propter conditionem, & propter divinam auctoritatem tanquam propter rationem formalem, statim propter Ecclesiæ divinum testimonium, seu propter divinam auctoritatem Ecclesiæ proponitur nobis reliqua Scriptura tanquam vera & credibilis, & omnia mysteria in ea contenta creduntur ut ab Ecclesia proposita, tanquam à regula infallibili in proponendo res fidei, & sic nullo modo circulus committitur. Ita hic Auctor.

Et si quispiam insurgat: ergo illa prior pars Scripturæ non proponitur nobis credenda per auctoritatem divinam Ecclesiæ. Responderet, Del Castillo sup. num. 16. quod non proponitur propter auctoritatem Ecclesiæ ut quod, bene tamen proponitur propter ipsam ut quod, quia, quod est ratio formalis credendi aliis, etiam est ratio formalis sibi ipsi credendi, ita auctoritas divina Ecclesiæ, quæ est ratio in ratione proponentis, quare tota reliqua Scriptura credatur propter ipsam divinam auctoritatem Ecclesiæ, creditur propter divinum testimonium, & propter divinam veracitatem; ipsamet est ratio, quare ipsa ut quo proponatur propter seipsam in illa priori parte Scripturæ. Sic ille. Qui potest capere, capiat: ab eo non dependet veritas nostræ Conclus. quæ solum asserit, neque revelationem, neque auctoritatem Ecclesiæ, etiam divinam esse formale objectum motivum, cui fides nostra

Tome II.

ultimatè innitur, sive in quod fides nostrâ ultimâ resolvitur.

Quod ergo illud? Nunquid ratio naturalis? Sanè præcipua fidei mysteria, uti Trinitatis, Incarnationis, & similia ratione naturali non possunt cognosci. Deinde, vel ratio illa naturalis esset evidens, & sic fides non esset voluntaria, vel probabilis solum, ac per hoc fides non esset certa & infallibilis. Interim requiritur naturalis cognitio credibilitatis, sive prudens judicium de credibilitate mysteriorum fidei, juxta illud Ecclesiæ. 19. v. 4. *Qui credit cito, levis corde est.* Sed hoc Aliqui intelligunt de fide humana. Verum enimvero, si fides humana exigit prudens judicium de credibilitate rei propositæ, cur non magis fides divina, quæ credit rem propositam super omnia? Scitè ergo dixit Apostolus Joan. Epist. 1. cap. 4. v. 1. *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint.* Et Apostolus Paulus 1. Thess. 5. v. 20. *Omnia probate, quod bonum est tenete.* Porro prudens istud judicium naturale non esse motivum formale fidei, ostenditur ex eodem Apost. 1. ad Cor. 2. dicente v. 4. *Sermo meus, prædicatio mea non in persuasibilibus humane sapientie verbis, sed in ostensione spiritus, & virtutis; ut fides vestra non sit in sapientia hominum (ultimatè fundata) sed in virtute Dei, id est, auctoritate divina.* Unde dicit D. Aug. Ser. 1. de Trinit. *Fidelis sum, credo quod nescio.* Et tract. 40. in Joan. *Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus.* Similia habet alibi, & consonant alii SS. Patres, quos nimis longum referre. Itaque humana ratio, quamvis necessaria ad credibilitatē, haud equidem est fundamentum, in quo per se nititur fides Christiana, & ita non potest esse objectum formale assensus fidei. Restat ergo, ut hoc objectum sit, prout dicit Conclusio nostra, summa veracitas Dei, sive auctoritas divina, quæ includit sapientiam, quâ Deus omnia cognoscit sicuti sunt, & veritatem, secundum quam nequit loqui contra suam mentem. Ex quo deduco sequens assertum.

CONCLUSIO V.

Privatim revelatum fidei Catholicæ creditur; ad hanc tamen privata revelatio non requiritur.

Præsumamus prolem hoc assertum, pauca præmitto ad meliorem intellectum hujus termini *Revelatio*, quæ, ut patet ex dictis præcedenti Conclus. ad minus est conditio essentialiter requisita ex parte objecti, ut fide divina ac supernaturali quidpiam credamus. Notâ ergo, revelationem objecti ex prima nominis impositione esse quamcumque manifestam.

M m

nife.

79.

Ratio naturalis non est motivum fidei.

Sed evidens creditur tantum.

Prudens igitur judicium non est motivum fidei.

Sed virtus & auctoritas Dei.

Involvens Dei sapientiam & veritatem.

80.

Revelatio est objecti manifestatio.

nifestationem ejus, quod antea quasi velatum latebat: quo pacto (inquit Smil. de Deo uno q. 2. Proemii num. 60.) etiam illa ostensio, per quam clarè & intuitivè cognoscitur objectum, revelatio appellatur. Et ita aliquando loquitur Scriptura, ut quando visibilem Christi adventum in futuro iudicio ejus revelationem vocat. Luc. 17. v. 30. Secundum hac erit, qua die Filius hominis revelabitur. 1. Cor. 1. v. 7. Ita ut nihil vobis desit in ulla gratia. expectantibus revelationem Domini nostri Jesu Christi. Et alibi. Item, quando adventum Antichristi ejus revelationem appellat. 2. ad Thes. 2. v. 3. Ne quis vos seducat ullo modo: quoniam, nisi venerit discessus primum, & revelatus fuerit homo peccati &c. Et v. 8. Tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Iesus interficiet. Sæpius tamen in Scriptura accipitur pro testimonio Dei, ut Matth. 11. v. 25. Et revelasti ea parvulis, & v. 27. Et cui volueris Filius revelare. Item Matth. 16. v. 17. Caro & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in celis est. Ac alibi.

81. Eleganter autem (inquit Theodorus) revelationis metaphora utitur Paulus 2. ad Cor. 3. v. 13. & seqq. dicens: Moyses ponebat velamen super faciem suam, ut non intenderent filii Israel in faciem ejus, quod evanesceret, sed obtusi sum sensus eorum (filiorum Israel) usque in hodiernum enim diem idipsum velamen in lectione veteris Testamenti manet non revelatum (quoniam in Christo evanescat) sed usque in hodiernum diem, cum legitur Moyses velamen positum est super cor eorum. Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferetur velamen. Et paulo post: Nos vero omnes, revelata facie, gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur, &c. Ubi velamen considerat ex parte potentie seu intellectus: potest enim super oculos, & super objectum poni velamen, & utriusque velamenti ablatio requiritur, ut objectum revelari dicatur. Hæc ille. Ergo secundum ipsum, & rei veritatem, revelatio latius patet, quam testimonium seu locutio Dei. Consonat Card. Lugo de Fide disp. 1. Sect. 10. num. 197. dicens: Requiritur ad locutionem, quod ordinetur per se & immediate ad manifestandam alicui mentem loquentis. Ex quo fit, ut non sit idem loqui alicui, & loqui coram aliquo: possum enim ego licitè loqui coram excommunicato, non tamen cum excommunicato; quod discrimen nascitur ex eo, quod verba illa non ordinantur à me ad aperiendam illi, sed alteri meam mentem. Unde obiter infero, revelationem latius patere, quam locutionem Dei: nam quæ homo cognosceret per scientiam insulam, aliquo modo diceretur scire per revelationem: non tamen esset locutio; quia Deus non ordinat illam scientiam immediate ad manifestandam suam mentem. Sic ille.

82. Rogas, de qua revelatione hic sit sermo, sive quæ revelatio sit objectum, vel

conditio fidei. Respondeo: locutio Dei; quia hæc fundatur in veracitate Dei, ut patet ex dictis præced. Conclus. non est autem veritas, nisi in locutione. Requiritur ergo ad actum fidei, quod Deus ipse credenti, vel alteri locutus fuerit mediata, vel immediate: dicimus tamen communiter, revelationem esse objectum formale fidei, vel conditionem essentialem; quia loquimur de revelatione, non in tota sua latitudine, sed prout convertitur cum testificatione seu testimonio divino. Sed nunquid hæc locutio distincta ab auditione? Lugo sup. num. 198. ait, auditionem sæpè sæpius distingui à locutione: auditio enim, inquit, est perceptio, quæ audiens percipit objectum dictum, & quod illud objectum sit in mente loquentis. Quare in rigore loquendo contingere potest, quod aliquis loquatur, & non audiat; quia licet communiter dicatur, locutionem esse manifestationem proprii conceptus, seu excitationem speciei in mente audientis, non debet intelligi de excitatione actuali in actu secundo, sed de causa proxima ad excitandum, nisi impediatur: quod licet pertineat ad quæstionem de nomine, an illa sit dicenda locutio, debemus tamen servare communem modum loquendi: nam quando Sacerdos penitentem absolvit, verè loquitur cum illo; & tamen frequenter penitens non audit, & frequentius non intelligit, quid Sacerdos dicat; ergo non est idem loqui, & audiri ab eo, cum quo loquimur. Sic ille.

Ut ut sit de hoc, ad propositum nostrum dico, revelationem, quæ est objectum formale fidei vel conditio essentialis, non solum esse locutionem, sed etiam auditionem in actu secundo. Unde respectu Dei idem quodammodo est loqui, & audiri ab eo, cum quo loquitur; cum enim Deus sit impassibilis in suis actionibus, si manifestet proprium conceptum, seu excitet speciem in mente audientis, intelligi debet de excitatione actuali in actu secundo, & non solum de causa proxima ad excitandum. Et hæc, talem excitationem actualem requiri ad aliosum fidei, nemo potest ambigere; quomodo enim possum credere rem revelatam, nisi prævia ejus cognitione seu intelligentia? Ergo nisi prævia auditione, quæ non est aliud, quam perceptio rei dictæ à Deo, ut existentis in mente Dei. Igitur vox, seu verbum est id, in quo repræsentatur mihi rei objecta, & conceptus loquentis, saltem aptitudinaliter. Et vox Dei est signum illud, sive externum, sive internum, quod repræsentat mysterium revelatum, ut est in mente divina; locutio enim est productio illius signi. Unde verbum Dei potest esse sola cognitio, interius à Deo producta, quæ repræsentat formaliter objectum, & instrumentaliter, quod illud objectum sit in mente Dei.

Et generaliter sumpta etiam comprehendit notitiam evidentem.

Sæpius in Scriptura sumitur pro testimonio Dei.

Revelationis metaphora utitur Apost. 2. ad Cor. 3.

Smiling.

Velamen poni potest, tam super potentiam, quam objectum. Lugo.

Dum utrumque velamen auferitur, est revelatio.

Putant aliqui, non requiri ad locutionem, quod quis velit significare suam mentem; idque quia vox significat res, & non conceptus: sed hoc fundamentum falsum esse, patet ex Logica. Sicut ergo is, qui loquitur, vult significare res, quia vult usurpare vocem, ut signum est, ita etiam necessarium vult significare suum conceptum, cum & ille sit objectum, seu significatum vocis. Alioqui non apparet, quare esset tanta obligatio conformandi verba cum mente; nam hoc solum, quod est voces significare res, non videtur eam obligationem asserere: potest enim aliquis (inquit Emin. sup. n. 213.) simulare vultum mortuum, ut tristitiam internam fingat, & licet id faciat, ut alii putent, eum mortuum esse, non mentitur, nec peccat; quia non interponit auctoritatem & fidem suam: peccaret tamen, si verbis id testaretur: quia nimirum verba non solum significant rem ipsam, sed etiam mentem loquentis, qui verbis interponit fidem & auctoritatem. suam fidem etiam ab auditoribus exigens: Quare sicut fidelitas obligat ad conformanda facta verbis, quia promittens exigit fidem ab eo, cui promittit, datus illi fidem promissionis: sic affirmans debet conformare verba menti, quia exigit ab audiente fidem, interponendo auctoritatem, & fidem suam. Non ergo solum intendit, quod audiens veniat in cognitionem rei dictæ, sed etiam testem se adhibet, affirmans, id ita apud se verum existimari. Haec tenet Lugo. Qui plura desiderat de hac re, ipsum adeat.

Pergo ad probationem primæ partis nostræ Conclusionis puta. *Privatim revelatū fide Catholica creditur.* Privatam revelationem voco, quæ sit alicui personæ privatæ de re quapiam, ad se pertinente, & quæ ab Ecclesia non proponitur omnibus fidelibus. Revelatio publica dicitur, quæ sit alicui personæ publicæ, ita ut per eam Deus velit ipsi revelata toti Ecclesie credenda proponere. Tales fuerunt revelationes factæ B. Virgini, & Apostolis. Hoc supposito, disputatur inter Catholicos, an privatim revelatum credatur eadem fide, sive eodem habitu, quo creditur publicè revelatum. Et communior hodie sententia affirmat, & probat; quia habet idem objectum formale terminativum, & motivum, scilicet Deitatem, & summam veracitatem. Quid aliud requiritur? An forte, quod sit eadem applicatio objecti, seu eadem revelatio? Heculè eadem est essentialiter, & solum per accedens, seu materialiter diversa; adeoque non causat diversum modum tendentiæ, nisi per accedens: uterque enim actus tendit obsecrè, & firmiter in suum objectum, sive rem revelatam, præcisè propter auctoritatem divinam, quæ sola est objectum formale motivum. Quod autem res revelata sit utilis toti Ecclesie, vel quod revelatio per Ecclesiam proponatur, vel immediatè per Deum, materialiter, & per accedens se habet ad actum

fidei; veluti per accedens est, nec causat diversum modum tendentiæ, quod res credenda uni à Petro, alteri à Paulo proponatur: itemque quod per discursum revelatio applicetur, vel sine discursu, cum nullum eorum determinatè, & per se ad fidem requiratur. Alioqui fides nostra non esset eadem, quæ fuit Apostolorum; cum illis immediatè mysteria fuerint revelata, nobis autem mediantibus Apostolis.

Nec obstat, quod fides Catholica sit fundata super fundamentum Apostolorum, secus fides particularis seu privata: hoc quippe est per accedens, & ex institutione divina: nec per se requiritur ad veram fidem, cui non potest subesse falsum, ut patet ex ipsa fide Apostolorum, ac Prophetarum, quæ non habuit tale fundamentum: uti etiam fides B. Virginis, & antiquorum Patrum. Sed enim, dicit aliquis: quomodo privatim revelatum creditur per fidem Catholicam, cum fides rei privatim revelatæ non sit Catholica? Resp. idem habitus, qui denominatur fides Catholica, quatenus elicit assensum circa communes revelationes, sive communiter revelata, etiam elicit assensum circa particulariter revelata: Et hic est intellectus Conclusionis, nimirum, quod per illum habitum, qui est fides Catholica, credantur privatim revelata; non autem quatenus est fides Catholica. Si inferas: ergo discredens privatim revelato est hæreticus. Respondeo 1. concedendo totum, si hæresim accipias pro peccato infidelitatis; non enim talis minus infidelis est, quam qui discedit articulo, communiter revelato: unde & perdit fidem circa articulos communiter revelatos. Respondeo 2. neg. Conseq. quia ad hæresim, sive ut aliquis sit hæreticus, secus: dum præsentem ulum vocabuli, requiritur contumacia contra Ecclesiæ auctoritatem, & propositionem.

Dices: Zacharias non peccavit contra fidem, sed tantum contra prudentiam, non credens Angelo, sibi Lucæ, revelanti futuram nativitatem filii Joannis: ergo in particularem revelationem non inclinatur fides. Resp. neg. Antecedens juxta illud S. Ambrosii. ibidem: *Zacharias quoque nutu interrogatur, sed quia incredulitas ei affatum eripuerat, & auditum &c.* Et intra: *Meritoque continuo resoluta est lingua ejus, quia quam vinxerat incredulitas, fides solvit.* Quidni igitur habitus fidei inclinet etiam in particularem revelationem? Et si in unam, cur non etiam in aliam, & in omnes? Quia, inquis, non omnes habent idem objectum formale quod, puta Deitatem. Et si namque aliquod, particulariter revelatum ordinari possit in Deum, & in utilitatem totius Ecclesiæ v. g. quod B. V. Maria fuit concepta sine peccato originali, quid quæso utilitatis, aut quâ ratione referri potest in Deum, quod magnus Turea de facto dormiat aut vigilet? Quid si ergo Deus revelet alicui

86.

Ex ordina-
tione divi-
na.Idem habitus
elicit
fidem circa
publicè &
privatim
revelata.Discredens
privatim
revelato est
Hæreticus.Si sit con-
sumax.

87.

Zacharias
peccavit
non creden-
do privata
revelationi.Etiam veri-
tates priva-
te habent
idem obje-
ctum for-
male quod.

*Quia reser-
vabiles ad
Deum, &
idoneae ad
salutem.*

in particulari, magnum Turcam de facto dormire, nunquid fides divina inclinabit ad hoc credendum. Quidni? Nulla quippe res est, quæ aliquo modo non possit referri in Deum; nam eo ipso, quod creditur, conducit ad salutem, utpote credita in Dei revelantis honorem; & ex quacunque re minima, revelata à Deo cognoscitur ejus sapientia, declaratur ejus potentia, majestas, bonitas &c. Et ratio breviter est: quia veritas prima eadem, & æquè infallibilis est in minimis, ac in maximis, & ordinat omnia ad gloriam suam; si ergo multa creduntur fide infusa de peccatis, quæ sunt aversiones à Deo, quanto magis ea, quæ sunt effectus Dei, & ad gloriam ejus conducunt?

88.

*Eadem cum
nostra fuit
fides anti-
quorum
privata sa-
pe.*

Et verò SS. Patres unanimiter proclamant, eandem cum nostra fuisse fidem antiquorum, quam vel revelationibus discebant, vel in Prophetis intelligebant. Apostolus quoque ad Hebr. 11. commendat nobis fidem, sine qua Deo placere non possumus exemplo eorum, qui in antiquo testamento privatis revelationibus crediderunt. Sive ergo revelatio fiat uni, sive pluribus, seu per verba, seu per alia signa, vel pro uno, vel pro multis, arguit distinctionem materialem tantum. Confirmatur hæc doctrina ex Coneil. Trid. sess. 6. c. 12. & can. 15. ubi damnantur, qui sibi infallibilem certitudinem de sua salute promittunt, nisi id ex speciali revelatione didicerint, quasi velint PP. suppositi eam speciali revelatione, posse id certa & infallibili fide credi per eundem habitum, quo alia revelata creduntur; quam fuisse PP. mentem testatur Catharinus (in Apol. contra Sorum de certitudine gratiæ cap. ult.) qui eidem Concilio affuit. Ita Lugo de fide disp. 1. §. 1. num. 226. in fine. Hinc noster Andr. Vega, qui etiam d. Concilio interfuit lib. 9. de justifi. c. 3. ait: Nec coartandus est fidei infusæ habitus ad sola revelata à Deo, spectantia ad beatitudinem, aut ad totam Ecclesiam; sed extendendus potius ad omnia revelata à Deo, quæ credenda sunt fide divina.

89.

*Non spectat
ad fidem
Catholicam,
quod hic
vel ille sit
in gratia.*

Sed dicet aliquis; hic Auctor ibidem negat, privatim revelata ad fidem Catholicam pertinere: ergo malè eum adducimus. Patet ex his ejus verbis: Illud libenter concesserim, non spectare ad fidem Catholicam, quod ego, vel ille sumus in gratia, sive hoc certis fidei argumentis doceri queat, sive divina revelatione (utique speciali) certum & constans sit. Non omnis fides divina, seu Theologica est fides Catholica; nec omnia, quæ fide divinâ, seu infusâ & Theologicâ credimus, dicenda sunt spectare ad fidem Catholicam. Catholicum græcè idem est, quod universale latinè; ac propterea illa sola censenda sunt spectare ad fidem Catholicam, quæ revelata sunt à Deo ad omnium salutem, & ut talia omnibus suo tempore disseri, & proponi per Prophetas suos, & Prælatos spirituales voluit. Alia verò, quæ revelata sunt à Deo ad peculiarem alicujus

*Catholi-
cum, idem
est quod
universale.*

consolationem, vel punctionem, & personæ aliquas peculiare concernunt, non spectant ad fidem Catholicam. Huculque Vega. Ergo, privatim revelatum non creditur per fidem Catholicam. Distinguo consequens: per fidem Catholicam, quæ Catholica, concedo totum; per fidem, quæ est Catholica, id est per habitum fidei, qui inclinatur in revelationes communes, dum hæc proponuntur, nego Consequentiam; nec aliud, ut sup. dixi, intendi nostra Conclusio. Audite eundem Auctorem, qui verbis allegatis continuò atterritus: sed in hoc contingit hic decipi. Quia enim dicuntur ista non spectare ad fidem Catholicam, nec esse certa certitudine fidei Catholice, id est existimare, aut suspicari videntur quidam, alia fide peculiari hæc credi, & minori certitudine, quam credantur, quæ sunt fidei Catholice, cum tamen longissimè hæc à veritate abest. Etenim ubi revelatio horum particularium ipsi innotuerit, eodem penitus habitu, & eadem firmitate recipienda sunt: quoniam habent eandem prorsus suæ veritatis, & certitudinis causam cum illis, quæ ad fidem Catholicam spectant. Et absurdum profectò videretur concedere, ad aliam peculiarem fidem spectare, ut his assentiamur particularibus, cum tantum uni aut duobus revelarentur, quam si omnibus in communem essent revelata. Neque plus enim, neque aliter certa erit nostra justificatio, si Deus illam omnibus revelaret, quam si nobis solis. Utque adhuc Andreas. Et quomodo clariùs posset docere nostram sententiam? Unde meritò pro illa citatur. Nunquid etiam Scotus doct. Subt.

Collige ex his, quæ ex ipso subscribo. lib. 3. sent. dist. 23. q. un. §. Secundo de fide infusa, num. 6. sic ait: Similiter hoc modo teneri potest, quod privatum sit una fides omnium credibilium; quia non respiciuntur credibilia sub propriis rationibus illorum, sed ut revelata sunt à Deo, & credit omnia revelata à Deo vera esse eodem habitu, quo credit, revelantem esse veracem. Si enim habeo habitum, quo credo ut esse veracem, per eundem habitum credo hæc, quæ asserti esse vera, quantumcumque illa sint diversarum rationum: quia illis non assentio nisi per accidens, per hoc scilicet, quod assentio veracitati tuæ. & ita assertio illis, ut sunt à te asserta. Ita hic; nam credibilibus revelatis à Deo assentio, quia assentio veritati Dei: & sic fides respicit omnia credibilia, ut revelata à Deo, non autem sub propriis rationibus: & ideo una fides posset esse de omnibus credibilibus, quamvis Geometrica, & Physica, & quantumcumque diversa, & alterius rationis introducantur hic tanquam credibilia: in omnibus enim est una ratio credendi illa esse vera, quia revelata sunt à Deo. Hæc ille. Non omnino allatendo, recte sic se habere; sed disputando, & relinquendo eam doctrinam sub electione: vide totum eorum contextum, & ita esse festinè cognosces. Igitur hic non anxie deludandum in perquirenda mente Scoti. Tantum noto, dispositionem esse, non de actu, sed de habitu fidei, id est, de fide.

disputat Doctor, non an actus fidei sit unus & idem specie circa quacunque revelata, quantumcumque illa sint diversarum rationum; sed an eodem specie habitu credantur, quod, & non aliud, intendit nostra Conclusio asserere. Ut ergo actus fidei particularis specie distingueretur ab actu fidei communis, vel propter distinctionem objecti formalis motivi, saltem partialis, scilicet revelationis, ut Aliqui volunt, vel propter objecta materialia distincta, ut Alii docent; haud equidem propterea recte inferitur distinctio specifica habituum; sed unus & idem specie habitus ad eos actus specie distinctos inclinabit, & cum potentia intellectiva eos coëfficiet. Quid mirum? Non enim datur habitus infusus ad facilliter posse, sed ad simpliciter posse, & ideo assimilatur potentia, quæ secundum omnes eadem manens efficit actus specie diversos.

Si infusas ergo datur unicus habitus infusus, qui inclinatur ad omnes actus supernaturales tum fidei, tum spei, & charitatis. Respondeo neg. Consequent. An forte omnes actus, tam intellectus, quam voluntatis efficiuntur ab una & eadem potentia? Nunquid intellectus distinguitur realiter, aut saltem formaliter à voluntate? Ergo consimiliter habitus infusus fidei, qui se habet instar potentia intellectiva, debet realiter distinguere ab habitibus infusis spei, & charitatis, qui se habent instar potentia voluntaria, propter diversum modum tendendi in sua objecta, nempe assimilatione, & prosecutione, propter quem diversum modum intellectus, & voluntas distinguuntur saltem formaliter. Ut omittam distinctionem specificam objectorum formalium scilicet veracitatis divinæ, quæ est objectum formale motivum fidei, & bonitatis divinæ, quæ est objectum formale motivum spei, & charitatis. Atque ut posset dari unus habitus, qui inclinaret in omnes actus fidei, spei, & charitatis, aut saltem in omnes actus spei, & charitatis, qui eodem modo tendunt in suum objectum, scilicet illud prosequendo, tamen de facto non dari, pater ex Scriptura, quæ distinguit fidem à spe, & charitate, & significat fidem posse manere sine spe, & charitate, & spem sine charitate, ut suis locis dicitur. Ergo ad minus hi habitus distinguuntur inter se, iuxta illud Apost. 1. Cor. 13. v. 13. *Nunc autem manent fides, spes, & charitas, tria hæc. Præterea, quod spes, & charitas tendant quidem in objectum prosequendo istud, sed spes in bonitatem divinam, quæ nobis bonus est, charitas autem in eandem bonitatem, quæ Deus in se bonus est; atque adeo charitas perficit voluntatem, in quantum est effectiva affectione iustitiæ, spes autem, in quantum est effectiva affectione commodi; & ita sunt duæ virtutes distinctæ, non tantum ex actibus, qui sunt amare, & desiderare; sed etiam ex susceptivis, quæ sunt voluntas secundum illam duplicem affectionem.*

Imprecoriarum iterum dico, nihil esse, ex quo possit efficenter desumi distinctio specifi-

fica habituum fidei; ac per hoc, privatim re-
velatum creditur eodem specie habitu, quo
creditur publicè seu communiter revelatum,
& ab Ecclesia ut tale propositum. Notatur
tem Del Castillo disp. 2. q. 2. n. 15. quod licet
revelationes particulares non dependant ab
Ecclesia, tanquam à proponente, dependant
tamen tanquam ab approbante, saltem negati-
vè; quia, si Ecclesia consulatur, & illa judica-
verit, non habere prædictam revelationem par-
ticularem signa veræ revelationis, stare debe-
mus iudicio Ecclesiæ. Sic ille. Ecclesia verò
(prosequitur paucis interjectis) prohibet cre-
dere particulares revelationes, nisi miraculo
confirmetur. Ita traditur ab Innoc. III cap.
Cum ex injuncto, de Hæreticis. Perlegi d.c. sed in
illo ne mentio quidem sit miraculi. Interim
benè docet Abul. in cap. 4. Matth. id fore
intelligendum respectu alterius, cui non est
facta revelatio. Neque cum revelatio, quæ suffi-
cienter proponitur uni personæ, ut illam pru-
denter credat, & teneatur credere, eo ipso
aliis sic proponitur, ut teneantur credere.
Et quoniam privatæ revelationes ita com-
muniter non proponuntur, ideo alii non te-
nentur iis credere: imò nec illi, quibus illæ
revelationes fiunt, quoadusque constet, si ve-
re auctoritatem Ecclesiæ, si ve aliunde, esse
veras revelationes: non enim, ut aliqui vi-
dentur imaginari, revelatio privata debet esse
evidens ei, cui fit; & est fore evidens, ad-
huc assensus fidei esset obscurus, ut patebit ex
inf. dicendis.

Merito ergo dixit S. Augustin. Conclusionem
præced. allegatus, se non crediturum Evan-
gelio, nisi Ecclesia id proponeret, & in En-
chyr. cap. 9. fide tantum credi, quæ ad reli-
gionem spectant: nam August. non habuerat
privatam revelationem Evangelii: & quæ ad
scientias merè naturales pertinent, non reve-
lantur communiter, cum non spectent ad fi-
nem supernaturalem. Sin autem Augustin. ha-
buisset privatam revelationem vel Evangelii,
vel earum rerum, quæ non spectant ad reli-
gionem, cum signis & notis sufficien-
tibus ad veram revelationem, non dubito,
quin credidisset, nisi voluisset esse & haberi
infidelis. Ordinariè ergo requiritur propositio
Ecclesiæ, ut res aliqua fiat prudenter credibilis,
non tamen semper. Unde Doctores, qui vid-
entur requirere propositionem Ecclesiæ tanquam
necessariam, loquuntur de modo ordinario. Hæc
sufficiunt pro stabiliendâ veritate primæ partis
nostræ Conclusionis.

Venio ad secundam, quæ negat, privatam
revelationem esse necessariam ad quidpiam
credendum fide infusa; estque de fide contra
illos hæreticos qui iudicem controversarum
constituunt privatum spiritum, unicuique res
fidei revelantem. Origo sanè omnium hære-
sum, & schismatum! Probatur autem fides Ca-
tholica ex Script. Matth. ult. v. 19. *Euntes ergo
docete omnes gentes.* & Mar. ult. v. 15. & seq. *Ei
tempore.*

M m 3

dixit

*Nil cogit
multiplicare
habitum
fidei.*

*Revelatio-
nes privatae
sunt ab Ec-
clesia distin-
dicande.*

*Antequam
ab aliis as-
sumantur.*

*Imò ipse
accipienti
revelatio-
nem, con-
stare debet,
ut credere
obligetur.*

*93.
S. Aug.
Que ad
scientias
merè natu-
rales perti-
nent, com-
muniter non
revelantur.*

*94.
Privata
revelatio ad
credendum
non est ne-
cessaria.*

*Nec fieri so-
lita etiam
Apostolorum
tempore.*

Sufficiens
fidelibus
revelatio
Apostolorum
facta.

Et fides
fidelium
revelatio
facta.

S. Cypr.

95.
Modus or-
dinarius
revelatio
proponendi
est per ho-
mines.

Revelata
continet ex
magna
parte Scrip-
tura.

Deus fidem
docuit
quosdam
homines; ab
his docendi
ceteri.

dixit, eis euntes in mundum universum, predicate Evangelium omni creaturae. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Ubi praecipitur Apostolis, ut annuntient fidem omni creaturae eâ auctoritate, ut, qui crediderint, salventur, qui vero non crediderint, peccent ac damnentur; adeoque aperte significatur, revelationem Apostolorum factam sufficere, ut credere teneamur (& per consequens possimus) verâ fide, quæ per eos credenda proponuntur, & non requiri privatam revelationem, cuius ibi non fit mentio. Alioqui quid erat opus prædicatione Apostolorum, si Deus decreverat privatim revelare singulis fidelibus necessaria fidei mysteria? Et si non erat necessaria prædicatione Apostolorum, ut quid dicit Apostolus ad Ephes. 2. v. 19. & 20. loquens fidelibus: Ergo jam non estis hospites & advena, sed estis cives Sanctorum & domestici Dei, superedificati super fundamentum Apostolorum, & Prophetarum. Ergo fides nostra nititur revelatione iis factâ, & per ipsos generatim toti Ecclesiae: unde Ecclesia nunquam ex privatis revelationibus, sed semper per Scripturam sacram, aut traditionem fidem suam probavit, ut merito dixerit D. Cypr. Epist. 74. Si in aliquo nutaverit, & vacillaverit veritas, ad originem Dominicam, & Evangelicam, & Apostolicam traditionem revertamur, & inde surgat actus, non ratio; unde & ordo, & origo surrexit. Aliâ non posset esse aliqua certa & communis omnibus fides, ac per hoc nec Catholica: nec ulli errores ex Scripturis possent convinci.

Itaque modus proponendi revelata à Deo, modus, inquam, ordinarius est per homines juxta illud Rom. 10. v. 17. Ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Loquitur autem de verbo sensibili: nam subditur v. 18. Sed dico, nunquid non audierunt? Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum (Apostolorum) & in fines orbis terra verba eorum. & v. 14. dicitur Aut quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine predicante? Hinc etiam in lege veteri Deuter. 6. v. 6. & 7. dicitur. Eruntque verba hac, quæ ego præcipio tibi hodie, in corde tuo, & narrabis ea filiis tuis &c. Et verò Deus immediate locutus est populo suo Israël; an per Moysen Prophetam suum? Audi Apostolum Hebr. 1. v. 1. Multifariam, multisque modis olim Deus loquens Patribus in Prophetis, novissimè diebus istis locutus est nobis in Filio. Scitè ergo dixit Christus Judæis Joannis 5. v. 39. Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam eternam habere, & illa sunt, quæ testimonium perhibent de me. Non dixit: Scrutetur quisque privatam suam revelationem, sed Scripturas, in quibus proponuntur communes revelationes. Et à quibus Scripturæ emanarunt, nonne ab hominibus, assistente ipsi Spiritu sancto? Igitur sicuti Deus immediate creavit unum hominem, & ab illo, ac per illum producti sunt ceteri successione continuâ, ita in fide per seipsum instruxit Deus quosdam homines, à quibus alii docerentur. Et hinc ad Cornelium missus est Petrus, Act. 10. & ad Eunuchum

Philippus Act. 8. Paulo itaque immediate facta est revelatio per speciale privilegium, ad Galat. 1. v. 12. Neque enim ego ab homine accepi illud (Evangelium) neque didici, sed per revelationem Iesu Christi. Ratio ergo fundamentalis notitiae Conclusionis est, quia neque ex natura rei privata revelatio requiritur, neque ex Scriptura, aut Traditione ostendi potest, eam esse necessariam.

Quinimò, reponit quispiam, ex Scriptura ostenditur esse necessaria: nam Jerem. 31. v. 33. & seq. Dabo legem meam in visceribus eorum, & in corde eorum scribam eam, & ero eis in Deum, & ipsi erunt mihi in populum. Et non docetis ultra vir proximum suum, & vir fratrem suum. Præterea Joannes Apostolus 1. Epist. cap. 2. cum suavisset iis, ad quos scribebat, ne crederet hæreticis, subdit v. 27. Et vos unctionem quam accepistis ab eo, maneat in vobis. Et non necessitas habetis, ut aliquis doceat vos: sed sicut unctio ejus docet vos de omnibus, & verum est, & non est mendacium. Respondeo: apud Jeremiam promitti legem Evangelicam, quæ quoniam perfectissima, & maxime spiritualis futura erat, ideo dicitur scribenda in cordibus & mentibus; non autem quæ non esset tradenda per externam doctrinam, sed quoniam, mediante verbo Dei externo, cordibus erat imprimenda, idque per peculiarem gratiam & internam Spiritus sancti illuminationem, quæ danda erat hominibus nove legis ad credenda & intelligenda mysteria fidei. De hac illuminatione scriptum est Joel. 2. v. 28. Effundam spiritum meum super omnem carnem. Aliud porro est interna revelatio seu privatus spiritus, aliud auxilium gratiæ ad credendum necessariam.

Atque ratione hujus auxilii dicitur Deus specialiter docere credentes Matth. 23. v. 8. & Ioan. 10. v. 27. &c. Iteque Psal. 93. v. 12. Beatus homo, quem tu erudieris Domine, & de lege tua docueris eum. Quod probè notet D. Aug. non semel auxilium gratiæ vocat interiorum doctrinam, quæ regulariter exteriorum supponit. Et juxta illud intelligitur, quod dicitur 1. Cor. 2. v. 15. Spiritualis autem judicat omnia, per regulas scilicet, & documenta fidei. Quantum ad verba 1. Joan. 2. dico, per ly revelationem intelligi eam fidem, quam fideles à Deo acceperant per prædicationem Apostolorum, non autem privatam revelationem, ut patet ex v. 24. ejusdem cap. Vos quod audistis ab initio (scilicet à me cæterisque Apostolis) in vobis permanet: si in vobis manserit, quod audistis ab initio &c. Ergo verba, quæ subiungit v. 27. Et vos unctionem, quam accepistis &c. ubi eodem modo loquitur, sumit pro eisdem. Sane per se absurdum est dicere, quod ad fidem convertendi nullo indigeant Doctore; imò quod ipsa Scriptura sit frustra; quia semper Deus ea, quæ sunt credenda, sufficienter unigenique privatum revelet.

Ex his concluditur, quod licet revelatio non

non debeat unicuique fidelium à Deo fieri immediate, immatione suppositi; debeat tamen fieri immediate, immatione virtutis; quia nimirum requiritur specialis gratia Dei, ut homo apprehendat credibilitatem mysteriorum fidei, atque adeo ut verè credat fide divinà & infusà. Nec bene dixeris: eo ipso, quod per hominem proponitur mysterium fidei, veritas fidei redditur incerta, cum hæc propositio non potest esse necessaria ad assensum fidei, qui est omnino certus. Hoc, inquam, argumentum non valet; nam, ut omittam, Ecclesià habere auctoritatem divinam & infallibilem in proponendo, ut patet ex dictis, eà propositione per hominem non nititur nostra fides; sed per eam solum redditur mysterium fidei evidenter credibile, quod sufficit, ut fides nostra sit certa. Sed de hæc evidentiā infra proprio loco latius. Nunc inquiri: an ipsa revelatio possit esse evidens, & responsio erit:

CONCLUSIO VI.

Evidens sit revelatio (qualis fortè fieri potest à Deo non viso) an obscura, perinde est ad verum actum fidei circa rem revelatam.

Evidentiā juxta Philosophos est duplex, alia cognitionis, alia objecti. Hæc est claritas & perspicuitas objecti, quā illud ita potenter obicitur, ut ab illa quasi palpetur. Unde evidentiā dicitur quasi evidentiā seu visio. Illa est claritas cognitionis, rem clarè propositam manifestè penetrantis. Igitur evidentiā cognitionis supponit evidentiā objecti, nihilque distinctum est ab entitate actus; sed est ipsemet actus, ut tendens in objectum sibi clarè & palpabiliter propositum. Sicut ergo visio ocularis per suam entitatem est evidens, ita quoque visio seu cognitio intellectualis. His jam quæritur inter Doctores Catholicos, utrum, si revelatio, v.g. Sanctissimæ Trinitatis, clarè & palpabiliter intellectui meo proponatur, & ipse eam manifestè penetret, an, inquam, intellectus meus queat Sanctissimam Trinitatem verè credere, eodem saltem habitu, quo eam crederet, si revelatio non esset evidens.

Equidè quod revelatio inevidens sive obscura sufficit ad veram fidem, ab omnibus conceditur, nam passim fideles credunt propter revelationem alteri factam, quæ non est ipsis evidens; imò nec ipsis debuit esse evidens, quibus immediate facta est, intelligendo de evidentiā supernaturali, quæ per lumen aliquod infusum à Deo confertur; aliud fortè dicendum de evidentiā aliqua naturali, quæ per signa, vel certas conjecturas habetur.

Quod non fuerit ipsis necessaria evidentiā supernaturalis, probatur; quia nec pro se ipsis neque pro nobis. Primum patet, quia sicut nos credimus de facto sine tali evidentiā, quid-

ni & ipsi potuerint credere? Omnium enim fides est ejusdem rationis, & fundatur in divina auctoritate per se & formaliter, solaque est differentia, quod hæc auctoritas, & testimonium ejus immediate illis fuerit proposita; nobis autem per ipsos, sive quod illorum revelatio fuerit immediata, nostra autem mediata, quæ est differentia accidentaria. Porro potest Deus alicui immediate proponere suum testimonium, ut evidenter credibile, & non ut evidens, quod ita sit, sicut enim hoc de facto facit per alios, cur non etiam idem possit facere per seipsum? Quod etiam illa evidentiā non fuerit ipsis necessaria propter nos, probatur: quia ad certam fidem audientium sufficit certa fides docentium: potuit autem illorum fides esse certa, sine tali evidentiā; fides enim non innititur illi evidenti revelationi, sed immediate auctoritati divinæ, sive scientiæ divinæ, quam Deus habet de mysteriis nobis revelatis: exinde ergo non oritur aliqua incertitudo in fide Ecclesiæ. Maneat, itaque quod revelatio possit esse obscura. Sed nunquid debet esse obscura? Aliqui affirmant, est etiam veritas divinæ obscurè cognosceretur ita Lugo Disp. 2. Sect. 2. num. 35, dicens: Alii fatentur, eo casu, quo sola revelatio divina cognosceretur evidenter, & veritas obscurè, assensum circa objectum revelatum esse verum actum fidei, cum jam haberet obscuritatem ab uno principio obscuro. Alii tamen melius dicunt, illum quidè fore assensum fidei, non tamen ejusdem rationis cum fide nostra, sed diversæ. Unde consequenter dicendum videtur, assensum illum non posse fieri, saltem adæquatè, ab habitu fidei, quem de facto habemus. Porro illum assensum futurum esse fidei, probari videtur: quia esset obscurus, nec obstarat claritas revelationis, sicut neque etiam obstat claritas de locutione Petri, ut assensus, quo ei testificantur credimus, sit verè fides humana erga Petrum. Ita Enim.

A quo peto ego: hæc fides humana est diversæ rationis ab ea, quæ credo Petro, obscurè testificantur? Expectabo responsum, quia eam non invenio in Lugone. Et ex quo probat Card. illam diversam rationem fidei divinæ: Audite nostrum Herinæ Episcopum Ipresensem hic Disp. 3. qu. 5. num. 46. Gratias & sine fundamento assumpsit Lugo sup. num. 36, quod habitus fidei nostræ sit restrictus & terminatus ad inevidentiā, sive obscuritatem ipsius revelationis; cur enim potius, quàm ad inevidentiā ipsius primæ veritatis? Nam hæc, quæ propriissimum fidei nostræ motivum, potest esse tale, est evidenter cognita, dum saltem inevidens est revelatio: quidni ergo è converso possit esse motivum, dum revelatio est evidens, sed ipsa veritas Dei non evidenter cognita? Nam & hujus solius inevidentiæ sufficeret ad assensum fidei obscuritatem. Sicut ob hoc assensus fidei humanæ est inevidens, est de locutione seu testimonio hominis evidenter constat. Quare tunc non est vera rei revelata evidentiā, quam vocant in attestan-

Evidentiā non fuit necessaria iis, qui revelationes habuerunt.

Sed sufficit iis revelatio obscura. Lugo.

IOI. Obscuritas revelationis non est necessaria.

Herinæ.

Alia.

modum h. c. - fides m. h. - dicitur fides - l. c. m. h. - m. h. c. - m. h. c.

Stante re-
velationis
evidentia,
veritas re-
velata ad-
huc manet
obscura in
se.

Poncus.

in hoc casu

non potest

esse evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

est

quod

non

est

evidens

ad hunc

modum

manifestum

do se habeant respectu potentie intellectivæ.

Ned obstat, quod actus charitatis Beatorum sit specie distinctus ab actu charitatis viatorum; quia per visionem beatificam objectum formale charitatis longe aliter proponitur voluntati, quam per fidem, vel aliam cognitionem, quam de Deo habemus in hac vita; per illam enim clare divinam essentiam intuemur, per hanc solum in speculo ac in ænigmate: jam autem, sive objectum materiale fidei proponatur per revelationem evidentem, sive per invidentem, sive auctoritas divina cognoscat clare, sive obscure, objectum æque in se manet obscure. Et dato, quod essent actus specie distincti, non ideo tamen requiruntur habitus specie distincti; cum habitus nostræ fidei, qui de facto est, utpote habens se instar potentie, possit elicere actus diversos specie, prout patet ex dictis: hoc autem sufficit ad veritatem nostræ Conclusionis, quæ non aliud intendit, quam, posita evidenti revelatione, posse elici actum veræ fidei, sive ejusdem, sive diversæ speciei, ab eodem speciei habitu circa rem revelatam, scilicet circa ipsam revelationem, quæ evidens est. Si dicas: eadem fide, juxta ante dicta, creditur se revelata, & revelatione. Respondeo, id debere intelligi, quatenus illa revelatio creditur propter idem motivum formale, scilicet auctoritatem divinam; non autem si intellectus assentiat revelationi propter suam evidentiam.

Atque hanc fuisse sententiam Scoti communiter asseritur, Subscribam ejus verba, ut melius quilibet de ipsius mente possit judicare. Sic igitur scribit 3. Dist. 24. num. 17. *Sed si loquamur de tertio modo habendi habitum cum fide, qualem scilicet certitudinem habuerunt illi, quibus Scriptura veritas primò revelatur. Dico, quod omnem effatum, quem potest Deus facere mediante causâ affectiva secundâ, potest facere immediate: nunc autem, si res ipsa, de quibus Scriptura tractat, essent clare apprehensa, & intuitivè, generarent notitiam certam absque omni dubitatione: & hac notitia, quia evidens est, diceretur scientia: sed Deus, absque motione objecti potest sic causare notitiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talem notitiam revelatam à Deo non possit dubitare de veritate illius, cujusmodi notitiam creditur Prophetas habuisse, & multos alios Sanctos in Scriptura; & tales habuerunt habitum, præbentem magnum assensum, ita quod, illo stante, non potuerunt non assentire veritati; illa tamen certitudo non fuit evidens ex evidentia rei; quia tunc contradictio esset, quod hujusmodi notitia, & fides simul starent, fuit tamen certitudo illa firma, sicut est certitudo scientialis, quæ causatur ex principiis, notis ex evidentia terminoribus; sed non causatur à talibus principiis sed aliunde: ideo scientia non potuit dici ex evidentia rei, fuit tamen major certitudo, quam certitudo fidei; quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cū fide. Dico igitur, quod cum fide non potest stare scientia proprie dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex*

Tomum II.

evidentia rei, & per consequens, conclusio non est scientifica, alias tota Geometria, & fides starent simul: habetur tamen cum fide à multis aliis habitus, quo assensitur veritati Scripturæ firmiter, & non uni veritati propter aliam, sed cuilibet immediate, licet sit ordo in dignitate veritatum, secundum quod inter se comparantur. Hactenus Doct. subtilis. suo more subtiliter, & ideo indiget aliqua expositione ad clariorem intellectum; eam subministrabit nobis Scholium eidem numero præfixum.

Doctores sancti (inquit Cavellus Auctor Scholii) à Deo illuminati, ut Prophetæ, & Apostoli, habuerunt habitum, præbentem assensum firmum omnibus revelatis, excludentem omnem dubitationem, non tantum contrariam revelato, sed etiam accessoriam, vel contingentem, qualis est hæc: *An Deus sit in Filio per voluntatem*: quam dubitationem fides non tollit: tam certum ac firmum assensum habuerunt sui de creditis, ac nos de principiis & conclusionibus demonstratis, Deo in eis causante, quod ipsi causarent, si terminos credibilium clare & distinctè apprehenderent: quod enim facit Deus cum causa secunda effectrice, se solo facere potest. Nec obstat, quod secundum ipsum 2. Dist. 3. qu. ult. non possit effici notitia intuitiva sine objecto existente; quia ratio terminativi in objecto magis est causæ formalis, quam efficientis. Potest Deus fortè se solo qualitatem, quæ est intuitio, efficere, sed non habebit respectum intuenti: illa verò certitudo Sanctorum, quæ non fuit evidens evidentia rei, non fuit scientialis, & sic potuit esse simul cum fide etiam actualiter. Ita, Hugo Cavellus. Igitur secundum hanc expositionem, & veritatem non negat Scotus, posse stare verum actum fidei nostræ cum notitia, quam credibile est habuisse Prophetas, & Apostolos; imò expressissimè id affirmat; sed videtur negare, eam notitiam fuisse veram fidem: quod intellectu difficile est, ut notat idem Auctor, continuo subdens: Difficile valde est ostendere, quomodo hæc notitia non sit fidei; cum sit oblectura, innitens testimonio dicentis, cum res in se non videatur. Sic ille.

Interim conatur ostendere, quod non sit fidei: videtur enim (inquit) ad actum fidei requiri, quod innitatur divinæ auctoritatis creditæ, non evidenter notæ in ipso assensu, estò non obstarat evidentia naturalis attestantis actui fidei. Deinde quærit: Quomodo haberi possit supernaturalis evidentia Dei sine ipsius intuitione; & respondet: Deus loquitur animæ formando in intellectu conceptum alicujus propositionis, vel dando novam speciem, aut movendo antiquas, ad illam, & similiter dat lumen supernaturale, quo anima cognoscat evidenter abstractivè, ipsum esse, qui loquitur; sicut, si quis cognosceret vocem Petri, cognosceret ipsum esse, qui loquitur, quàmvis eum non videret. Ita Cavell. Et finit suum Scholium, dicens. Res est ad explicandum difficillima, & nisi sic dicatur, non video, in quo ille habitus,

N n

mon-

106.

Nequit esse notitia intuitiva, sine objecto existente.

Propheta & Apostoli habuerunt evidentiam revelationis & fidem.

107.

Evidens notitia veritatis haberi potest sine intuitionem Dei.

Adque variis modis.

montibus (id est Prophetis, & Apostolis) differat à fide perfecta; quia, nisi Deus tale lumen det ad singulos ejus actus, innititur testimonio obscure testificantis, quod est propriè fidei. Sic ille.

108. Igitur evidentia naturalis tam auctoritatis, quam revelationis divinæ non repugnat vero actui fidei, sed quod relinquat rem revelatam obscuram. Quid miramur? Etenim hæc revelatio non fit per species proprias, & in particulari; sed per species alienas, vel in universalis. Præterea: veritas revelationis, & veracitas revelantis sunt quid omnino extrinsecum articulo revelato; sed evidentia propria alicujus objecti debet nisi Principiis intrinsicis, quia scire secundum Aristotelem est rem per causam cognoscere, & quod illius est causa, & quod non potest aliter se habere; adeoque debet inniti principiis primis, veris, & immediatis, qualia solum sunt principia intrinseca. Sed contra, dicit aliquis; veracitas revelantis, & veritas revelationis dependent à veritate intrinseca articuli revelati; quia si res non foret intrinsecè vera, Deus non posset eam revelare: ergo quod nittitur veracitate revelantis, & veritate revelationis, etiam nittitur veritate intrinsecè rei revelatæ.

DelCastil.
Rei revelata
veritas
est evidens
Deo, non
creaturæ, cui
fit revelatio.

Respondet Del Castillo disp. 4. q. 3. num. 10. distinguendo Antecedens: Veracitas revelantis, & veritas revelationis dependent à veritate intrinseca articuli revelati, respectu revelantis divini, concedo; quia non posset Deus esse verax, & revelare aliquid ut verum, si Deus non cognosceret intrinsecum veritatem illius, quod revelatur: nego tamen respectu creaturæ, cui revelatur; quia cum creatura, quando accipit revelationem à Deo, non accipiat ipsam cognitionem claram, quæ Deus intrinsecum veritatem articuli cognovit, antequam revelaret, consequenter non accipit evidentiam veram, & propriam, qualis est intrinseca; sed solum secundum quid, & in attestante, quatenus evidenter cognoscit, attestantem esse veracem & infallibilem in dicendo. Ita præfatus Auctor.

109.
Principium
intrinsicum
evidens,
est evidens
notitia connexionis
prædicati
cum subiecto.

Rogas, quæ sint Principia intrinseca evidentia? Respondet num. 11. prædicatum, & subiectum, quæ in se sunt causa vera, & verus effectus, prout inter se intrinsecum connexionem habentia; quorum intrinseca hæc connexio nobis evidenter appareat per hoc Principium: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Pater in demonstratione à priori, v.g. *Omne rationale est risibile. Petrus est rationalis, ergo Petrus est risibilis.* Quia enim evidenter nobis constat, rationalitatem, & risibilitatem inter se intrinsecè connecti, veluti causam metaphysicam, & effectum ejus; & similiter evidens nobis est, quod Petrus est rationalis, evidenter deduco, quod Petrus est risibilis, per hoc utique Principium: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Id ipsum dici potest de demonstratione à posteriori, quando sumitur pro medio, quod est effectus v.g. *Quidquid est risibile, est rationale; Petrus est risibilis; ergo Petrus est rationalis.* Idem

quoque cernitur in demonstratione, quæ tam à priori, quam à posteriori fit per causas, & effectus phylicos v.g. *Quidquid disgregat visum, est albedo; hoc disgregat visum, ergo hoc est albedo. Quidquid est albedo, disgregat visum; hoc est albedo; ergo hoc disgregat visum.*

Itaque non sufficit cognoscere evidentem effectum in se, ad hoc ut cognoscatur evidenter causa; sed insuper requiritur, ut evidenter cognoscatur intrinseca connexio, & dependentia ipsius effectus ab illa causa; alioquin non cognoscitur, quod sint eadem inter se. Unde in calu nostro, tamen mihi evidenter constet tam veracitas revelantis, quam ipsa revelatio; quia tamen (inquit Del Castillo, sup. num. 12.) non mihi evidenter constat intrinseca connexio, quam habet tam veracitas divina, quam veritas divini testimonii cum articulo revelato, ideo non cognosco propriè & evidenter articulum revelatum; quia, licet mihi imprimatur cognitio ejus testimonii, & imprimatur cognitio ejus expressa, & clara representatio connexionis, quam habent inter se prædicatum, & subiectum articuli revelati. Sic ille. Dices: sufficit ad causandam evidentem cognitionem dependentia actus ab objecto specificante, ut patet ex hoc dictu evidenti: *Quidquid sensibiliter videtur, est coloratum; sed partes sensibiliter videtur, ergo partes est coloratum.* Respondet idem Auctor num. 13. concedendo sufficere, si tamen, quod evidenter cognoscatur in se non quatenus dependentia extrinseca, sed intrinseca, quæ se habeat per modum causæ, & effectus, ut à nobis cognoscitur in exemplo adducto; quia evidenter cognoscimus dependentiam intrinsecam visionis ab objecto ut colorato.

Sed nunquid revelatio divina habet talem dependentiam à veritate revelata? Respondet Del Cast. sup. num. 15. Licet revelatio quæ talis intrinsecè dependeat ab existentia veritatis revelatæ; tamen, cum fiat per species alienas, vel in universalis, non dependet ab illa, secundum quod in se est; quia ut sic est representabilis per species proprias, quod est dependere ab illa, quantum ad quid est; sed solum dependet ab illa, in quantum suo modo illam veritatem, & non aliam revelat, quod est dependere ab illa quantum ad an est; si enim non esset talis veritas, nec similiter esset à Deo revelatio illius; hoc autem non sufficit ad propriè dicendam evidentiam. Sed cur hoc? reponit quæpiam; nam hæc consequentia: *Ergo Deus in se est unus & trinus*, colligitur evidenter, itaque per suam causam, ex hac dupli præmissa: *Quod Deus dicit, est verum; sed Deus dixit, quod ipse in se sit trinus & unus.* Ergo evidentia in attestante est propria & vera evidentia. Respondet ex eodem Auctore num. 16. duo inventi in propria evidentia. Primum est, quod Consequentia nitatur illo principio: *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se;* & sic dicta Consequentia est evidens, sed sola evidentia dialecticæ; nam etiam invenitur inevidentia secundum quid, &

lata modo, scilicet in Conclusionem opinativa, & Theologica, quæ non habent veram & propriam evidentiam. Secundum est, quod Consequentia nititur medio claro, & in se cognitum, quod sit vera causa, vel verus effectus physicus vel metaphysicus, idque inquantum tale medium est medium uniens & connectens in re ipsa prædicatum cum subiecto; & hoc deficit supra posita Consequentia; quia licet nitatur illi principio: *Quæ sunt eadem uni terio &c.* & licet inferatur ex sua causa scientiali, scilicet ex præmissis (quæ causæ scientiales nuncupantur à Scotto) tamen non inferatur ex sua vera & propria causa; quia hæc in prædicta consequentia solum est unio & identitas realis (quæ denotatur per copulam *est*) quam habet hoc subiectum, Deus, cum hoc prædicato, *Trinus & unus*. Quare sic deberet formari syllogismus, ad hoc ut concluderet veram & propriam evidentiam: *Quidquid realiter identificat sibi unitatem & Trinitatem, est realiter & in se Trinum & unum; sed Deus identificat sibi Trinitatem, & unitatem, ergo Deus est in se realiter Trinus, & unus*. Et vero Deum identificare sibi Trinitatem, & unitatem, nunquid ex se evidens est? Quid ergo mirum, si non sit in se evidens, Deum esse realiter in se Trinum & unum?

Quid ergo, dicit aliquis, si Deus revelaret evidenter, per proprias, & particulares species rei revelatæ? Respondetur: res revelata, quæ talis non foret objectum fidei, sed objectum claræ visionis, porro clara visio non stat simul, saltem naturaliter, foris neque supernaturaliter cum assensu fidei circa idem objectum, ut infra proprio loco videbimus. Hic non agimus de tali revelatione, sed de evidenti revelatione per species alienas, vel in universali, quæ relinquit rem revelatam in se obscuram, tamen facit eam evidentem in attestante. Porro ad verum actum fidei sufficit, & requiritur obscuritas rei in se.

Præterea, vel evidentia tali casu niteretur proprietate, & claritate huiusmodi specierum, & ut sic non esset evidentia in attestante, sed evidentia rei in se, causata per attestantem; vel talis evidentia niteretur illis speciebus, inquantum erant locutio divina, & ut sic non esset vera & propria evidentia; quia non niteretur principio intrinseco, clarè cognito; sed principio extrinseco, scilicet locutione Dei, inquantum erat locutio Dei, & non inquantum erat clara, & evidenter ostensiva connexionis intrinsece. Ita Del Cast. sup. num. 18. A quo petas, quomodo possit mihi esse evidens, quod Deus hoc vel istud revelet, & non evidens mysterium, quod revelat? Respondetur: sicut mihi potest esse evidens, quod aliquis Græcus loquatur, absque eo, quod habeam evidentiam ejus, quod loquitur, quia ignoro ipsius idioma. Et quævis Deus loquatur idioma nobis noto, tamen per species universales, vel alienas, quibus solum cognosco res testificatas secundum conceptus, vel in universali, vel a-

TOMUS II.

liens, qui non manifestant res clarè & in se ipsis.

Et verò Adversarii id non negant, sed contendunt evidentiam per principia extrinseca, & per conceptus in universali, vel alienos esse sufficientem, ut res revelata nequeat credi verò actu fidei, quo creduntur illa, quæ non ita sunt evidentiæ; adeoque nostrum habitum fidei ad ea sic evidentiæ se nequaquā extendere. Et pro-
Evidentiæ extrinseca non repugnat fidei.
bant: quia habitus fidei nostræ est essentialiter restrictus ad inevidentiæ objecti formalis, scilicet revelationis; imò ad hoc præcisè conseritur, ut prædictam inevidentiæ suppleat. Ergo assensus, de quo hic agitur, non potest ab eo procedere. Respondet Episcopus Iprensis sup. num. 48. neg. Antecedens; nam et si talis restrictus habitus dari posset, non constaret tamen sufficienter habitum fidei nostræ esse talem; donec enim id satis apertè ostendatur, censendum potius est ipsum se extendere ad totam latitudinem sui motivi; adeoque ad omnes actus, elicitos ob auctoritatem Dei revelantis, præsertim cum non sit vestigium suorum actuum, uti habitus acquisitus, sed infundatur à solo Deo, habeatque se instar potentie. Sic ille. Unde num. 47. probat nostram, & suam sententiam, quia ob auctoritatem divinam evidenter propositam, & applicatam nobis per revelationem evidentem potest elici assensus, illum autem verè esse fidei, patet, quia est elicitus ob verissimum & propriissimum motivum fidei, auctoritatem scilicet Dei loquentis. Quemadmodum etiam omnis assensus elicitus ob auctoritatem loquentis hominis est actus fidei humanæ. Planè, reponit quispiam, sed hoc idè, quia auctoritas hominis non est infallibilis, secus auctoritas divina.

Fateor, hæc est aliqua differentia inter fidem divinam, & humanam, sed non ad nostrum propositum; nam inde solum sequitur, quod fides divina sit omnino certa & infallibilis, secus fides humana; sed quid inde? Nunquid quia fides divina infallibilis, idè non est verè fides? Quæritur hic, an evidentia auctoritatis, & evidentia revelationis destruant objectum formale, vel materiale fidei, & dicimus, quod sicut evidentia hominis loquentis, seu auctoritatis humanæ, & evidentia loquelæ hominis non repugnant veræ fidei humanæ, quia equidem est assensus propter auctoritatem hominis, quæ est objectum formale motivum; sic etiam assensus in casu nostro est elicitus propter auctoritatem Dei, quæ sola secundum nos est objectum formale motivum veræ fidei divinæ, & potest applicari materię creditæ, vel intellectui credentis, tam per revelationem evidentem, quam obscuram. Quod autem supra dicebatur in argumento Adversariorum, quod adæquatum officium fidei divinæ sit supplere inevidentiæ objecti formalis, falsum est (inquit Herinex sup. num. 48.) habitus enim fidei principaliter datur, ut per eum intellectus eleveetur ad credendum actu in
sub-

N a 2

Habitus fidei servit ad credendum fidei supernaturali.

substantia supernaturali, quem alioquin suis viribus elicere non potest, quantumcumque revelatio esset evidens. Deinde, etiam datur, ut credamus firmitate commensurata: nam cum evidentiā revelationis non pariat evidentiā rei revelatæ, posset quis facile dubitare, vel negare, aut saltem non omnino firmiter credere mysteria fidei, quæ lumini naturæ videntur contraria. Sic ille.

115.

Aliud argumentum Adversariorum desumitur ex obscuritate, & libertate assensûs fidei. Sed quantum ad obscuritatem, patet ex dictis rem revelatam manere in se obscuram, quamvis extrinsecè participet aliquam evidentiā; unde autem probatur, quantumcumque evidentiā repugnare actui fidei? Hoc ergo gratis dicitur. Alioqui, sicut credibilitas rei revelatæ potest esse moraliter saltem evidens, immò & physice, & tamen hæc evidentiā optimè comparatur eum obscuritate, requisita ad verum actum fidei; cur non indidem physica evidentiā revelationis? Nam per revelationem fit res revelata credibilis, & propter solam auctoritatem Dei, tanquam formale motivum sequitur assensus fidei. Ex quo patet, & hunc assensum esse liberum, saltem libertate exercitii, quatenus voluntas intellectum liberè applicat, aut applicatum tenet in consideratione revelationis evidenter. Imò videtur etiam esse liber quoad specificationem; nam, ut constat ex supradictis, cum evidentiā revelationis non causet evidentiā intrinsecam rei revelatæ, posset facile aliquis dubitare, vel negare, aut saltem non omnino firmiter credere mysteria fidei, quæ videntur lumini naturæ contraria, v.g. Deum esse unum & trinum; maxime cum aliqui Theologi doceant, Deum de absoluta potentia mentiri, & communis doctrina habeat, eum amphybologiam uti posse. Atque ut esset assensus necessarius, censens, quod propterea non foret verè actus fidei? Quid ut, inquis, sentiam? Nam Concil. Triden. Sess. 6. c. 6. in principio ait: *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divinâ gratiâ, & adjuvi, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes*

Assensus in hac fide est obscurus & liber.

Trid. docet fidem viâ ordinariâ elicitam esse liberam.

116.

Dato actum fidei necessario, ut non est meritum.

Ut ut sit de merito, nusquam dicitur in Scriptura vel SS. Patribus, aut Oecumenicis Conciliis omnè actum verè fidei debere esse meritum, ut proinde impertinens sit ad essentiam fidei ratio meriti. Fateor, Scriptura læpius meminit obscuritatis fidei, uti etiam SS. Patres, sed quid tum? Nam, ut omittam, cum evidentiā revelationis reperiri obscuritatem, ut patet ex dictis: fortè possent explicari Scriptura & PP. Sicut mox explicavimus Concil. Trid. de fide, qualem de lege ordinariâ habemus, quæ utique est obscura & libera. Atque hæc satis de

quæstione magis de nomine, quàm de re. Plac. Sess. 3. ubi latius tractabimus de obscuritate fidei.

Hic restat explicanda parenthesis, quæ ponitur in Conclusionem, nimirum revelationem evidenter fortè fieri posse à Deo non vilo. Dico: Fortè; quia res valde dubia est, & admodum laboratur in explicando modo, quo id posset fieri. Suarez hic disp. 3. sect. 8. n. 2. ait: generaliter loquendo non involvit contradictionem, neque repugnat, auditâ voce, non visâ personâ loquente, evidenter cognoscere ex voce ipsâ talem personam esse, quæ loquitur: ergo neque respectu Dei repugnat. Antecedens videtur experimento cognoscendi hominibus, saltem quoad humanam quamdam, & moralem quamdam evidentiā: Deus autem posset facile conferre majorem. Ratio verò est; quia vox ipsâ est effectus loquentis, & in modo, seu qualitate ejus potest esse ita proportionata & accommodata tali personæ, ut per illam manifestè constet, talem personam esse, quæ loquitur. Hæc ille. Sed enim, dicit aliquis, eque ista proportio respectu Dei? Pro responsione advertit Suarez sup. duplicem posse esse hanc evidentiā, scilicet supernaturalem, & naturalem: prima requirit lumen supernaturale, divinitus infusum: secunda per conjecturas & rationes naturales comparanda est. Prima est possibilis; quia potest Deus in mente hominis infundere species supernaturales, & per illas formare spirituale verbum infusum etiam & supernaturale, quando homini recipienti verbum illud has vel illas res significet. Deinde potest infundere lumen, quo illud verbum evidenter in se cognoscatur, quale sit, & ejus naturæ. Ergo per illud lumen evidenter cognoscetur, Deum esse, qui in homine loquitur. Probatur consequentia: quia per illam cognitionem evidenter cognoscitur, Deum esse auctorem illius verbi; quia solus ipse potest infundere immediatè in intellectu supernaturales species, & immutare intellectum, ut supernaturalia, prout sunt in se, & supernaturali modo cognoscat. Ita Suarez explicat hanc rem.

Et si ei objicias, Deum id posse facere per Angelum, adeoque ibi posse misceri mendacium, Responder, Angelum solummodo posse esse instrumentum Dei; jam autem Deus neque per instrumentum potest mentiri. Etiam reponit quispiam, saltem creatura, tamen operetur ut instrumentum Dei, potest adungere suæ operationi aliquam malitiam ex prava intentione; ergo ex hac parte non erit evidens revelatio. Negatur consequentia. Sic enim, licet Sacerdos possit consecrare malo fine, nihilominus, qui evidenter cognoscitur actionem consecrandi, etiam evidenter cognoscitur, Deum esse, qui ibi princeps, aliter operatur; & ideo in illa actione secundum se nullam malitiam, seu falsitatem posse inveniri. Pari modo, ut suo loco videbimus, actus supernaturalis potest

test extrinsecè vitari per intentionem mali finis, qui tamen cum evidenter cognosceret, evidenter sciret, Deum specialiter ad eum concurrere. Deinde, ut notat Suarez, posset Deus evidenter ostendere, creaturam, per quam operatur, esse Angelum sanctum, qui peccare non potest. Atque hæc de evidentiâ supernaturali.

Quantum ad naturalem, licet (inquit Suarez sup. n. 3.) de supernaturalibus rebus, ut tales sunt, non possimus habere cognitionem naturalem evidentem; nihilominus, suppositâ divinâ operatione talium rerum in nobis, possumus per aliqua signa, vel conjecturas evidenter cognoscere, quod à Deo sint. Pongo casum, quod Deus evidenter revelet nobis, formando vocem vel exterius in aere corporaliter, vel in mente interiori spiritualiter, quâ dicat aliquid, & propterea facit miraculum aliquod in confirmationem, quod illa loquela sit sua, modò miraculum sit evidens physicè; nam eo ipso esset tam evidens, quod foret loquela ipsius, quam quod Deus non possit mentiri: atque adeo evidenter cognoscitur, Deum esse testificantem; quia illud opus non potest esse nisi à Deo. Contingit autem aliquando, miraculum evidenter cognosci per experientiam alicujus, sicut B. Virgo evidenter sciebat, se concepisse sine viro, & peperisse sine dolore: Lazarus etiam evidenter sciebat, se mortuum fuisse, & resuscitatum, & sic de aliis: nam hæc opera, licet videntibus non sint omnino evidentiâ, metaphysicè loquendo; sed tantum moraliter; tamen ipsi, qui vel illa faciunt, vel in se recipiunt, potest evidenter constare, esse opera divina, & sine deceptione aut fictione facta esse. Est ergo hæc evidentiâ abstractiva, & à posteriori, ac per effectum adjuncto signo, seu per effectum significativum: nam (inquit Suarez sup. num. 4.) locutio effectus est loquentis, & propterea est signum mentis ejus, & ideo talis esse potest, ut evidentiâ faciat testimonii loquentis.

Placè, inquit, sed non absque eo, quod evidentiâ faciat ipsius loquentis: sic enim Angelus non potest cognoscere clarè locutionem alterius, quin eo ipso videat voluntatem Angelì, volentis manifestare suum conceptum: ergo non possum cognoscere clarè locutionem Dei, quin videam voluntatem, quâ Deus vult manifestare mihi suum conceptum, & per consequens, quia videam substantiam Dei, quæ non distinguitur ab ejus voluntate. Respondet Lugo hic disp. 2. sect. 1. num. 2. disparitatem esse, quod locutio, & vox Angelì est formaliter actus voluntatis, ordinantis conceptum ad alium Angelum: nec potest formare ad extra aliquam vocem, quâ loquatur cum aliis Angelis; quare, cum vox Angelì loquentis debeat percipi ab audiente, debet videri ejus volitio. At verò Deus potest formare vocem extra se, quâ loquatur, & quæ exprimat ejus mentem; quare potest locutio videri, quin videatur volitio Dei, licet ex visione locutionis cognoscatur

abstractivè talis voluntas increata Dei. Ita Card. juxta sua principia de locutione Angelì. Et hinc, quia Angelus potest formare vocem ad extra, quâ loquatur nobis, non est necesse, ut, qui videt talem locutionem, etiam videat voluntatem Angelì, quâvis abstractivè eam cognoscat. Et consequenter, si inter se signis corporalibus uti possint, Angelus videns illa signa non necessariò videbit volitionem Angelì, abstractivè tamen eam cognoscat.

Sed nunquid (interrogat aliquis) qui videt supernaturaliter entitatem & quidditatem actus supernaturalis fidei, hoc ipso videret revelationem Dei? Sic existimat Lugo sup. n. 1. Si objicias: ipse actus fidei est cognitio obscura revelationis Dei: ergo, licet evidenter & intuitivè cognoscatur ipse actus fidei, non poterit hic manifestare evidenter revelationem Dei, ejus ipse est essentialiter cognitio & manifestatio obscura. Respondet Eminētissimus sup. num. 3. actum fidei esse obscurum in genere causæ formalis; esse verò clarum in ratione medii cogniti: hoc est, ipsum actum fidei per suam naturam esse talem, ut subjecto seu intellectui, cui inhæret, non tribuat alium effectum formalem, nisi obscurè intelligentis: cum hoc tamen stat, quod per suam entitatem supernaturalem exigit essentialiter non produci, nisi quando præcedit vera revelatio Dei: quare qui intuetur ejus entitatem, videt hunc ordinem essentialem, & ideo tanquam in medio cognito potest evidenter cognoscere dari revelationem Dei. Neque hinc sequitur, quod Deus revelans cognosceretur quidditativè; quia (inquit Card. sup. num. 4.) cognitio quidditativa non est quæcumque cognitio evidens; sed quæ habetur immediatè per speciem directam ipsius objecti, vel per ipsum objectum, concurrens immediatè absque ulla specie, vel certè, quando cognoscitur objectum in communi vel in alio objecto, in quo eminenter, vel æquivalenter adæquatè continetur. Cognitio autem causæ per effectum, licet sit evidens, non est tamen cognitio quidditativa causæ: sic enim Angelus cognoscit in creaturis evidenter ordinem ad Deum, quem etiam Deum cognoscit evidenter, non tamen quidditativè, sed imperfectiori cognitione; quia non continetur Deus in creatura. Sic etiam, qui audit vocem Petri, licet sciat evidenter, illam esse vocem Petri, & per consequens sciat evidenter, evidentiâ saltè physicâ, Petrum existere, & adesse, non tamen cognoscit quidditativè Petrum, quia Petrus non continetur in sua voce. Hactenus Eminēt.

Ita ergo in casu præsentì, tametsi ille, qui cognosceret entitatem & quidditatem actus supernaturalis fidei, hoc ipso videret evidenter & quidditativè revelationem Dei, haud equidem ipsum Deum evidenter & quidditativè, quia Deus non continetur in illa revelatione eminenter, vel æquivalenter adæquatè. Quinimò videri posset, Deum nequidem eviden-

Qui non videt Petrum, potest eum audire loquentem, & evidenter cognoscere.

123.
An possit dari locutio Dei dicens essentialem ordinem ad eum.
Lugo.

Poncius.
An Deus non visus possit evidenter aliquid revelare.

Verosimilissimum, quod possit.

124.
Poncius suffragatur.

ter cognoscere; nam qui audit vocem Petri, non ideo cognoscit evidenter Petrum loqui, nisi simul videat ipsum Petrum; ergo similiter hic. Respondetur, discrimen esse, quod nos non percipimus distincte ordinem intrinsecum, quem habet vox Petri ad Petrum loquentem. Hic porro agimus de eo, qui perfecte cognosceret & penetraret entitatem & quidditatem vocis & locutionis Dei, adeoque essentialem ordinem, quem dicit ad Deum, tamquam causam ejus specialem; ac proinde non potest non cognoscere Deum esse, qui loquitur. Imò & nos ipsi aliquando ex eo, quod aliunde perspectam & notam habemus vocem Petri, propter frequentem communicationem cum illo, etiam si in loco obscuro ejus vocem audiamus, evidenter cognoscimus, saltem evidentiâ morali, vel physica imperfectâ, Petrum esse qui loquitur: quanto magis, si clare penetraremus prædictam intrinsecam & quidditativam ipsius locutionis?

Et certe (auditis Card. sup. num. 5. in fine) loquendo saltem de possibili, negari non potest, quod possit esse locutio aliqua Dei, quæ per suam entitatem intrinsecam dicat ordinem necessarium & essentialem ad Deum, ut loquentem per ipsam; quare licet non omnis locutio, aut vox Dei hoc habeat intrinsecum; sed ex sua entitate indifferens sit, ut proferatur à Deo ex intentione manifestandi suam mentem; id tamen sufficeret, ut posset aliquando audiens cognoscere vocem & revelationem Dei, absque eo, quod intuitivè videret Deum. Sic ille. Hæc ergo doctrina ad minus est probabilis, & ut talem eam proposuimus in Conclus. Noster Poncius in Commen. ad dist. 24. num. 30. rejicit hunc modum explicandi, dicens: Deus non visus non potest evidenter revelare aliquid producendo cognitionem in intellectu, quo judicaret intellectus, Deum habere talem vel talem conceptum de re aliqua, qualem reverà habet. Probat: quia reverà non potest immediatè producere talem cognitionem, quæ non sit intuitiva Dei: ergo. Probat Antecedens: quia omne judicium intellectuale essentialiter præsupponit motivum; sed illa cognitio non haberet motivum aliquod: non enim esset discursiva; quia aliàs deducere- tur ex aliis propositionibus contra hypothese- m; neque est cognitio de propositione nota ex terminis, neque de objecto intuitivè cognito, neque cognitio probabilis, neque fidei; quandoquidem non innitatur alii revelationi, ut supponitur; ergo non potest dari talis cognitio. Ita præfatus Auctor. Sed facilè respondetur, illam cognitionem esse de objecto, intuitivè cognito, scilicet de revelatione divina, quæ, ut jam ostensum est, potest evidenter & intuitivè videri, esse Deus non videatur intuitivè, sed solum evidenter abstractivè cognoscatur.

Caterùm Poncius alium proponit modum, quo id posset fieri sub hac forma verborum: posset Deus evidenter revelare aliquid non visus, si proponeret principia aliqua probabilia,

quibus aliquis moveretur ad judicandum, quod Deus revelavit aliquam propositionem, & concurreret eum intellectu ad credendum illi propositioni fide supernaturali propter illam revelationem; & propterea communicaret intellectui lumen ad cognoscendum, quod actus ille esset actus supernaturalis fidei. Probat hoc: quia eo ipso, quo quis cognosceret, actum esse supernaturalem fidei, posset evidenter cognoscere, quod Deus per se concurreret ad ejus productionem, & consequenter quod ipse revelavit propositionem illam, quæ crederetur, quia aliàs mentiretur; est autem evidens, quod Deus mentiri non possit. Sic ille. Igitur & ipse nobiscum convenit in hoc, substantia rei, scilicet posse fieri revelationem evidentem à Deo non visio, quidquid sit de modo, quo fieri posset, de quo ulterius nolo disputare; quia res merè speculativa est, & magis curiosa, quam utilis, & sive dixeris posse fieri, sive id negaveris, non errabis in fide, aut bonis moribus. Sequitur alia questio, non multum utilior, valde tamen disputata inter Doctores Catholicos; an videlicet fides nostra sit discursiva? Resolutio nostra est:

CONCLUSIO VII.

Discursus præcedat licet, illo propriè non nitetur fides, in hoc à Theologia distincta.

Quod plures discursus præcedant actum fidei, tum ad judicandum de credibilitate objecti propositi & sufficienti propositione, tum etiam ad concipiendum perfectè terminos, & quid sub eis comprehendatur, penitus ambigit, & omnes concedunt, is fides non niti. Alius ergo est discursus, de quo hic disputatur, isque duplex: primus inter objectum materiale, & formale fidei, assumendo rationem formalem credendi pro medio syllogistico, & inferendo veritatem rei revelatæ hoc modo: *Quidquid revelatur à Deo, est verum; Trinitas v.g. revelatur à Deo, ergo Trinitas est vera.* Secundus modus discurrendi est, quo ex præmissis creditis inferitur tertium, ut puta: *Omnis anima humana est immortalis; Christus habet animam humanam, ergo Christus habet animam immortalem.* Porro differentia inter hos modos est, quod prior procedat per mediū extrinsecum, scilicet testimonium Dei, posterior vero per mediū intrinsecum, ex una proprietate rei creditæ inferendo aliam, vel ex universali particularem. Conclusio nostra intelligitur de utroque discursu sive objectivo, sive subjectivo, formali, vel virtuali. Objectivum discursum vocant Aliqui, omne illud objectum, sive omnia illa objecta, quæ inter se habent talem connexionem, & dependentiam, quod possent terminare omnes actus intellectus, necessarios ad discursum formalem. Discursus subjectivus

jectus secundum eisdem est ipsa potentia intellectiva, inquantum per ordinem ad prædicta objecta potest cum habitu fidei formare discursum & syllogismum formalem.

Rogas, qui sit discursus formalis? Est argumentatio, in qua ex quibusdam positis aliquid aliud necessarii sequitur, id est in qua ex cognitionibus præmissarum causatur cognitio, sive assensus Conclusionis; causatur, inquam, vel in genere causæ efficientis, ut quidam volunt, vel, uti Aliis placet, in genere causæ materialis seu dispositivæ, habentis se per modum conditionis antecedentis; intellectus liquidem, cuius propria est vis illativa, non pendet, secundum eos, ab objecto movente, quæ cognitio, sed ab objecto movente non sine cognitione; non aliter ac voluntas non movetur ab objecto, quæ cognitio seu non sine cognitione. Unde, inquit noster Franciscus. Del Castil. hic Disp. 8 qu. 1. num. 1. quod secundum commune prologium dicitur: Ab objecto & potentia paritur notitia, debet intelligi respectu objecti de causalitate diversa in ordine ad diversos actus; quia respectu primæ apprehensionis (quæ propriè dicitur notitia) concurrunt objectum effective: ac verò respectu iudicii, & respectu discursus objectum solum dispositivè concurrunt, pro quanto virtus iudicativa, & virtus illativa, quæ sunt propriè solius intellectus, non versarentur circa objectum, nisi hoc præcessisset cognitum per primam ipsius operationem: tamen post illam objectum effective (adhuc partialiter) non iudicat, neque discursit, quia hoc efficere est solius intellectus. Sic ille.

Nunc audite nostrum Poncium in suo Comment. ad dist. 25. num. 427. Advertendum, inquit, per actum discursum nihil aliud intelligere D.D. quam actum, quo quis iudicat, aliquam propositionem esse veram, propterea quod iudicat, alias duas propositiones esse veras, & videat esse talem connexionem inter veritatem earum, & veritatem alterius propositionis, ut non possent esse veræ, quin altera sit veræ; quia autem hoc posset contingere dupliciter, primò sic, ut eodem actu quis iudicaret, propositionem illam illatam, & propositiones inferentes esse veras, & modum etiam, quo proponuntur, esse talem, ut inferant Conclusionem illam. Secundò sic, ut distinctis actibus iudicaret præmissas esse veras, & bonitatem Consequentæ, ac etiam veritatem Conclusionis. Hinc distinguunt Auctores, præsertim moderni, duplicem discursum, formalem, & virtuale; formalem vocant illum, ad quem concurrunt plures illi actus; virtuale verò illum, qui sit unico actu, in quo modo loquendi admittendo, vel non admittendo non est aliud, quam quæstio merè de nomine: maior difficultas esset, an possit dari ille discursus virtualis; sed vix negari potest possibilitas ejus (quidquid sit, an detur de facto) cum nulla assignari possit repugnantia. Hactenus Poncius.

Consonat Lugo hic Disp. 1. Sect. 6. num. 74. dicens, omnem assensum mediatum, seu quo uni objecto assentimur propter aliud, esse discursum, sive formaliter, sive virtualiter. Discursum formalem appellat, quando ex præmissis, realiter distinctis inferitur realiter actus conclusionis per realem illationem unius ex alio: ut cum dico: Omnis homo est animal, Petrus est homo, ergo est animal. Discursus verò virtualis est, quando unico actu attingitur objectum Conclusionis, & præmissarum, inferendo unum ex alio, ut si unico actu dicas: Petrus est animal, quia est homo. Quo supposito (inquit Disp. 7. Sect. 1. num. 1.) non dubito, quin fides possit discursare, saltem discursu virtuali: immò sanè debet; cum enim assensus ad mysteria revelata non sint assensus ad prima principia immediata, sed potius sint assensus mediati, & propter aliud, necesse est, quando fides credit Incarnationem verbi grati, habere ad minus discursum virtuale, & dicere: Incarnatio facta est, quia Deus summè verax id revelavit. Qui assensus, quatenus terminatur ad veritatem Dei, & ad revelationem, est certus & immediatus; quatenus verò terminatur ad Incarnationem, est obcurus, certus & mediatum. Ita Eminen.

Nunquid audiendus? Nostra Conclusio negat utrumque discursum, scilicet tam formalem, quam virtuale, id est, negat fidem propriè ipsis inniti. Rogas quid sit, assensum aliquem propriè inniti discursui? Respondeo: intellectum nostrum assentiri præcisè, quia videt connexionem, quæ est inter objectum Conclusionis, & objectum præmissarum, ita ut veritas Conclusionis intrinsecè dependeat à veritate præmissarum. Sed nunquid Incarnationis veritas intrinsecè dependet à veritate istarum præmissarum? Manifestum est, quod non: nam licet Deus summè verax non revelasset Incarnationem factam, non propterea minùs esset vera; sed potius è converso, ideo revelatio vera est, sive ideo Deus summè verax Incarnationem revelavit, quia ipsa in se intrinsecè vera est. Alii aliter explicant hanc propriam innititiam, dicentes, quod Conclusio, quæ propriè innititur discursui, non possit esse certior & evidentior, quam præmissæ; & ideo docent, cognitionem præmissarum, sive præmissas esse causam Conclusionis, per quamdam analogiam ad causam physicam, cuius effectus non potest esse ipsa perfectior. Porro ut sciamus, an assensus aliquis posterior possit esse perfectior prioribus, ac per hoc non innitatur discursui, etiam si ad eum quidam ordo assensuum priorum, ac posteriorum sit necessarius; advertendum est secundum hos Auctores, an per alterum ex prioribus assensibus innoteat nobis certò Conclusionem, ad quam tendimus, niti certiori quodam & firmitiori fundamento, quam sit ille idem assensus prior, per quem hoc innoteat; tunc & assensus posterior non innititur propriè priori; quàmvis hic prærequiratur; natura liquidem intellectus nostri est talis,

128.

Lugo putat fidem discursare virtualiter saltem.

129.

Nec huic innititur fides.

Veritas revelata non pendet à præmissis.

Quid propriè innititur?

Præmissæ possunt juvare ad fidem, licet eis non innitatur fides.

talit, ut veluti neglecto assensu priori, tanquam debiliore, extendat se ad alterum fundamentum firmitus, quo cognoscit Conclusionem nititur, ut ab eo possit permotus, perfectiori assensu sibi persuadeat Conclusionem, quam sit aliter assensus prior.

130. *Assensus fidei non est propriè discursivus.* Ex his deducitur, assensum fidei non esse propriè discursivum; quia videlicet, quamvis prærequirit aliquos assensus, tanquam conditiones, sine quibus homo non esset certus de veritate rei revelatæ, atque adeo sine quibus non eliciuisset actum fidei circa tale objectum; equidem cum assensus fidei possit esse certior, quam sint illi assensus præcedentes (neque fide divinâ debet prævidē credi, Deum esse summè veracem, aut Deum hoc esse testatum; sed sufficit illis assentiri evidenter, saltem moraliter) signum est, quod ipse veritas non innitatur propriè veritati præmissarum. Quod inde ulterius probatur; quia dictæ propositiones antecedentes ostendunt certius fundamentum, cui Conclusio possit inniti, quam ipse habeant, scilicet auctoritatem divinam. Nec obstat, quod dictæ præmissæ etiam possint credi fide divinâ; quia hoc non est necessarium; ac proinde, non magis in uno casu Conclusio innititur præmissis, quam in alio, cum sit merè per accidens, præmissas esse æquè certas, ac est Conclusio.

Quia habet fundamentum certius quam præmissas, ut tales.

131. *Fides est certior omni consequentia.* Deinde, est præmissæ essent æquè certæ, haud equidem Consequentia; cum illa nullibi sit revelata, sed solum lumine naturali nota; quæ tamen, vel bonitas ejus in vero discursu non est minus causa Conclusionis, quam præmissæ: quod vel inde patet; quia si Consequentia solum sit probabilis, est præmissæ forent evidentes, Conclusio tantum erit probabilis; ac per hoc, ut Conclusio verè sit discursiva, seu propriè innitatur discursui, non potest esse certior, quam sit Consequentia, cujus contrarium contingit in fide. Dices: Conclusio Theologica, deducta ex una propositione evidenti & altera de fide est certior, quam sit propositio evidens; ergo nec illa est propriè discursiva. Respondetur: saltem non est certior altera præmissa de fide; ergo non est certior causa suâ adæquatâ: porro Conclusio fidei potest esse certior utraq; præmissâ, & Consequentia, adeoque certior causa suâ adæquatâ.

Conclusio Theologica potest esse certior una præmissâ evidenti.

132. *Assensus præmissarum, quæ talium, non est supernaturalis.* Grati autem asseritur, assensus istarum præmissarum, Deus est summè verax, & Deus hoc revelavit, uti & Consequentia esse assensus supernaturales, productos ab eodem habitu fidei, utpote necessarios ad verum actum fidei. Hoc, inquam, gratis dicitur sine ullo solido fundamento, ad hoc præcisè, ut defendatur assensus illos præmissarum, & Consequentia esse æquè certos, ac proinde assensum fidei esse propriè discursivum. Et verò qui SS. Patres, quæ Canonice Scripturæ, quæ rationes naturales postulant supernaturalitatem omnium istorum assensuum? Sunt, inquis, medium necessarium prærequisitum ad assensum principa-

Nec id docet Auctoritas.

lem fidei; videtur autem fides eliciere omnem actum prævium necessarium. Sed hoc est, quod queritur, & probatum oportuit, non suppositum; cum enim lumine naturali possum cognoscere, Deum esse summè veracem, itemque Deum hoc revelasse, etiam immediatè, quamvis ordinariè obscure, cur fides non poterit super omnia assentiri rei revelatæ propter solam auctoritatem divinam? An forte, quia non possumus magis adhærere objecto Conclusionis, quam principiis? Et ubi revelatum est, illas præmissas esse vera principia, quibus fides nostra propriè nititur? Si tu probasti, esse principia id dicendo, ego sufficienter probavi negando. Non nego, esse aliqua prærequisita, sed nego, esse principia, quibus propriè fides nostra innititur. Et ideo non adduco supernaturalitatem in substantia earum præmissarum, sed neque Consequentia, quia quid Aliqui dicant, videntes, se aliter non posse defendere, fidem esse propriè discursivam. Ego non video ullam necessitatem dicendi, illos actus prævius esse supernaturales in substantia; supernaturalitas autem in substantia non est ponenda sine necessitate, cum vix possit probari, ubi tamen ab omnibus admittitur, scilicet in actibus fidei propriè dictæ. Pro nunc dico (& Alii plures consentiunt) non dari ullum actum supernaturalem in substantia, præter actum proprium fidei, spei, & charitatis, & nego virtutes morales per se inutiles, tanquam minimè necessarias, siue ex auctoritate, siue ex ratione. Progrediar ad probationem nostræ Conclusionis.

Atque imprimis certum est secundum Auctores verarios, dari aliquam cognitionem fidei, quæ non nitatur huic discursui: *Quidquid Deus dicit est verum, hoc dicit, ergo &c.* ut puta fides harum præmissarum; tum quia præmissæ non possunt alia priora principia assignari; tum, etsi darentur, de illis redibit eadem quaestio, & sic daretur progressus in infinitum, nisi dicamus, illa principia probari ex aliis principiis, quæ non sunt fidei divior; & ita fides tandem innitetur principiis naturalibus, aut fidei humanæ, adeoque non erit infallibilis; cum effectus, quæ talis, non possit excedere virtutem suæ causæ: si ergo cognitio præmissarum non sit certa & infallibilis; neque cognitio Conclusionis, quatenus deducta ex illis præmissis, erit certa & infallibilis (qualis tamen debet esse cognitio fidei) quamvis aliunde forte possit esse certa & infallibilis, quod non facit ad propositum. Secundò probatur Conclusio: quia motivum prædictæ discursus est specie distinctum à motivo fidei infusæ, ergo fides infusa non innititur illi discursui. Antecedens probatur: quia medium Syllogisticum est motivum istius discursus; illud autem non solum est auctoritas divina, sed etiam revelatio, ut patet: ex Minori: *Atqui hoc Deus dicit.* Porro, secundum ante dicta, motivum formale fidei est sola auctoritas divina, cum etiam ipsa revelatio propter eam

credatur. Nec valet, si dicas, Minorem istam
solum esse conditionem; quia in utraque præ-
missa ponitur medium Syllogisticum, in quo
identificantur major, & minor extremitas,
ut sint idem inter se, juxta commune axio-
ma: Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter
se. Ac proinde non est ratio, quare una præmis-
sa ponatur sic causa, quàm alia.

Ex jam dictis desumitur tertia probatio, ut
purè divina revelatio sine discursu creditur
ut quod; ergo etiam articulus per ipsam reve-
lationem. Patet à simili; ideo enim res colorata
sine discursu, & immediatè videtur; quia color,
& lux ipsi rei inherentes immediatè videntur,
& sunt id, quod videtur, & ratio, quare illa res
videatur. Ergo similiter, (inquit Del Castillo,
sup. num. 15.) res revelata immediatè credi-
tur, quando creditur revelatio; quia revelatio
est ipsius articuli revelatio, & consequenter
est id, quod creditur, & ratio quare alia reve-
lata credatur. Sic ille. Tu vide, an efficaciter.

Ab hac probatione non pendet veritas nostræ
doctrinæ. Quæ probatur 4. quia in Conclu-
sione prædicti discursus non inferitur præcisè
mysterium, quod creditur; sed quod verum sit
illud mysterium, sive veritas mysterii, quæ
necessariò præsupponitur assensui fidei. Unde
in principio Conclusionis dixi, quod præcedat
assensum fidei discursus, quo ostenditur veritas
seu credibilitas mysterii revelati, v. g. Illud
est credendum tanquam verum, quod est revelatum
à Deo: sed hoc est revelatum à Deo; ergo hoc est
credendum tanquam verum: ad quem discursum
sequitur, volo credere, & credo: sed illi actus
non inferuntur, isti discursui propriè, sed soli
auctoritati divinæ, per illum discursum intel-
lectui credentis, & rei revelatæ applicatæ.
Quinta probatio: motivum prædicti discursus
inclaudit formaliter connexionem præmissarum
ratione medii, quod in ipsis reperitur, &
propter quod habent vim inferendi Conclu-
sionem, vel saltem illa connexio est conditio
essentialis. Insuper secundum Aliquos inclu-
ditur etiam bonitas Consequentis: jam au-
tem posita revelatione, sola Dei veracitas abs-
que illa connexione habet vim causandi
assensum fidei: cum sola namque apprehen-
sione ejus potest quis assentiri Deo di-
centi.

Nec obstat, quod connexio divinæ revela-
tionis cum veritate rei revelatæ habeatur per
fidem; quia vel sermo est de connexione syllo-
gistica, quæ per se pendet ex principio natu-
rali, & consistit in illatione unionis extremo-
rum inter se, eò quod uniantur in eodem me-
dio; & hæc non est certa certitudine fidei, eri-
am si materia, vel termini sint de fide; quip-
pe necessitas talis illationis neque revelata est,
neque creditur propter auctoritatem divinam,
sed propter rationem naturalem. Si verò lo-
quaris de immediata connexione objecti for-
malis fidei cum re revelata, vel veritate ejus,
sic verum est, illam connexionem per fidem
cognoscere, sed non vi discursus, at per simplicem

adhætionem intellectus ad fidei objectum
ob auctoritatem divinam. Maneat ergo, fidem,
tamen si sit discursiva præsuppositivè, haud
equidem formaliter, sive per plures actus
realiter inter se distinctos, sive per unicum
actum pluribus æquivalentem. Enimverò ta-
men si Angelus, secundum Aliquos, possit dis-
currere etiam per simplicem actum, scilicet
virtualiter; non tamen circa quodlibet obje-
ctum, sed tale, circa quod possit fieri discursus
formalis: porro jam ostensum est, circa assen-
sum fidei, sive circa credere non posse haberi
formalem discursum, sed solum circa credibi-
litate, vel veritatem credendorum: nam for-
maliter non credimus mysteria, quia sunt ere-
denda (licet non deberemus credere, nisi
essent credenda) sed propter divinam auctori-
tatem: & non quia intellectus habeat vim il-
lativam, spectantem ad tertiam operationem
mentis; sed quoniam habet virtutem judicati-
vam, spectantem ad secundam operationem.
Hinc etiam Angelus, qui secundum Aliquos,
non discurret, nequidem virtualiter, tamen
juxta ipsos credit.

Sed enim, dicit aliquis; actus credendi est
virtualiter multiplex, quidni ergo virtualiter
discursivus? An forè ad discursum requiritur,
ut præmissæ tempore præcedant conclusio-
nem? Scotus 2. dist. 1. q. 6. & dist. 6. q. 1. putat,
sufficere prioritatem causalitatis; quippe eodem
instanti potest aliquid transire de esse negativo
(leceus privativo) seu præcisivo ad esse positi-
vum; atque ita de incognito ad cognitum. Quem
ergo actus credendi, qui simul respicit auctori-
tatem divinam, revelationem, & rem revela-
tam, non erit virtualiter multiplex, & virtua-
liter discursivus? Respondetur ex Del Castil.
sup. num. 20, quia non respicit illa plura per
modum plurium, & subordinatorum taliter,
quod unum dependeat ab alio; sicut dependet
in esse objecti objectum conclusionis ab ob-
jectis præmissarum, sed tantum respicit illa per
modum unius; sicut quando potentia visiva
videt colorem, lucem, & parietem, non respicit
illa per modum plurium; sed per modum u-
nius objecti complexi, & adequatè terminantis
unicum actum ipsius. Nec bene dix-
ris; disparitas est, quod potentia visiva non sit dis-
cursiva; quàmquam enim intellectus sit po-
tentia discursiva, non tamen necessario discursi-
vit. Contra, instat quispiam: intellectus non
assentitur alicui propositioni, nisi immediatè
videat ex terminis connexionem eorum inter
se, vel mediatè per aliud medium: atqui con-
nexio v. g. Incarnationis cum auctoritate Dei,
non apparet immediatè; ergo mediatè, ergo
per discursum. Respondetur: supposito præ-
dicto discursu, in se apparet, quàmvis obscure,
& invidenter, illa connexio: proinde sine
discursu alio intellectus potest assentiri myste-
rio revelato propter auctoritatem divinam,
atque adeo Incarnationem credere fide divi-
nâ, idque immediatè; sicut secundum Ad-
verliarios hæc propositio est immediata:

Per simpli-
cem adha-
sionem, &
non vi dis-
cursus.

Circa assen-
sum fidei
non dicitur
formalis
discursus
nec dari
potest.

136.
Actus fidei
respicit plu-
ra.
Scotus.

Sed non per
modum plu-
rium.
Del Castil.

Mysteria
fidei cre-
duntur im-
mediatè.

Incarnatio, tot signis manifestata, est à Deo revelata.

137. *Etiā ratio dicitur, Deum summū viracē, ne dūm fides.* Dices: posito, quod Deus non esset summus verax adhuc posset aliquam rem proponere eum huiusmodi signis. Respondeo; inde tantum sequi, quod præsupponatur aliunde cognitio summæ Dei veracitatis, quam ex illo actu fidei, quod possumus admittere. Interim, habita illa cognitione, videtur intellectus posse assentiri immediatè huic propositioni: *Incarnatio est vera propter auctoritatem divinam, quando tot & tantis signis proponitur ac per hoc immediatè eam credere.* Quid miraris? Nam neque hæc propositio: *Atqui Deus hoc revelavit, est vera, nisi quia mysterium propositum eum tot tantisque signis est revelatum à Deo, & tamen creditur immediatè secundum Adversarios.* Qui rursus obijciunt: objectum materiale, & formale fidei possunt causare discursum, quidni ergo fides sit discursiva? Respondet Del Castill. sup. num. 21. posse quidem illa objecta causare discursum, sed non prout pertinent ad fidem; quia fides solum causat assensum cum virtute quietativa intellectus, cuius virtutis principium est quiescere in objecto assentiendo illi; non verò causat discursum; quia hoc non esset quiescere, sed moveri ex uno objecto in aliud, seu ex cognitione unius in cognitionem alterius. Sic ille. Replicat: per fidem possumus credere propositione deductam per discursum; ergo fides potest nisi discursui. Respondet idem Auctor num.

Fides potest inniti discursui præsuppositivo, non formaliter.

22. distinguendo Consequens; potest nisi fides discursui præsuppositivè, concedo; formaliter nego: quia tunc fides non assentit tali propositioni per discursum, sed propositioni explicite revelatæ per discursum assentit per aliud subsequens iudicium, & consequenter per virtutem quietativam intellectus, & non per virtutem mobilem. Ita Del Castill.

138. *Actus fidei est iudicium, quod formaliter à discursu distinguitur.* Neque, ut advertit idem Auctor num. 21. solum est differentia materialis, quod aliquod objectum attingatur pluribus actibus, qui sint discursus, vel unico actu, qui sit iudicium; quia discursus, & iudicium formaliter distinguuntur; cum ergo actus fidei sit iudicium, objectum ipsius non habet, quod sit discursus objectivus, neque potentia habet virtutem ad formaliter discurrendum per fidem, seu cum habitu fidei circa ipsum, & sic neque est discursus subiectivus virtualis. Si dixeris: electio mediæ supponit intentionem finis, ergo assensus Conclusionis, in qua continetur mysterium creditum, supponit alios assensus præmissarum, in quibus continetur divina veritas, & revelatio. Respondet Del Cast. num. 23. quod electio mediæ provenit ex fine amato ut quod: at verò credulitas mysterii non provenit ex auctoritate divina, credita ut quod, sed, ut quo; sicut visio, quando terminatur ad parietem, non terminatur ad illum medio colore, & luce, visus ut quod; sed quod videtur, est totum hoc, scilicet color, lux, & paries; tamen inter se taliter comparantur, quod respe-

Divina veritas & revelatio in præmissis discursus assumi possunt.

ctū parietis, qui videtur ut quod, visio respiciat colorem, & lucem ut quo; licet alias respectu sui, & non respectu parietis visus ipse color, & ipsa lux videantur etiam ut quod. Et hoc etiam est verum respectu divinæ auctoritatis, & divinæ revelationis, quæ licet respectu articuli revelati sint objectum quod; tamen respectu sui possunt esse objectum creditum ut quod. Hucusque præfatus Auctor.

Tameñ ergo auctoritas divina, & revelatio divina habeant connexionem cum re revelata, ponibi eam in syllogismo, haud equidem in ordine ad actum credendi; quia actus credendi non pertinet ad virtutem illativam intellectus, neque nititur medio formali, prout ponibi in duabus præmissis; sed soli auctoritati divinæ, in se cognitæ. Unde sicut voluntas, propositio objecto amabili, simpliciter actu potest rendere in illud propter aliud, ut patet in dilectione proximi propter Deum, & cultu imaginis propter rem representatam; sic in idem intellectus, proposita auctoritate divina, unico actu potest rendere in rem revelatam propter illam. Atque hæc satis de primo modo discurrendi circa objectum fidei. Pauca admodum de secundo modo, ut patet: *Omnis anima humana est immortalis; Christus habet animam humanam; ergo Christus habet animam immortalem.* In quo discursu ex duabus præmissis, quæ sunt fidei, inferitur Conclusio fidei. Et sane nemo negare potest, hanc Conclusionem credi posse fide divina; sed quæstio est an, dum creditur, innaturatur propriè illi discursui, quod nos negamus eum nostro Smil. de Deo uno qu. 1. Provenit num. 16. & Aliis, quos citat, & sequitur Del Cast. sup. num. 11. Docet ergo Smil. etiam veritatem fidei fieri propria Theologiae nostræ principia, tamen Conclusionem Theologicam, quæ talem non esse de fide. Dico, *Quæ talem, id est, quatenus cōditiō assentiendi conclusioni Theologicæ est ejus cum Antecedente connectio, innixa luminari naturali: hæc enim connectio requiritur ad assentiendum tali conclusioni, ut conclusio est.* Nam quod Aristoteles de fortificatione conclusionis notitia dixit: *Sine esse rem cognoscere & causam, & quia ejus est causa.* Secutus qu. 3. Prolo. qu. 4. laterali s. *Vitam autem scientia, de discursu generatim ait, Discursus requirere, quod principium discursus sit naturaliter (id est naturaliter) prius notum, & ut sic sit causatum alterius extremi discursus, id est, conclusionis, etiam in Theologia notitia atque discursu locum habet. Quāvis ergo conclusio, quæ est Theologica, etiam possit esse fidei, quæ etiam potest esse revelata immediatè, tamen quatenus est revelata mediatè, seu mediante discursu naturali ex immediatè revelatis, sic non est de fide: Hucusque Theod. Neque nos aliud intendimus.*

Atque huic sententiæ favet Scotus 3. dist. 24. s. *Ad propositum, num. 14. ibi: De primo dicitur, quod notitia, quam habet aliquis de his, quæ traduntur in Canone Biblicæ, non est tradita per motum scientiæ demonstrativæ, mendicando scilicet notitiam*

propter illam, sive habitum de intellectu litera ab aliquibus principis, ex quibus demonstrative concluditur: quod expresse patet per August. 18. de Civitate cap. 1. in fine, ubi loquens de traditis in Scriptura dicit, quod illa commendata sunt nobis divinis eloquiis, quamvis per homines non argumentorum concertationibus inculcata, ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemere formidaret, qui illa cognoscere, scilicet qua tradita sunt in Scriptura. Habet igitur habitum de sic traditis in sensu litera, non quidem habitum scientia, sicut descripta est scientia, sed habitum, quo immediate assensit omnibus, & singulis, & non uni propter aliquid de his, qua traduntur in Scriptura: quinimo si aliqua ibi tradita probarentur ex aliis, non assensit eis, quia sic probata, sed cuiuslibet dicto in Canone assensit, non quia probatur modo dicto, sed solum propter auctoritatem Dei, ratione cuius assensit immediate omnibus traditis in Scriptura, non uni propter alius per syllogisticum discursum. Respondet Ponticus in suo Comment. dist. 25. num. 428. illud locum nihil favere huic sententiae; tum, quia posset quis assensu discursivo assentiri propositioni revelatae immediate propter revelationem Dei, sicut assentitur quis conclusioni scientiae immediate propter praemissas in communiori sententia; tum, quia solum Doctor vult, quod non debeat quis, ut assentiat uni propositioni contentae in Scriptura, deducere illam syllogisticè ex aliis contentis in Scriptura; quandoquidem non sit major ratio assentiendi immediate cuiusque uni propositioni, quam ceteris quibuscumque; hoc autem nihil facit ad propositum. Sic ille.

Sed hic Auctor bene expendit verba Scoti; non enim quaerit, an debeat quis, ut credat uni propositioni, deducere illam ex aliis; sed an possit credere, & credat propositioni, sic deductae, ut patet ex illis verbis: *Quin, imò si aliqua ibi tradita probarentur ex aliis, non assentiret eis* (scilicet assensu fidei) *quia sic probata.* Alioqui, si possit assentiri illis fide divina, quia sic probata (quod requiritur ad assensum discursivum) quidni assentiat? Nam hic assensus discursivus non impedit assensum immediatum non discursivum propter solam auctoritatem divinam: eum ergo Scotus negat tali casu assensum discursivum, non ob aliam certè rationem, quam quia fides non est discursiva tali modo. Ergo nec priori modo, cum sit eadem ratio, vel assignetur disparitas. Quod enim cognitio auctoritatis divinae, & revelationis divinae sit necessaria ad assensum fidei, cognitio unius Scripturae ad fidem alterius, quid facit ad hoc propositum?

Multum, inquit, quippe habitus fidei debet inclinare ad illa omnia, imò elicere illa omnia, quae sunt necessariò requisita, sive sint praemissae sive consequentiae, ad actum suum principalem. Ita Adversarii. Sed enim, quis hoc ipsius revelavit? An ergo praedicatio fidei, auditio mysteriorum &c. in substantia supernaturalia, & effectus habitus supernaturalis fidei? Nam & ista necessaria sunt ad actum veræ fidei

Tomus II.

circa mysteria revelata, si non proximè, sicut cognitio auctoritatis divinae, & revelationis, saltem remotè, secundum ordinariam Dei providentiam. Si autem sufficiat naturalis praedicatio fidei, auditio naturalis mysteriorum fidei &c. cur non etiam naturalis cognitio auctoritatis divinae, aut revelationis? Non video aliam urgentem rationem, nisi quia aliàs fides non esset discursiva, quem tamen discursum ipsi affirmant, nos autem negamus. Vide supra dicta de primo modo discurrendi circa fidem.

Quantum ad secundum modum, de quo jam disputamus; est utraque praemissa sit fidei, equidem consequentia, seu connexio antecedentis cum consequente naturalis est, quod sufficit, ut Conclusio propriè innitens huic discursui, & prout talis non sit fidei, cum habeat aliud motivum à motivo fidei, scilicet connexionem jam dictam, innixam lumen naturali, quod dicat ea, quae sunt eadem unitertio, etiam esse eadem inter se; porro motivum fidei est sola auctoritas divina. Hinc Smising. sup. num. 17. hac ratione probat suam doctrinam; quia revelatio mediata (qualis hic est) est applicatio formalis motivi, distincta ab applicatione motivi fidei, & hoc, inquit, sufficit, ut assertio Theologica sit alterius rationis ab assertione de fide. Et confirmatur optimo argumento à posteriori: quia nemo Theologorum tam certum præbet assensum conclusionibus Theologicis, ut sic, ac præbet veritatibus fidei. Hoc ergo manifestum signum est, ad assensum conclusionum Theologicarum non inclinare lumen fidei, & sic illas non esse de fide. Hæc ille. Si respondeas neg. sequelam: quia sicut in scientiis lumine naturali assentimur certius propositionibus immediatis, quam mediatis, ita intelligi potest, lumine fidei nos certius assentiri revelatis immediatè, quam revelatis mediatè nam propter quod unumquodque est tale, illud magis est tale. Hæc, inquam, responsio non satisfacit: Nam (inquit Smising. sup.) lumen fidei debet immediatè inclinare ad omnia, super quæ cadit, propter divinum testimonium, seu revelationem, quod testimonium est æquè infallibile in omnibus, ad quæ extenditur immediatè in ratione motivi, etiam per discursum applicetur ad unam veritatem, & non ad aliam: omnia ergo, inquantum sunt certa in lumine divino, sunt æquè certa. Secus est de veritatibus mediatis, & immediatis in scientia; quia lumen naturale non est æquè infallibile quoad omnia, super quæ cadit, cum non omnia æquè penetret, sicut lumen divinum. Ita Theod.

Neque dixeris, illam firmitatem assensus Theologici, sive mediatae revelati oriri ex pia affectione voluntatis, hoc, inquam, non valet; nulla quippe pia voluntas cum solo lumine naturali sufficit ad causandam infallibilitatem proportionatam certitudini fidei, cui falsum subesse repugnat, prout non repugnat subesse certitudini, quam habemus ex lumine naturali. Hinc Theologi, conficiendo argu-

O o 2

menta

142.

Est utrumque praemissa sit fidei, conclusio quæ talis non est fidei. Smising.

Lumen fidei inclinatur immediatè ad omnia revelata credenda.

143.

Assensus Theologicus est mediatus tantum revelatus.

Nec certa
fide tenen-
dus ut ta-
lis,

Sub alia
considera-
tione potest
esse assensus
fidei.

Ratione
motivi af-
fensus Theo-
logicus, &
fides specie
differunt.

144.
Assensus
discursivo
de absoluta
potentia
potest sub-
esse falsum.
Fidei subesse
nequit.

Negans con-
clusionem
Theologi-
cam quā
talem, non
est Hæreti-
cus.

menta Theologica (quæ semper procedunt, vel ex utraque de fide, vel ex altera de fide, & altera evidente, id, quod concludunt, esse certā fide tenendum; aliās oppositum tenentes deberent condemnare hæreseos; sed solum Theologiam certitudinem facere. Quod vel satis patet ex tanta diversitate sententiarum circa Conclusiones Theologicas, etiam quas deducunt ex duabus præmissis de fide. Interim si quis occasione Theologici discursus apprehendat Theologiam veritatem, ut in aliqua veritate fidei contentam, ac velut per modum unius cum ea, & ut sic apprehensæ præbeat assensum, erit quidem assensus fidei, sed non assensus veritatis Theologicæ: v.g. in hoc discursu, *Omne suppositum habens duplicem naturam intellectualem habet duas voluntates: at suppositum Christi habet duplicem naturam: ergo habet duas voluntates*. Si hoc, quod est habere duas voluntates, & hoc, quod est habere duplicem naturam intellectualem, quis apprehendat per modum unius connexi, & illud connexum tribuat Christo immediate, quia Deus revelavit, Christum habere duplicem naturam, is eadem fide, quā credit, Christum habere duplicem naturam, etiam credit ipsum habere duas voluntates, licet hæc connexio illi sit explicata per discursum productum: si verò habere duplicem voluntatem concipiat tanquam distinctum ab eo, quod est duplicem habere naturam, & propter hoc illud Christo tribuat virtute luminis naturalis, iam assertioni de duplici voluntate in Christo assentitur solum assensu Theologico. Ita Smiling. sup. num. 16. in fine. Ratio in promptu est; quia assensus Theologicus non habet pro objecto motivo solam auctoritatem divinam, quemadmodum assensus fidei; sed etiam connexionem extremitatum cum medio Syllogistico, atque adeo Principium intrinsecum; fides autem objectum, seu principium duntaxat extrinsecum; quid ergo mirum, si illi assensus specie distinguantur?

Sed enim, dicit aliquis; uterque assensus est certus & obsecutus; ergo uterque est fidei; quid enim aliud requiritur? Respondeo, tanta certitudo, cui de absoluta potentia nequit subesse falsum; hæc autem non invenitur in assensu discursivo, cum principium naturale de se sit fallibile. Itaque intra certitudinem possunt esse gradus essentialiter diversi, quando & ratio assentiendi, & modus mediat, & immediatus variantur; jam autem non quælibet certitudo sufficit ad verum assensum fidei, ut omnibus manifestum est, & in progressu amplius declarabitur. Instas: qui negaret talem Conclusionem, esset hæreticus; ergo Conclusio illa est fidei. Respondetur: si ideo negaret, quia non videt sufficienter, eam virtute contineri in Antecedente, non foret hæreticus; quoniam non negaret veritatem Conclusionis, sed duntaxat virtutalem continentiam in præmissis, seu continentiam. Etenim fieri potest, ut quis credat præmissas fide divinā, esse non sufficienter cognos-

cat omnia illa, quæ virtualiter in ipsis continentur. Ad fidem quippe præmissarum sufficit intellectus quid nominis terminorum, & aliquis conceptus quid rei, & quod constat divinum testimonium de illis. Simile quid contingit (auditis Smiling sup. num. 20.) in scientiis naturalibus; nam quia non habemus perfectum omnino conceptum subiecti, v.g. essentia humanæ, etiam si aliquis per evidentem consequentiam ex definitione vel descriptione hominis colligat aliquam veritatem de homine, alius illam negare potest, negando non formam consequentia, neque illam hominis descriptionem; sed negando consequentiam materiale, seu negando, tale consequens contineri virtute in illa descriptione hominis.

Et hinc tam in scientiis naturalibus, quam Theologia existit tanta sententiarum varietas, quod, quævis scientes, & Theologi conveniant in principiis (saltem primis) scientiæ, vel Theologiæ, itemque in arte syllogizandi, unus tamen neget, alter affirmet, hoc vel illud sequi ex talibus principiis, etiam per legitimū syllogismum applicatis, neget, inquam, vel affirmet, aliter, & aliter illa principia intelligendo & explicando. Et in hoc etiam fundatur modus syllogizandi à destructione consequentis ad destructionem antecedentis; quia si consequens revera virtute continetur in antecedente, ut putat sic syllogizans, verè per destructionem consequentis destruit antecedens: alius verò aliter intelligendo antecedens, atque existimans, in illo verè non contineri virtute consequens, admittit destructionem consequentis, non ideo negat antecedens, neque illud censet esse destructum. Adverte tamen quod, si quis admittet formam consequentia, & materiam antecedentis, quæ est de fide, perfectè intelligeret, & adhuc negaret consequens, tamen illud virtute negare antecedens, seu fidei veritatem; quod sæpè vidi in pertinacibus hæreticis, ut, admisso aliquo articulo fidei, & concessa deductione alterius articuli ex illo, etiam sic intellecto, ut nos intelligimus, articulum deductum nihilominus negarent. Huicque Theod. Si inferas; ergo admittens consequens virtute admittit antecedens; ergo consequentis assensus est fidei; quia aliās non posset in illo virtute contineri assensus antecedentis, qui est fidei; cum supernaturalis assensus non contineatur virtute in assensu naturali, utpote eo perfectior. Respondet idem Auditor, admittentem consequens solum virtute admittit antecedens ea certitudine, quā apprehenditur consequens connexum cum antecedente: hoc verò non apprehenditur nisi certitudine humana; & sic eo præcisè, quod admittitur consequens, solum humana certitudine antecedens virtute admittitur, licet aliunde major certitudo antecedentis habeatur à Theologo fidei. Sic ille.

Igitur hæc veritates: *Deus est incorporeus, est immaterialis, est infinita virtutis, & similis, si consideratur*

fiderentur ut deductæ ex immediatè revelatis, non sunt si lei; secus si considerentur ut con-
rentæ in illis, & per modum unius. Sed nun-
quid eadem ratio huius veritatis: *Deus est unus*
& trinus, si consideretur ut deducta ex his
præmissis: *Quidquid Deus revelavit, est verum;*
hoc Deus revelavit? Quod sic, videtur; quia
tunc ibi necessariò cognoscitur bonitas illa-
tionis, quæ non est revelata. Ceterum, qui
putant, assensum fidei propriè inniti huius dis-
cursui, negant paritatem, & dicunt, quod for-
male motivum fidei non complectitur solum
veracitatem, & testimonium Dei secundum
se, & in abstracto, sed ut continent connexionem
eorum cum veritate objecti revelati; sicut
motivum formale in assensu cuiuslibet con-
clusionis non est sola veritas præmissarum, sed
illa, ut connexa cum veritate conclusionis.
Hinc quando dicitur, auctoritas Dei solum
est formale motivum, ly *solum* non excludit
concomitantia essentialia, sine quibus expli-
citè cognitis non potest movere auctoritas di-
vina; sed excludit omnia alia peregrina, quæ
non ita requiruntur, & includit connexionem
unius objecti cum alio, utpote quæ debeat
explicite cognosci, ut objectum præmissarum
movere possit. Nec obstat, quod illa con-
nexio non credatur propter auctoritatem Dei;
quia adhuc soli Deo credimus; nihil quippè
intervenit ex parte objecti motivi, quod non
requiratur essentialiter, ut alicui soli credamus;
& illa connexio significatur per ly *Propter*, cum
aliis non crederetur unum propter aliud. O-
portet tamen, ex mente istorum Auctorum,
etiam illam cognitionem esse supernaturalem.
Breviter ergo differentia est, quod, licet
utrobique intellectus moveatur ex bonitate
illationis, tamen bonitas illationis mysterii re-
velati ex veracitate, & testimonio Dei essen-
tialiter pertineat ad motivum formale fidei;
non verò bonitas illationis mysterii revelati
ex aliis mysteriis revelatis; cum istud mysteri-
um possit credi sine tali illatione. Et quamvis bo-
nitas illationis non sit propriè motivum for-
male, sed solum applicatio, seu motivum ut
quo, sicut unio est pars componens ut quo;
equidem sufficit ejus variatio essentialis ad
variandum & alterandum specie motivum;
præterit, quando refundit diversitatem nota-
bilem in modum assentiendi, ut contingit hic.
Sic illi. Sed enim, dicit aliquis, quidquid sit
de hac disparitate, equidem veritas præmissa-
rum oritur à veracitate extrinseca Dei, quidni
ergo etiam veritas conclusionis? Cur ergo sit
veritas fidei? Respondetur: præmissæ creditæ
non inferunt conclusionem, ut creditæ, sed ut
cognitæ; quidem eodem modo formatur ille
discursus, ac si præmissæ essent evidenter co-
gnitæ; ac per hoc, tamen conclusio in ratio-
ne inevidentis resolvatur in motivum extrin-
secum; at tamen in ratione scientiæ latè dictæ
resolvitur in veritatem intrinsecam præmissa-
rum. Aliud est, si sic formaretur syllogismus:
Omnis anima rationalis est immortalis, quia Deus

dicat, Christus habuit animam rationalem, quia Deus
dicat, ergo Christus habuit animam immortalem,
quia Deus dicat. Ubi in Conclusionem intrat
formaliter, & expressè revelatio non minus,
quàm in præmissis. Non ergo mirum videri
debet, hanc Conclusionem credi fide divina.

148.

Definitio
Ecclesie
tan-tum mi-
nitur dis-
cursu præ-
suppositivè.

Si quispiam interat: ergo definitio Ecclesiæ
non facit rem aliquam esse fidei, quoniam ni-
tatur discursu. Respondetur: nititur discursu
præsuppositivè, non autem formaliter. Enim-
verò Deus non decrevit Ecclesiæ suæ assistere
in definiendis rebus fidei, nisi secundum pru-
dentiam humanam discurrendo procedat; posi-
tâ autem illa prudenti investigatione, & consi-
deratione, immediatè ex instinctu Spiritus san-
cti proponit rem aliquam sine discursu, tan-
quam certâ fide credendam. Quando ergo
Ecclesia discurret circa articulum fidei, id facit,
ut ostendat, rem, quam definit, contineri for-
maliter, quàmvis confusè, & implicite in my-
sterio aliquo immediatè revelato; atque adeo
utitur discursu ad explicandum veritatem, &
revelationem; non verò ut discursus sit pro-
pria ratio assentiendi. Quid ergo est? Condi-
tio aliqua, quâ proponitur nobis revelatio
virtualis, vel etiam formalis. Differt portò re-
velatio virtualis à confusa; quod hæc revelet,
licet confusè, omnia formaliter contenta in re
revelata: virtualis autem est de iis, quæ non
continentur ullo modo formaliter in re reve-
lata, sed tantum in radice, ut patet in hoc
exemplo: *Omnis homo est risibilis; Christus est*
homo; ergo est risibilis. Nam risibilitas formalis
non continetur in humanitate, nisi tanquam in
radice, sive radicaliter, ut patet.

Discursus
prævis est
conditio
proponens
rev. latio-
nem vir-
tualem vel
formalem.

149.

Scotus nec
scit nec vi-
det, quid
Scriptura
arguat, seu
disputet.

Sed audiamus Scorum sup. si dicas (inquit,
ille) quod Scriptura arguit, & præcedit definitive
& divisivè, sicut alia scientiæ, hoc non video, nec
scio ubi. Si dicas, quod Paulus arguit 1. ad Corint.
15. Si mortui non resurgent, nec Christus re-
surrexit, sed Christus resurrexit, igitur mortui re-
surgent. Et Beatus Ioan. Epist. 1. cap. 4. Diligamus
nos invicem, quoniam ipse prior dilexit nos.
Respondetur: quod argumentum est de aliqua re,
faciens fidem de ea, quæ aliàs erat dubia; ideo in
argumento propriè dicto creditur, & consentitur
Conclusioni propter argumentum, & ejus eviden-
tiam. Sed si Paulus dixisset solum istud: Mortui
resurgent, tantum credidisset ei tunc, sicut modò;
nec est majoris firmitatis illa Conclusio, quàm si sim-
plicitè narrasset eam. Similiter sicut credo Conclu-
sioni, vel consequenti, sic & antecedenti, & è conver-
so: sicut enim credo, quod mortui resurgent, ita credo,
Christum resurrexisse, quia nullam certitudinem
habemus de Christi resurrectione, nisi ex testimo-
nio aliorum; sicut patet per Apostolum ubi supra,
qui dicit: Si Christus non resurrexit, inveni-
mur tali testes; & ideo tota certitudo, quæ habetur
de resurrectione Christi, & mortuorum, non est nisi
certitudo fidei, & non ultra. Similiter quod dixit
Ioannes: Diligamus nos invicem &c. Hoc dixit
ad movendum animos nostros ad Christi dilectio-
nem; quod tamen Christus dilexit nos tali dile-
ctione, de qua loquitur; hoc est nobis credimus; & si

Tantum
credendum
antecedenti
in Scriptu-
ra, quan-
tum conse-
quenti, &
Christi sim-
plicit affe-
ctioni: &
contra.

De Con-
clusionem non
habetur cer-
tudo ma-
f. r. quam
d principio

habet certitudinem de conclusione, non tamen ma-
jorem, quam de principio: & ideo cum principium
non cognoscatur ex evidentia rei, non potest habere
scientiam de conclusione: sed si aliquis habet habitum
ultra fidem, illo assentit omnibus & singulis; quia
dicuntur in Canone, & nulli uni propter aliud; quia,
vbi unum posset sequi ex alio, non habet tamen ma-
jorem certitudinem de illo, quod sequitur, quam de
illo, ex quo sequitur. Haecenus Doct. subr.

150.

Habitus
qui oritur
ex discursu
Pauli &
Joan. non est
fidei, sed ul-
tra fidem.

Igitur, secundum ipsum, habitus, qui oritur
ex discursu Pauli, & Joannis non est habitus
fidei, sed ultra fidem; ergo ex illis discursibus
non bene probatur, fidem esse discursivam:
nam per eos solum proponitur res tanquam re-
velata, & tanquam credibilis. Quia utique pro-
positione facta, quidni intellectus possit assen-
tiri rei revelatae immediate propter auctori-
tatem Dei; adeoque elicere verum actum fidei,
distinctum ab illis actibus, per quos res tanquam
revelata fuit proposita? Noli dubitare. Quid
ergo, inquis, ad Scotum, qui 3. dist. 14. qu. 8.
videtur asserere, quod scientia infusa animae

Del Castil-
lo.

Christi fuerit discursiva? Del Castil. Disp. 2.
qu. 3. num. 14. Respondet Scotus ibi non as-
seruisse, quod scientia infusa sit discursiva; sed
quod cum scientia infusa intellectus animae
Christi potuerit naturaliter discursare, quae
duo sunt valde diversa. Haec sunt verba Scoti

Scotus.

sup. num. 8. Ad quantum dico; quod discursus non
semper facit acquirere cognitionem de conclusione,
ad quam discursus, sed vel sic, vel illa cognitione
facit praehabitam uti: & ita dico in proposito, quod

Christus
potuit natu-
raliter dis-
currere.

Christus potuit discursare ad conclusiones, quarum
prius habuit cognitionem abstractivam, vel potuit
addiscere conclusionem scientiam, licet praebeat
omnem notitiam quidditativam terminorum, quae
dicitur scientia secundum Aristot. 8. Phys. & 2.
de Anima, licet propriè non sit habitus conclusionis.
Atque ut esset propriè discursiva, quid tum?
Ergo etiam fides est propriè discursiva? Negatur

Licet scien-
tia infusa
Christo fue-
rit discursi-
va, non ta-
men fides
Christi.

consequentia: quippe, ut vult Del Cast. sup.
scientia infusa nititur veritati intrinsecae prae-
missarum; non est enim habitus, sed species im-
pressa, representans veritatem intrinsecam ob-
jectorum, ex qua potest alia veritas ab intelle-
ctu deduci dependenter ab eadem specie. Por-
ro fides, secundum omnes, est habitus; neque
actus ejus secundum antecedentia nititur veritati
intrinsecae praemissarum, sed extrinsecae vera-
citati Dei. Quid ergo miramur, si fides non sit
discursiva formaliter & propriè, est scientia
infusa animae Christi, talis fuisset?

151.

Autoritas
humana
ordinariè
causat opi-
nionem.

Est punctum, quod fidei divinae infusae, eadem
est ratio fidei humanae? Aliqui sic arguunt
contra nos: fides humana niti potest discursui,
ergo & fides divina. Sed respondetur 1. Neg.
Antecedens: etenim conclusio, quae deducitur
ex creditis fide humana, non est fidei huma-
nae, sed assensus opinativus. Alii respondent,
Neg. Consequentiam; quia, inquit, in fide
humana intellectus nititur aliqua evidentiâ,
tum ipsius attestationis, tum veritatis ipsius
attestantis, & ab his determinatur ad assensum;
unde (saltem communiter) nec firmius adhuc

Vel fides hu-
mana niti-
tur aliquâ
evidentiâ.

ret rei creditae, quam illa persuadeant; ac pro-
inde non est mirum, si ibi interveniat aliquis
discursus, saltem virtualis; at verò fides divina
nullo modo nititur evidentiâ revelationis, sed
solâ auctoritate dicentis, tamen revelatio fo-
ret evidens, ut patet ex sup. dictis; sed eviden-
tia illa solum habet se per accidens, ita ut sine
ea assensus fidei aequè sit obsecutus, neque ma-
gis certus ac firmus, quam si revelatio foret im-
mediata. Ergo in assensu fidei non procedimus
per discursum. Adhuc dubitas? Propter, repo-
nit quispiam; nam in resolutione fidei proce-
dimus per discursum; quia ideo credimus S.
Scripturam, quia credimus Ecclesiam; & ideo
credimus Ecclesiam, quia credimus revelationi;
& ideo revelationi credimus, quia credimus
veracitati Dei revelantis: ergo vel fides est dis-
cursiva, vel illa non est resolutio fidei. Respon-
det Del Castil. sup. num. 22. Primum, quod in
haec fidei resolutione non intervenit discursus,
inferens unum ex alio; sed intervenit quidam
ordo secundum dignitatem veritatum, quae
revelantur, prout proportionantur nostro mo-
do credendi; quia prius credimus huic veri-
tati, quam illi, & prius illi, quam alteri &c. Re-
spondet 2. aliud esse, nos reddere alicui ra-
tionem, quare credimus; aliud verò nos crede-
re: primum potest reddi per discursum; quia,
cum simus rationales, debemus uti discursu ad
reddendam rationem pro nobis; secundum
verò non potest fieri per discursum. Sic ille.
Tu cogita.

Ego progredior ad ultimam partem Con-
clusionis, quae docet, assensum Theologicum
in eo distingui ab assensu fidei, quod proprie
innitatur discursui; hoc est, veritas conclusionis
Theologiae formaliter innititur connexioni
objecti conclusionis cum objectis prae-
missarum, quae ratione naturali percipitur, item-
que bonitati consequentiae; quae & ipsa natu-
ralis est, fundata in illo principio: Quaecumque
sunt eadem uni tertio; sunt eadem inter se, secus
veritas assensus fidei, etiam in hoc syllogismo:
Quidquid Deus revelavit est verum: Deus revelavit
Incarnationem; ergo Incarnatio est vera, ut patet ex
antedictis; nam Incarnatio creditur propter
solam veracitatem divinam. Alii distinguunt
assensum Theologicum ab assensu fidei, quod
hic innitatur immediatè revelationi, ille au-
tem mediatè; intelligendo per mediatam re-
velationem, quae ex aliis immediatè revelatis
deducitur per consequentiam syllogisticam, &
ita coincidit cum priori explicatione. Alioqui
mediatam revelationem, id est, eam, quae
non sit immediatè à Deo, sed per nuntium, v.
g. per Ecclesiam, & ejus Ministros, sufficere ad
assensum fidei, nimis clarum est. Igitur habi-
tus Theologicus est, qui inclinat ad assenten-
dum conclusioni, deductae ex duabus propo-
sitionibus de fide, vel ex una de fide, & alterâ
cognita lumine naturali; & consequenter assen-
sus Theologicus erit, qui deducitur ex duabus
prae-
missis de fide, aut ex una de fide, & alterâ
cognita lumine naturali.

Sed

Sed nunquid hæc doctrina, seu hæc distinctio habitus Theologici ab habitu fidei recipiat Scoti? Sic aliqui existimant, ex eo quod diff. 35. q. un. videatur asserere, scientiam, & intellectum esse eundem habitum, & circumloqui habitum fidei perfectum & imperfectum. Hæc sunt verba ejus sup. num. 1. scientia, & intellectus circumloquantur habitum fidei perfectum, & imperfectum, sicut dictum est prius. Respondet Smil. q. ult. provinciali n. 116. non loqui Scotum ibi de scientia Theologica; sed de scientia, quæ numeratur inter dona Spiritus sancti, de quibus ab illo dictum erat prius diff. 34. q. un. 5. His suppositis, v. de donis dico, n. 20. Vult ergo scientiam, & intellectum, ut sunt dona à Spiritu sancto infusa (non acquisita studio, quo acquiritur nostra Theologia) non esse aliud, quàm fidem explicitam, & implicitam; quæ licet actu, non tamen habitu distinguuntur; quoniam idem motivum, & eodem modo applicatum, scilicet prima veritas immèdiatè revelans ad utrumque actum inclinatur. Sic ille. Unde ibidem Doct. Subt. ad hanc objectionem: in cognitione acquisita alius est habitus principii, qui dicitur intellectus, & alius conclusionis, qui dicitur scientia: igitur à simili in cognitione infusa alius est habitus cognoscendi articulos, & alius cognoscendi consequentia, ut explicata ex articulis: Respondet: Consequentia non patet; quia in acquisitis assentitur vero complexo propter evidentiam ex suis terminis. Aliam autem evidentiam habet propriè principium ex terminis suis, & aliam conclusio ex suis, & alterius rationis, licet ista evidentia sit causata ab illa. & ideo potest esse alius habitus respectu hujus, & illius, qui respicit formalem rationem veritatis hic, & ibi. Sed in creditis non assentitur propter evidentiam crediti, sed propter veritatem revelantis, cui assentitur: & illa est eadem respectu primorum articulorum, & respectu aliorum, explicationum ex illis: & ideo non est alius habitus unius & alterius; quia est idem objectum sub eadem ratione formati. Hactenus Scotus.

In quibus verbis, ut notat Cavell. in Scholio præfixo, non contradicit illi, quæ dixit diff. 24. num. 15. & 16. ubi asseruit scientes res fidei explicare, & defendere, habere alium habitum distinctum à fide; quia ibi loquitur de habitu acquisito per discursum, tendente in conclusiones Theologicas, ut deductas ex præmissis; hic de habitu tendente in illas conclusiones, ut explicitas, contineri in revelatis, quibus ex vi revelationis immèdiatè præbatur assensus. Sic ille. Itaque Scotus non opponitur ultimæ parti nostræ Conclusionis; sed potius eam expressè docet 3. diff. 24. q. un. 5. Si loquamur, n. 16. ibi: Igitur nec Conclusio (deducta ex una præmissa de fide, & altera naturaliter cognita) erit demonstrata, generans scientiam, quàmvis possit generare habitum alium à fide, puta habitum Theologicum. Item 5. Ad aliud pro opinione secunda, quod hæc scientia non pollent plurimi fide-

les, num. 20. Respondet Doct. Quod simplices credunt omnia, quæ Ecclesia, implicite, nec sciunt fidem explicare, nec defendere; ideo illi, qui hoc sciunt, habent habitum distinctum à fide, sed non alio lumine, quàm sit fides; nec ille habitus innititur principiis evidenter notis in aliquo lumine; ista tamen habitus (scilicet Theologico) non pollent plurimi fideles, quia ille habitus distinctus est à fide, non tamen est scientia, ut describitur à Philosopho, nec est scientia habenti fidem. Quid ergo est? Habitus Theologicus, ut statim innuavi.

Porro quod dicit, habitum istum non inniti alii lumini, quàm fidei, intelligi debet de alio lumine scientifico; solum quippe vult ostendere, istum habitum non esse scientiam. Vel intelligi potest, quod non innitatur alio lumini adæquatè, & totaliter, sive etiam principaliter; quia nimirum ad omnem assensum Theologicum necesse est concurrere aliqua præmissa fidei, immò utraque potest esse fidei; nihilominus etiam tunc aliquo modo innititur ille assensus lumini naturali, scilicet bonitati consequentiæ. Rectè ergo dixit D. Aug. 14. de Trinit. cap. 1. Hac scientia (scilicet Theologica) non pollent fideles plurimi, quàmvis pollent ipsa fide plurimi. Quod autem non loquatur de scientia propriè dicta, ut describitur à Philosopho, patet ex verbis immèdiatè præcedentibus: Non utique, quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacua vanitatis & noxia curiositatis est, huic scientia tribuens, sed illud tantummodo, quo fides saluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Et verò quæ illa scientia, nisi Theologia? Audi etiam, quod ait lib. 15. de Trinit. cap. 27. Et certè cum inconcussè crediderint Scripturis sanctis tanquàm veracissimis testibus, agant orando, & querendo, & bene vivendo, ut intelligant, id est, ut quantum videri potest, videatur mente, quod tenetur fide. Hoc est (inquit Scotus sup.) videndo concordiam unius cum alio in Scriptura, sic ex conformitate intelligant utrumque.

Solum itaque vult S. August. quod possimus habere habitum, quo ultra fidem, quæ creditur, omnibus articulis, possumus etiam ex conformitate, & concordia, ac rationabilitate Scripturæ, ac mysteriorum ejus melius cognoscere, quod Scriptura sit verbum Dei, & illa mysteria ab illo revelata, ut sic firmius adhuc credatur ipsis, & aliis persuaderi possint; non verò vult, quod cognoscatur hoc evidenter, mediante lumine aliquo evidenti. Ita notat Poncius in suo Comment. ad illum locum Scoti. num. 45.

Cæterum ex jam dictis deduco hoc corollarium, erisque

CON;

Fidem Theologi defendunt per habitum Theologicum.

155. Hic non est scientia, de seculo evidenti, nisi late dicta.

S. Aug. Hac scientia non pollent fideles plurimi, quàmvis pollent ipsa fide plurimi.

156. Theologia servit ut firmius credamus, & aliis persuadearum.

Poncius.

CONCLUSIO VIII.

Consequens, quod evidenter deducitur, vel ex utraque de fide, vel ex una de fide, & altera evidente, non est ut sic de fide.

157. Exemplum posterioris partis sit consequens huius Syllogismi: *Omnis homo est risibilis; Christus est homo, ergo Christus est risibilis.* Loquimur autem de risibilitate, non radicali, quia illa est eadem cum humanitate, sed de formali, quæ est formaliter ab ea distincta. Et dico imprimis, hanc propositionem *Christus est risibilis*, prout deductam ex dictis præmissis non esse fidei, sed Conclusionem Theologicam. Constat ex Conclusionem præcedenti, & amplius constabit ex probatione prioris partis huius Conclusionis. Deinde, citâ absolute loquendo, dicta propositio non est de fide, tamen virtualiter sit revelata in hac propositione: *Christus est homo.* Probat: quia non assentimur ei propter revelationem Dei, neque per consequens propter veritatem Dei. Etenim objectum illius Conclusionis est idem cum objecto præmissarum; jam autem objectum unius præmissarum non est auctoritas divina, siquidem illa propositio, *omnis homo est risibilis*, non creditur propter auctoritatem Dei, sed lumine naturali est nota. Porro Conclusio sequitur debiliorem partem suæ causæ; ac proinde non sufficit ad assensum fidei, quod aliquod motivum sit veritas divina, sed ipsa sola debet esse motivum formale.

158. Etenim verò major prædicti syllogismi: *Omnis homo est risibilis*, in qua per Minorem, *Christus est homo*, cognoscimus includi Conclusionem, *Christus est risibilis*, non est revelata, adeoque nec Conclusio est revelata, sed solum per difficultatem deducitur ex illa Minori revelata. Nec bene dixeris: omnia, quæ amantur propter Deum sive immediate, sive mediate, amantur ex charitate; ergo similiter in casu præsentis omnia sive mediate, sive immediate revelata creduntur fide divinâ. Nam ratio disparitatis est; quod in iis objectis mediatis, quæ propter Deum amamus, totum & unicum motivum ultimum sit sola bonitas Dei, propter quam volumus omnia media. At verò conclusio Theologica, qualis est ista: *Christus est risibilis*, non resolvitur ultimum in solam Dei auctoritatem, quæ sola non sufficeret sine alio principio, quod non creditur propter Dei testimonium, ut statim dictum fuit. Ita solvit hoc argumentum Lugo disp. 1. num. 262.

159. Instat aliquis: ad infinitam veritatem Dei spectat, ut sint vera, quæ sunt connexa cum iis, quæ Deus testificatur, & ad fidem spectat, quicquid sequitur per se revelationem: sed risibilitas Christi, etiam formalis, est connexa cum humanitate Christi, quæ est revelata, & se-

quitur per se revelationem; ergo necessarium est vera veritate fidei. Major probatur, quia si aliquid in iis falsum esset, falsitatis etiam, & mendacii convinceretur Deus, cum non posset veritas rei testificari subsistere cum falsitate consequentis: ergo auctoritas divina est motivum sufficiens ad hæc omnia credenda. Respondet Card. sup. num. 263, ad veritatem Dei spectare, ut ea objecta mediata non sint falsa ex eo capite, quatenus pendent ab illa; non tamen ex illa alia parte, quâ dependent ab alio principio: ex eo enim, quod essent falsa ex illo alio principio, nihil sequeretur contra veritatem Dei. Ex suppositione tamen, quod illud aliud principium sit verum, pertinet ad veritatem Dei, quod non sint falsa. Quia verò illa suppositio, & eius veritas non pendent à veritate Dei, hinc est, quod non pendent ad quæ veritas conclusionis à veritate Dei. Quoniam tamen de facto supponitur, illud aliud principium esse verum, hinc de facto argueretur Deus mendax, si conclusio sit falsa; hoc verò non argueretur ex sola falsitate conclusionis, sed etiam ex veritate alterius principii: unde de primo ad ultimum nec veritas conclusionis pendet à sola veritate Dei, nec est necessaria propter solam veritatem Dei, sed propter illam & propter illud aliud principium, quod supponitur verum: quare nunquam refunditur totaliter veritas Conclusionis in solam veritatem Dei, & eius testimonium, ut in motivum sufficiens, prout refundi deberet, ut crederetur ex fide. Huc usque eminent.

Et num. 264. negat, omne illud esse de fide, quod per se sequitur revelationem; nam si intelligas revelationem formalem, hanc sequitur in hærentia in subiecto, quæ tamen non est fidei: si autem per revelationem intelligas objectum revelationis, passionem consequentem rem revelatam non pertinent ad eandem fidem. Ratio à priori ex dictis est, quia non potest credi de fide, nisi id, quod creditur propter solam connexionem cum auctoritate Dei testantis: passionem autem rei revelatæ eo ipso, quod credantur propter connexionem per se re revelata, jam non creduntur propter solam connexionem cum auctoritate Dei testantis, sed etiam propter connexionem cum re revelata, sistendo partialiter in hac connexionem, quare non possunt credi ex fide. Sic ille. Sed enim, interrogat quispiam, quid est homo sine risibili? Nonne chymæra? Ergo qui negat risibile de Christo, negat verum hominem, & ideo haberetur ut hæreticus; ergo pertinet ad fidem illud affirmare. Respondetur: homo sine risibili radicali est chymæra; secus sine risibili, seu risibilitate formali. Quid ergo tunc est? Resp. animal rationale, quod qui negat esse risibile, nihil negat, quod est à Deo revelatum, sed quod opponitur lumine naturali; & ideo, tamen præsumeretur hæreticus, qui dicitur negare Christum esse risibilem, quia non creditur negare principium evidens naturale, quod scilicet

scilicet omnis homo sit risibilis, sed principium obiectum revelatum, quod Deus sit homo; e- quidem à parte rei, & coram Deo non esset, si solum negaret, omnem hominem esse risibilem; quia id nullipiam revelatum est: per hoc, ut al- liqui volunt, neque in foro externo punien- das foret ut hæreticus, si esset homo rudis, qui facile errare potest in principio evidenti Philo- sophico.

Quid ergo, dicit aliquis, si utraque præmis- sa foret fidei, nunquid etiam conclusio? v.g. in hoc syllogismo: Omnes Apostoli acceperunt spiritum Sanctum; S. Mathæus fuit Apostolus: er- go S. Mathæus accepit spiritum Sanctum. Negat no- stra Conclusio, eam ut sic esse de fide: ut sic, in- quam, id est, ut deductam ex illis præmissis; a- lioqui ut explicata per illas præmissas posset credi fide divina; eadem utique, quæ credun- tur præmissis; nec mirum, quia obiectum eius est à Deo expressè revelatum, cum sit idem eum obiecto præmissarum, quæ ambæ sunt de fide, utpotè expressè & formaliter à Deo re- velata. Quod autem sit idem, patet, quia tota vis syllogismi fundatur in illis principiis, *Dicit de omni, & dicit de nullo*: obiectum ergo conclu- sionis dicit non tantum continetur in obiectis præmissarum, tamquam in causa, sed per realem identitatem: Mathæum namque accepisse Spi- ritum Sanctum realiter inadæquate tamquam pars est idem eum illo, quod est, omnes Apo- stolos accepisse Spiritum Sanctum: qui ergo revelat totum, revelat etiam partes. Adde quod in Deo non sit cognitio confusa, sed di- stinctissima: Ergo revelans aliquā propositionē universalem cognoscit omnia singularia, quæ sub illa continentur, de quo plura. Conclus. seq.

Hic obijciunt; quod fides secundum nos, non sit discursiva; porro ad cognitionem istius propositionis particularis; contentæ in illa uni- versali requiritur discursus, ergo hæc cognitio non est fidei. Respondetur non requiri alium discursum, quam requiritur, ut credam resur- rectionem Christi. Et quis ille? Quo iudico voces illas, *Christus resurrexit*, esse institutas ad hoc significandū, quod quidem non scio ex fide divinā; sed ex usu hominum, & præceptis Grammaticæ; Et idem cernitur in fide huma- na. Ratio est; quia (inquit Eminen. sup. num. 28), non est necessarius discursus, nec illatio minus ex alio ad assensum circa ea, quæ imme- diatè ulu & experientia percipimus; prout re- vera percipimus significationem vocum com- muniū: quare abique discursu possum crede- re, quod Petrus v.g. loquitur mihi per voces significantes, seu significare solitas apud homi- nes eius adventum in hanc urbem: nam to- tum hoc cognosco immediatè, nempe, Petrum uti illis vocibus, & voces illas apud homines usurpari ad significandū tale obiectum. Hæc ille. Quæ sic applicat num. 284. ad nostrum propositum; similiter, inquit, revelationem de Spiritu Sancto à Mathæo accepto immediatè cognoscit abique discursu, qui immediatè cognoscit, Deum revelare, Spiritum Sanctum

Tomus II.

ab omnibus Apostolis susceptum, & Mat- thæum fuisse unum ex illis. Nam qui eodem tempore diceret totum hoc complexum, nem- pe, Omnes Apostoli acceperunt Spiritum Sanctum, & Mathæus fuit unus ex Apostolis, diceret æqui- valenter, Mathæum accepisse Spiritum Sanctum; ergo idem erit, licet in diversis tem- poribus id dicat: nam possum ego simul con- cipere utramque revelationem, licet diversis temporibus factæ sint. Constat verò apud ho- mines idem esse dicere: *Mathæum accepit Spi- ritum Sanctum*, ac dicere: *Omnes Apostoli, quo- rum, unus erat Mathæus, illum acceperunt*. Cum ergo inveniat, Deum utrumque immediatè revelasse, invenitur etiam revelasse immediatè, quod Mathæus accepit Spiritum Sanctum; qua- re assensus, quo credo Deum hoc revelasse: non debet necessariò inferri per discursum ex illis duabus revelationibus seorsim factis, sed possum æquè immediatè huic revelationi as- sentiri; cum ea etiam in utroque illo loco, si- mul sumpto immediatè contineatur. Hucus- que Card.

Quis jam non videat disparitatem inter hanc propositionem: *Mathæus accepit Spiritum San- ctum*, & illam: *Christus est risibilis*? Nam risi- bilitas, tamquam passio humanitatis for- maliter ab eâ distinguitur, adeoque non est immediatè revelata in illa præmissa: *Christus est homo*, quod tamen foret necessarium, ut esset fidei. Non inficior, hanc propositionē: *Mathæus accepit spiritum Sanctum*, inferri posse ex revelatis, atque adeo posse esse Conclusionē Theolo- gicam, & quatenus talem non esse fidei, ut habet expressè nostra assertio; sed dico, idem mate- riale posse credi per fidem, quatenus immédia- tè revelatum juxta statim dicta. Sed unde pro- batur, inquit, quod ut deducta ex revelatis non possit credi per fidem? Ratio est: quia (in- quit Lugo sup. num. 287.) ea, quæ per fidem credimus, Deo credimus, & ideo credimus super omnia, quia divinæ auctoritati supremus cultus intellectualis debetur; ea autem, quæ credimus, quia sequuntur ex revelatis, non ere- dimus soli Deo; movemur enim non solum à divinā auctoritate, revelante præmissas, sed eti- am à connexionē obiecti præmissarum cum obiecto conclusionis, quam connexionem non cognoscimus, nec credimus, quia Deus eam revelaverit; sed lumine intellectuali ex ter- minis nobis apparet; atque aded ad creden- dum obiectum conclusionis partim movemur à testimonio divino, partim à connexionē u- nius obiecti cum alio; non ergo possumus credere per fidem obiectum conclusionis, cum illud non credamus soli Deo, nec divinum te- stimonium solum nos moveat ad illud creden- dum; sed ille assensus est inferioris ordinis, & minus perfectus; cum debeamus illum modum superiorem assentiendi reservare ad omnia ob- jecta, quæ soli Dei credimus. Sic ille.

Ex quâ ratione patet non valere huc argu- mentum, desumptum à virtute charitatis, quæ extendit se ad omnia obiecta materialia, etiam

P p

remora,

 163.
Revelat
hæc Christus
est homo,
non æquè
revelat hanc
Christus est
risibilis.

Lugo.

 Ea, quæ
credimus,
ob solam
Dei aucto-
ritatem
credimus.

264.

 In actibus
charitatis,

nulla est
varietas ex
parte moti-
vi formalis.

Secus est in
actibus in-
tellectus:
nam sapē
præter veri-
tatem mo-
vet conne-
xio.

165.
Differt ha-
bitus Theo-
logicus ab
habitu fidei.
Lugo.

174.
An habitus
fidei con-
currat ad
assensum
Theologi-
cum.

remota, quæ saltem mediâ amantur propter Deum. Nam ratio disparitatis sup. est assignata; scilicet, quod in iis objectis remotis seu mediatis, quæ propter Deum amamus, totum & unicum motivum ultimum sit bonitas divina. Quamquam enim amentur media remota propter utilitatem, seu propter connexionem, quam habent cum fine: illam tamen utilitas, & connectio non amatur propter se, nec sistitur in illa, sed propter bonitatem Dei; quare in illis omnibus actibus nulla est varietas ex parte motivi formalis. At verò in actibus intellectus (de quibus hic tractamus) non ita se habet (inquit Card. sup. num. 289.) nam conclusiones mediâ deductæ ex prioribus conclusionibus non retinent idem omnino objectum formale omnino invariatur, sed additur semper connectio objecti conclusionis cum objectis præmissarum, ejus connexionis veritas non creditur propter veritatem præmissarum; nam licet præmissæ essent falsæ, consequentia esset bona, & connectio esset vera; sed cognoscitur in se, & in illa sistit intellectus, ab eaque partialiter movetur intellectus ad assentiendum objecto conclusionis. Ita Lugo pro sua, & nostra sententia. Qui plura desiderat adeat ipsum, & inveniet: hæc nobis sufficiunt pro controversia, parum utili ad praxim, scilicet, a. amandum Deum, quæ tamen dilectio finis debet esse omnis nostræ cognitionis. Hinc quidam rectè dixit: *O Domine Iesu dabis mihi tantum diligere, quantum cognoscere, nec dabis mihi amplius cognoscere, quam diligere, quia non volo te cognoscere, nisi ut te diligam.*

Cæterum, si quispiam interroget Lugonem, an habitus Theologicus distinguatur ab habitu fidei, & in quo, Respondet sup. n. 335. distinguere inadæquate, ut includens ab inclusio; quæ enim concurrunt ad assensum conclusionis Theologicæ, includunt habitum fidei, & addunt aliquid aliud. Sicut ergo assensus Theologicus, v. g. hujus, *Christus est risibilis*, dicit essentiali ordinem ad aliquem assensum fidei, puta hujus: *Christus est homo* (& idem est in aliis, cum necessariò alterum principium conclusionis Theologicæ debeat esse fidei) sic indidem habitus Theologicus, sive Theologia ad habitum fidei; idque quia saltem indirectè, & partialiter attingit objectum formale fidei, auctoritatem scilicet divinam, cui illa una præmissa innititur: & maximè, cum in illius sententia assensus conclusionis intrinsecè terminetur ad objecta præmissarum, saltem in confuso, nec possit tendere in objectum solum materiale, quin tendat simul in motivum, quandoquidem in ipso materiali objecto secundum se nequeat invenire veritatem, in qua ultimò sistat.

Ex quo hic Auctor infert, habitum fidei concurrere, etiam efficienter, seu objectivè ad illum actum, quando est verus; quia scilicet habitus fidei potest concurrere ad omnes & singulos actus, qui versantur intrinsecè circa ejus objectum formale. Confirmatur; quia, si

eligo aliquid medium propter motivum charitatis, & temperantiæ, uterque habitus concurrat ad illum actum. Sed & hoc æquè dubium est, atque illud, ad cujus confirmationem affertur. Respondeo ergo, objectum motivum non concurrere in genere causæ efficientis; sed potius in genere causæ formalis extrinsecæ; ac per hoc habitum, qui versatur circa motivum, identidem solum concurrere in genere causæ formalis, non autem in genere causæ efficientis. Quamvis ergo ad assensum Theologicum præsupponatur habitus, & actus fidei, inde tamen non rectè inferatur, quod efficienter ab illo habitu procedat. Nonne, quando conclusio est falsa, quamvis altera præmissa sit fidei, equidem talis assensus, etiam secundum Lugonem, non procedit ab habitu fidei? Et tamen tunc eodem modo nititur auctoritati divinæ, quod, dum Conclusio est vera.

Interim admittit Eminent. requiri etiam alium habitum naturalem, nimirum vel circa unam præmissam, si hæc sit naturalis, vel saltem circa illationem sive consequentiam, id est, continentiam objecti conclusionis in objecto præmissarum; nisi enim illa cognoscatur, intellectus non sufficienter moveretur; porro hæc continentia non est objectum fidei, ut patet; atque adeo ratione illius sufficienter distinguitur Theologicæ habitus à fide, & assensus Theologicus ab assensu fidei. Igitur ista doctrina non obstat nostræ conclusioni, immò expressè eam probat; ideo enim distinguitur fides à Theologia, quia hæc necessariò nititur aliquo principio, sive objecto motivo naturali; fides autem solo principio seu objecto motivo supernaturali. Quamvis ergo sufficiat, v. g. intentio finis ad eligenda quæcumque media, haud equidem habitus fidei ad assensum Theologicum. Ratio disparitatis est; quod electio medii nullum aliud motivum formale, etiam parziale habeat præter motivum intentionis; assensus verò Theologicus habet formale motivum, saltem parziale distinctum à motivo fidei, atque adeo saltem inadæquate distinguitur ab assensu fidei, & per consequens etiam habitus Theologicus ab habitu fidei. Quinimo cum objectum Theologicum, v. g. connectio risibilitatis cum Christo sit absolutè & simpliciter distincta à connectione v. g. humanitatis cum Christo, tamen eam præsupponat, dicimus, assensum, & habitum Theologicum absolutè & simpliciter esse distinctum ab assensu, & habitu fidei, neque actum Theologicum ullo modo efficienter effici ab habitu fidei, sed ab habitu sibi proprio.

Habitum, inquam, naturalem, sicut & ipse actus naturalis est, quidquid sine solido fundamento doceat Lugo. Ratio nostra est; quia ut actus sit supernaturalis, debet necessariò procedere à principio supernaturali, supernaturaliter agente; quod autem illud principium in actu nostro? Nonne habitus præmissarum? Sed una præmissa potest esse naturalis. Et quamvis utraque foret fidei, jam sup. dixi, præmissas

non concurrere in genere causæ efficientis, sed potius in genere causæ formalis extrinsecæ, per modum proponentis objectum. Unde sicut cognitio, quæ proponit objectum voluntati, non causat efficienter ejus actum; quia voluntas est potentia sufficiens, proposito objecto; sic idem intellectus per se sufficit, objecto proposito ut credibili assentiri. Nec refert, quod, positò assensu præmissarum & consequentiarum, necessario sequatur assensus Conclusionis; hoc enim accidit, quia intellectus est potentia naturalis, quæ objecto sibi satis proposito nequit non assentiri. Atque ut concurreret assensus fidei ad illum actum, haud equidem concurreret modo supernaturali; sed eodem planè, ac si esset actus merè naturalis, quatenus scilicet perceptibiliter inclinaret intellectum ad assentiendum; porro eodem modo percipimus assensum naturalem, & supernaturalem.

Purat Lugo sup. num. 347. omnes assensus Conclusionis propriè Theologicæ esse supernaturales, quàmvis ad omnes non requiratur habitus infusus, distinctus ab habitu fidei. probat; quia necessariò procedunt ab habitu fidei. Sed ad hoc jam responsum est, & respondeo 1. inde consequens fore, tales assensus absolute esse fidei, quod ipse tamen antea negavit, imò absolute negandum est; cum, ut ante dictum est, effectus sequatur debiliorem partem suæ causæ: Dico (inquit Scotus 3. dist. 24. quest. un. num. 16.) quod Conclusio non habet majorem certitudinem, quàm altera præmissarum, quæ minùs certa est: sicut in omni mixtione certitudo Conclusionis est certitudo præmissæ minùs certa, ut ex Majore de necessario, & Minore de contingenti non sequitur Conclusio de necessario, sed de contingenti. Igitur quando una præmissa est naturalis, vel saltem consequentia, assensus Conclusionis non erit nisi naturalis. Gratis autem ponit Eminēt. assensum illius præmissæ, & consequentia esse supernaturalem. Hercule hic Auctor valde bono pretio vendit supernaturalitatem habituum & actuum, supernaturalitatem, inquam, non solum in modo, sed etiam in substantia: cum difficulter ea probari possit in habitu, & actu fidei, & aliarum virtutum Theologicarum. Ego igitur nolim tam bono pretio eam emere (si qui velint, per me licet) & ideo dico, non alios dari habitus, aut actus supernaturales in substantia præter habitus, & actus fidei, spei, & charitatis; de qua controversia hic non est locus disputandi. Progrediar itaque ad aliam quæstionem propriam huic loco, scilicet an, & quomodo revelatio universalis sufficiat ad assensum fidei circa objectum particulare. Hæc est nostra resolutio.

CONCLUSIO IX.

Revelatio universalis sufficit ad assensum fidei circa objectum singulare, quod metaphysicè evidenter in illo continetur, scilicet si solum physicè, aut moraliter.

NOta 1. Distinctionem inter revelationem virtuales tantum, & confusam; potest enim revelatio esse formalis, non tamen per cognitionem distinctionem omnium, quæ in ea formaliter continentur. Quod contingit dupliciter; primò, quando fit generalis revelatio distributiva, ut hic: *Omnia sacramenta conferunt gratiam non ponentibus obicem, vel, Omnes legitime baptizati sunt in gratia.* In illa enim universalis omnes singulares formaliter continentur, quàmvis confusè. Alio modo contingit hoc in definitione, & partibus ejus respectu definiti; nam cognitio definiti confusa est respectu definitionis, & nihilominus omnes partes definitionis in definitio formaliter continentur, & ita, cum revelatur nobis, Christum esse hominem, satis formaliter revelatur esse animal rationale, licet hoc non explicite dicatur. At verò revelatio virtualis tantum est respectu proprietatis, quæ nullo modo continetur formaliter in re revelata, sed tantum radicaliter, sive in radice, ut est in exemplo risibilitatis respectu hominis. Illam autem non sufficere, arbitror Conclusionem præcedenti satis probatum; hic potissimum quæritur de revelatione universalis, seu formali confusa. Nota 2. duobus modis posse nos uti discursu ad assentiendum: uno modo tanquam ratione formali assentiendi, & proprià ac per se causâ ipsius assensus Conclusionis illarum; alio modo solum tanquam proprietate & explicante, quid contineatur, & quomodo sub divina revelatione, ut postea hæc solâ in assentiendo nitamur, tanquam ratione formali, ac causâ per se. Et quidem priorem modum repugnare assensui fidei, ostendimus præcedenti Conclusionem: secundus autem modus stat cum assensui fidei, si reliqua addunt, id est, si revera Conclusio sit formaliter revelata explicite, vel confusè.

His prænotatis, probatur prima pars Conclusionis; quia, tunc censetur illud singulare realiter unum & idem cum eo, quod expresse est revelatum: porro qui revelat aliquid, non dubium, quin etiam revelet ejus physicam, & metaphysicam essentiam, v. g. qui revelat, Christum esse hominem satis totaliter revelat, eum constare corpore, & animâ humanâ, quæ est essentia physica hominis, itemque esse animal rationale, quæ est essentia metaphysica; & consequenter revelat omnia, quæ realiter & formaliter homini identificantur. Ergo con-

170.
Potest revelatio aliqua esse formalis, & tamen confusa tantum.

171.
Singulare est realiter unum, & idem cum universalis, revelata.

Re aliqua
revelata,
censenda re-
velata om-
nia, quæ sunt
et realiter
& formaliter
identifi-
cata.

similiter qui revelat, omnem hominem esse ordinatum ad vitam æternam, nemine excepto, formaliter revelat, quævis confusè, me esse ordinatum ad vitam æternam; quia in omni homine, nemine excepto, ego metaphysicè evidenter contineor, tanquam realiter partialiter idem, non ut in radice, sed formaliter: etenim omnis homo non est aliud, quàm hic, ille & iste homo &c. ita ut illa propositio universalis non possit esse vera, quin omnes propositiones singulares sint veræ; & necessariò sit falsa, si una propositio singularis sit falsa.

172.

Ego credere
possum fide
divinam, me
esse ordina-
tum ad vi-
tam æter-
nam.

Et quævis fortè alii homines nequeant id de me credere fide divinâ, eum ipsi metaphysicè evidenter non constet, me esse hominem, sed solum physicè; possent enim cogitare, fortè esse aliquod corpus phantasticum, quod vident, sicut aliquando Angeli in hominis specie apparuerunt; ego tamen possum hoc credere, quia mihi sufficienter hoc est revelatum. Igitur quævis illa Conclusio: *Ego sum ordinatus ad vitam æternam*, per se sit de fide, supposito, quod propositio universalis sit revelata; haud equidem ab omnibus credi potest fide divinâ, sed ab illis tantum, quibus certè metaphysicè constet, me esse verum hominem. Ratio in promptu est; quia, ut aliquid sit per se fidei, sufficit, ut propositio à parte rei sit revelata; ut autem ab aliquo credatur, oportet, ut sensus revelationis sufficienter ei constet. Accipe exemplum ex Scriptura Daniel. 5. ubi v. 5. refertur de Baltasare Rege; *In eadem hora apparuerunt digiti, quasi manus hominis, scribentes contra candelabrum, in superficie parietis aula regia: & Rex afficiebat articulos manus scribentis.* Et quid putas scribebat? *Hæc est Scriptura* (inquit Daniel ibi v. 25.) *Quæ digesta est: Mane, Thecel, Phares.* Et hæc est interpretatio sermonis: *Mane: Numeravit Deus regnum tuum &c.* Quæ profectò interpretatio nisi accessisset, Baltasar non tenebatur credere; secus Daniel, cui Scriptura, & significatio ejus erat sufficienter nota, Baltasari autem omninò incognita. Erat ergo jam tunc veritas illa de fide, utpote à Deo revelata: Regi tamen & aliis nondum erat de fide.

Alii de me
id ita cre-
dere ne-
queunt.

Ut aliquis
credat, re-
quiritur, ut
sensus reve-
lationis ei
sufficienter
constet.

Eodem modo (inquit Eminen. Disp. 1. Sect. 13. num. 302.) de facto multæ sunt veritates in Scriptura revelatæ, quas tamen in particulari & distinctè non debemus, nec possumus de fide credere; quia Scripturæ sensus nondum nobis est sufficienter propositus, nec ab Ecclesiâ declaratus: postquam autem Ecclesiâ sensum verum Scripturæ declarat, & proponit nobis, incipiunt objecta illa etiam in particulari esse nobis de fide, quæ tamen jam antea revelata fuerant, atque ideo poterant de fide credi ab eo, qui sensum Scripturæ verum intelligebat, & cui sensus ille sufficienter fuerat propositus. Sic ille. Et num. sequenti notat, & variis exemplis, quæ brevitatibus gratiâ omitto, probar eandem vocem melius, & magis distinctè posse significare & rem, & mentem loquentis uni audienti vel legenti, quàm alteri,

173.

Multa de
facto reve-
lata sunt
in Scriptu-
ra, quæ nec
debemus,
nec possumus
credere.
Lugo.

propter meliorem captum unius, quàm alterius. Itaque ut ad probationem Conclusionis nostræ redeamus, Deus revelans, omnes homines, nemine excepto, esse ordinatos ad vitam æternam, vel omnes parvulos ritè baptizandos fore justificandos, non cognoscit confusè illos homines, aut parvulos, sed distinctè & explicite hunc & illum, & omnes & singulos in particulari: ego autem, qui audio illas voces, non cognosco eos, nisi confusè; & ideo nec cognosco distinctè mentem Dei, sed confusè scio, Deum omnes homines, & omnes parvulos distinctè cognoscere, & de illis, quos distinctè cognoscebat, locutum fuisse. Ac mihi mihi evidenter metaphysicè constet propter hæc, hunc esse unum ex illis hominibus, aut unum parvulum ex ritè baptizandis, non de eo neque possum credere, hunc hominem esse ordinatum ad vitam æternam, aut hunc parvulum fore justificandum per Baptismum. Sed enim, dicit aliquis, voces non significant nisi ex beneplacito hominum; non videntur autem voces imponere, nisi ad significandum confusè particularia, eum ea non cognoscant nisi confusè; ergo Deus loquens per illas voces non potest loqui, aut revelare distinctè de hoc homine, aut parvulo, & per consequens, non potest id fide credi; cum Deus nunquam de hoc homine, vel de hoc parvulo id revelaret. Respondetur ex Lugo sup. num. 305. Hanc vocem, *Hic homo*, quævis instituta sit ab eo, qui habebat solum cognitionem confusam, distinctè tamen significare eum, de quo loquitur. Deinde, falsum est, voces imponi determinatè ad significandum confusè, alioqui non possemus uti illis vocibus ad loquendum cum Deo, vel Angelis in quibus non potest esse cognitio confusa. Imponuntur ergo ex intentione imponentis ad significandum vel confusè, vel distinctè juxta captum audientis.

Instat quispiam: id solum solum habetur per discursum. Respondetur: id quidè possit haberi per discursum & eatenus non creditur Conclusio fide divinâ; potest tamen etiam sine discursu, & immediatè credi, de hoc homine, & de hoc parvulo Deum locutum fuisse: sicut (inquit Card. sup. num. 306.) quando Paulo præsentem, dicit tibi Petrus: *Hic homo mihi charus est*, absque discursu cognoscat, Petrum testari amorem suum erga Paulum, quatenus cognoscat etiam absque discursu, eum, Paulo præsentem, usurpare voces, solitas usurpat ad testandum amorem erga præsentem, quod est idem, ac videre eum testari exterioris amorem suum ergo Paulum præsentem. Similiter ergo Deo dicente: *Omnes parvuli ritè baptizati mihi cari sunt*; videns hunc parvulum, ritè baptizatum, poterit absque discursu cognoscere, Deum de hoc parvulo testari, sibi charum esse, cum æquè cognoscat hunc parvulum ritè esse baptizatum, ut supponimus, ac Paulum esse præsentem Petro loquenti. Ita ferè Emin.

Nunquid audiendus? Planè, si metaphysicè

ce evidenter cognoscatur, hunc parvulum esse baptizatum. Quid ergo si solum physicè, aut moraliter certò? Negat secunda pars: non ita Conclusionis, illam cognitionem sufficere, ut credatur fide divinà, hunc parvulum esse Deo charum. Ratio est: quia tunc non erit realis identitas inter propositionem formaliter & explicite revelatam, v.g. *Omnia parvulus ritè baptizatus est Deo charus*, & hanc solum implicite revelatam: *Hic parvulus est Deo charus*. Hoc est: tali casu non inferitur propositio particularis ex universalis ratione ejusdem significationis, saltem ex parte; cum metaphysicè non constet, propositionem particularem idem ex parte significare cum universali, sed solum propter aliquam connexionem, quam habet cum propositione universali; atque ad id revelationis, quæ est formalis respectu objecti universalis, non est nisi virtualis respectu propositionis particularis, quæ evidenter metaphysicè in illo non continetur: jam autem revelatio virtualis non sufficit, ut Conclusus præced. dictum est, ad constituendum objectum fidei.

Igitur cum in casu proposito non constet metaphysicè certò, hunc parvulum fuisse ritè baptizatum, cum fieri poterit, ut dæmonis operà loco aquæ naturalis supposita fuerit aqua non naturalis, vel etiam ut hic, qui homo apparet & infans, non sit verus homo, sed corpus phantasticum, dæmonis operà confectum ad eludendos oculos; etiam non satis constat de hoc individuo Deum locutum fuisse, & per consequens non potest fide divinà credi, hunc parvulum esse charum Deo. Sed contra dicit aliquis cum Lugone sup. num. 307. Hinc sequetur, non posse credi fide divinà id, quod Deus revelaret non solum in universali, sed etiam in singulari, v.g. quando Deus dixit: *Hic est Filius meus dilectus, ipsum audite*, Matth. 27. v. 5. Potuissent enim Apostoli formidare, an ibi esset alius, qui ab ipsis non videretur, sed tantum à Moyse, & Elia, & de illo verba illa dicta esse; vel etiam an dæmonis operà voces illæ formate essent. Et generaliter non videtur plus requiri ad credendum Deum de aliquo loqui, quam ad credendum Deum loqui; sed ad hoc non requiritur evidentia, seu certitudo metaphysica, sed sufficit physica, aut moralis; ergo etiam ad illud.

Antequam respondeo ad hoc argumentum, adverte, certitudinem cognitionis significare necessariam connexionem cum veritate objecti: ac per hoc ille est assensus certus, qui non potest desicere à veritate. Porro hæc necessitas se impotentiā aliquando est absoluta seu metaphysica, & facit certitudinem metaphysicam: aliquando est solum physica, & facit certitudinem physicam; quandoque solum est moralis, non excludens potentiam physicam ad falsitatem, & hæc facit certitudinem moralem, quando scilicet, quamvis physicè possit subesse falsitas, moraliter tamen non potest, quæ utriusque impotentiā moralis semper habet suum actum, ita ut potentia physica contraria nunquam re-

ducatur ad actum secundum propter summam ejus difficultatem. Et hæc quidem est certitudo moralis propria; at verò minus propria non affert tam necessariam connexionem cum veritate; nam licet rarò, equidem subinde contingit falsitas; & quò rarius, eò magis accedit ad veram & propriam certitudinem moralem, & è contra. Hinc certitudo moralis, quam faciunt duo testes in ordine ad iudicium, est valde impropria; sæpè enim postea deprehenduntur falsum dixisse: appellatur tamen certitudo moralis judicialis, utpote quæ sufficit, ut iudex in sententia ferenda non possit prudenter dubitare, nisi adsint motiva aliqua, quæ testium fidem suspectam reddere possint in his circumstantiis.

Magis accedit ad certitudinem moralem, quæ habetur de hostia consecrata; quia rarius contingit falsitas in hac materia, quam in testibus judicialibus; rarò enim aliquis fingit Sacerdotium, vel Ordinatio irrita invenitur, quando inter Catholicos ordinatus est. Aliquando tamen id contingit. Rarius denique in Baptismo deprehenditur falsitas testificantis, aliquem esse baptizatum, cum non sit, saltem inter Catholicos; & idèò magis hæc accedit ad certitudinem moralem; nulla tamen ex his est certitudo moralis rigorosa, quæ nunquam invenitur cum falsitate, licet sit cum potentia physica ad illam. Ita Enim. sup. num. 317. & n. 312. ait: Evidentia ergo, seu certitudo moralis tunc invenitur, quando de re aliqua non possumus prudenter non solum dubitare, sed nec etiam formidare. Exemplum est in hoc, quod est, fuisse Julium Cæsarem, Annibalem &c. Nam licet physicè non sit repugnantiā, quod Historici omnes mentiti fuerint; moraliter tamen id repugnat, atque idèò assentimur, nec possumus prudenter formidare, ne forte decipiamur.

Enimvero hanc certitudinem sufficere, ut credam fide divinà Deum loqui, nolim inficere, ergo etiam ut credam, Deum loqui de hoc individuo, quod solum implicite est revelatum in propositione universali, negatur consequentia, quidquid dicat Lugo sup. num. 313. Sed quæ ratio disparitatis? Ordinariè non habetur evidentia metaphysica revelationis expressæ; imò, secundum multos, etiam ipsum Lugonem, repugnat fidei; quid ergo mirum, si illa non requiratur ad fidem? Porro evidentia metaphysica objecti particularis, contenti in objecto universali explicite revelati nullo modo repugnat fidei, imò maxime necessaria est; cum aliàs non constet moraliter certò, istud particulare esse revelatum. Deinde, objectum explicite revelatum, etiam solum moraliter certò, non creditur ratione alterius in quo continetur, sed secundum se: quod autem implicite tantum est revelatum, creditur propter aliud; quia scilicet unum cum illo; atque adeo, tamen metaphysicè certò sit unum cum illo, equidem solum moraliter certò constabit de ejus revelatione. Videtur ergo, quod major certitudo re-

P p 3

quiratur

Certitudo moralis alicuius propria.

179. Propria ita, cum alia communis, cui per ard. subest falsitas.

Alia rigorosa, cui nunquam subest falsitas. Lugo.

180. Hæc certitudo sufficit ut credam Deum loqui.

Ordinariè non habetur evidentia metaphysica revelationis expressæ, nec requiritur.

quiratur de illa identitate seu unitate cum expressè revelato, quam de conjunctione revelationis cum ipso objecto expressè revelato, vel etiam de ipso objecto secundum se revelato. Censens, quod Deus posset revelare, Petrum esse hominem, tamen non revelaret, ipsum constare animam & corpore? Quidni, inquis, supposito, quod non esset metaphysicè certum, hominem ex illis partibus physicè componi? Ergo propositio illa erit vera, *Petrus est homo*, et si fallum foret, quod constaret corpore, & animam: atque adeo non censetur hæc propositio: *Petrus constat animam & corpore* (supposito, quod metaphysicè non sit certa, sed possit ipsi absolute sub ipso falsum) non censetur, inquam, fidei, seu eadem cum illa, *Petrus est homo*, cum hæc nullo modo possit esse falsa, utpote expressè revelata.

179.

Implicitè tantum revelati creditur propter aliud, cui est idem metaphysicè certum.

Si tantum esset idem physicè vel moraliter, posset subesse falsum.

Itaque disparitas inter propositionem expressè revelatam, & propositionem solum revelatam implicitè in alia propositione universalis hæc videtur convenienter assignari posse, quod, si sufficeret continentia illa physica vel moralis tantum, jam absolute posset propositio universalis esse de fide: v.g. *Omnis legitime baptizatus est in gratia*, & aliqua particularis, quæ continetur in ipsa physice tantum seu moraliter, ac per hoc secundum Aliquos revelata censeri debet, esse falsa, quod nullatenus admittendum est, ut patet. Ex quo etiam probatur, huiusmodi propositiones particulares non esse nequidem partialiter easdem cum propositionibus expressè revelatis, quandoquidem absolute possent esse falsæ, secus propositio universalis: porro eadem propositio quoad significatum non potest simul esse vera & falsa; v.g. in hoc syllogismo: *Omnis legitime baptizatus est in gratia: atqui hic est legitime baptizatus, ergo est in gratia*. Conclusio absolute potest esse falsa, quoniam minor potest absolute esse falsa: Major autem non potest esse falsa, cum sit expressè revelata; ergo non coincidunt quoad significatum Conclusio & major propositio, ut clarum est. Aliud est in hoc syllogismo. *Omnis homo constat ex anima, & corpore; Christus est homo, ergo Christus constat ex anima, & corpore*: Significatum enim Conclusionis est idem cum significatis præmissarum, ut patet, adeoque æquè infallibile.

180. DelCastillo. Revelatio definitio, revelata definitio.

Revelata universalis, revelata singulares, nisi sit exceptio.

Ceterum, licet verum sit, quod, qui testificatur definitum (auditis Del Castillo. hic disp. 2. num. 31.) testatur formaliter ejus definitionem, tamen qui testatur propositionem universalem, forte non formaliter testatur omnia ejus individua, ut notavi in illo exemplo: *Statutum est hominibus semel mori*. Hebr. 9. v. 27. Et in illo ad Rom. 4. v. 12. *Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt*. A quibus excepta est B. Virgo, quæ non comprehenditur sub illa voce, *Omnes*, licet universalis, & sub illa, *Hominibus*, non comprehenduntur resuscitati, etiam si videatur comprehendere omnes homi-

nes. Hæc ille. Certum est, propositionem universalem posse pati exceptionem; nisi ergo metaphysicè evidens sit non exceptio, quomodo potest esse fidei, hæc, vel illam propositionem particularem fuisse sub ea comprehendam? Quamvis ergo non sit ratio dubitandi, an v.g. hic aut ille sit legitime baptizatus, est tamen ratio dubitandi, aut certe formidandi, an propterea sit sufficienter revelatum, ipsum esse in gratia, cum Deus ab æterno potuerit excipere ab illa universalis propositione, manente eadem verà, ut patet in B. Virgine, quæ excepta fuit ab universalis lege contrahendi peccatum originale, manente eadem verà.

Sic ergo dixit Scotus 4. dist. 11. q. 3. n. 5. Nihil est tenendum tamquam de substantia fidei, nisi quod potest expressè haberi de Scriptura, vel expressè declaratum est per Ecclesiam, vel evidentè (metaphysicè, seu intalibilibiter) sequitur ex aliquo, planè contento in Scriptura, vel planè determinato ab Ecclesia. Ista major videtur sufficiens, quia pro nullo alio, haberet quis causam exponendi se morti, & pro omni eo, quod est de substantia fidei, laudabiliter exponeret se morti; & etiam quod nullo istorum modorum haberetur certum, finem credere, videtur leviter, quia non est auctoritas sufficiens, nec ratio, si nullum istorum invenitur. Nota, y. finitè credere, id est, super omnia; hæc enim solam firmitatem negat nostra Conclusio, cui faretur videtur Suarez hic disp. 3. sect. 11. num. 12. ubi ad hoc argumentum: Non minus pertinet ad intalibilem Dei veritatem, ut sint vera omnia, quæ necessariò sunt connexa cum his, quæ expressè testificantur, quam quod ipsummet dictum verum sit; quia una veritas non potest subsistere sine alia. Ad hoc, inquam, argumentum Respondet Suarez sup. Non omne illud, ex quo pendet veritas propositionis revelatæ, esse æquè certum, nisi vel formaliter coincideret in re revelata, vel de illa connexionem per similem revelationem constet; præsertim quando ea, quæ hic tantum sunt connexa, possunt per potentiam absolutam separari, & ita non manet æqualis certitudo. Sic illa.

Ubi videtur indicare fundamentum Conclusiones nostræ suppositum: potest enim per absolutam potentiam separari aliquod particulare ab universalis, in quo solum physicè, vel moraliter continetur. Hinc idem Auctor sup. num. 6. scribit in hæc verba: Et ideo dixi: Si revelatio sufficienter applicetur: oportet enim, ut universali certè & indubitanter constet, hoc, quod in particulari, & expressè proponitur, in illo universalis conceptu contineri, & consequenter veritatem hanc expressam esse necessarium ad formalem veritatem illius universalis. Ita Suarez. Subsumo ego: atqui veritas particularis propositionis, quæ solum physicè, aut moraliter certè continetur in universalis, per veritatem hujus propositionis. Hic homo baptizatus est in gratia, non est necessaria ad formalem veritatem illius universalis: *Omnis homo legitime baptizatus est in gratia*; potest quippe sufficienter verificari de aliis.

Itaque

Itaque hæc propositio universalis magis certa est, quam illa particularis; porro una propositio fidei non est magis certa, quam alia; ergo utraque non est fidei: nemo autem dubitat, quin universalis sit fidei; & secus ergo particularis, nisi evidenter metaphysicè constet, hunc particularem hominem esse legitimè baptizatum. Quid miramur? Nam sicut revelatio non ostendit virtutalem continentiam unius in alio, ut Conclus. præced. probatum fuit; ita nec formalem continentiam, nisi hæc sit absolutè necessaria. Unde veritas dictæ pro-

positionis particularis non pendet à sola revelatione, veluti veritas propositionis universalis, sed à multis aliis circumstantiis, in quibus potest esse falsitas. Maneat ergo dictam propositionem particularem, & alias similes, esse physicè, aut moraliter constare de veritate circumstantiarum, probabiliter non esse fidei divinæ. Atque hinc sit finis hujus sectionis, in qua disputavimus satis diffusè, meo iudicio, de natura & objecto fidei. Progredior ad ejus veritatem, pro qua instituitur.

SECTIO SECUNDA.

DE VERITATE FIDEI.



Summa Dei veritas, in qua sola fundatur veritas fidei nostræ, ut luculenter patet ex proxima Sectione, innumeris explicatur Scripturis; unam tantum, aut alteram brevitate gratiā exseribo.

Nom. 23. v. 19. Non est Deus quasi homo, ut mentitur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, & non faciet? Locutus est, & non implebit? Ad Hebr. 6. v. 18. Ut per duas res immobiles (promissum scilicet, & iuramentum) quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus. Quæ verba expendens Ambros. lib. 6. Epist. 3. ad Crotanium, ait: Impossibile hoc non infirmitatis est, sed virtutis, & maiestatis: est enim impossibile Deo, quod naturæ ejus contrarium est, non quod virtuti est arduum, & ita veritas non recipit mendacium. Consonat D. Aug. lib. 1. de Symb. ad Cath. cap. 1. dicens: Deus omnipotens est, & cum sit omnipotens, mori non potest, mentiri non potest, falli non potest, & quod ait Apostolus, negare scriptum non potest; quam multa non potest, & omnipotens est, & ideo omnipotens, quia ista non potest; nam si mori posset, non esset omnipotens, si mentiri, si falli, si iniquè agere, non esset omnipotens; quia si hoc in eo esset, non fuisset dignus, qui esset omnipotens. Quæ cum ita sint, erit

hoc? Scio, quod non credas. Dic ergo, & intus dic, quia sic est, ut dicis, Deus saltem de potentia ordinaria nequit mentiri; quia ipse legem statuit nunquam mentendi, cui legi potentiam suam quasi alligare voluit, & ideo dicitur potentia ordinaria. Et sanè, si Scripturæ statim allegatæ aliquid probant, saltem impotentiam seu impossibilitatem ordinariam: alioqui Deus esset quasi homo, ut mentitur, & possibile esset, Deum mentiri per promissum, quod abest dici ab homine Catholico. Hinc bene notat Suarez disp. 3. Sect. 5. n. 2. in fine, contra illam hæresim non oportere amplius disputare: tum quia destruit Scripturarum fidem, & ita negat principia, quibus principaliter convincendi sunt ejus Auctores: tum etiam, quia omnia, quæ dicemus contra sequentem sententiam, sufficienter illam impugnant, immo & expugnant.

Sed quæ illa secunda sententia. Respondeo, quæ docet, posse Deum de potentia absoluta falsum dicere. Pro hac citatur Gabriel in 3. dist. 12. quest. 1. a. 3. dub. 2. ubi inter cætera sic ait: Impossibile est, Deum peccare; quia impossibile est, Deum à se averti: Impossibile est etiam, Deum contra suam voluntatē velle, vel agere. Sed an Deus possit revelare falsum, non video, quin possit. Potest enim omnem actum peccati positivum facere, non tamen ideo peccare. Et si mentiri simpliciter est dicere, asserere, vel revelare falsum: non video, quia Deus hoc possit de potentia absoluta: non tamen sic omne mendacium erit peccatum; sed solum mendacium à creatura contra legem prolatum. De illo loquitur August. lib. contra mendacium, sicut sup. dictum est de obstinatione Angelorum. Quod probabile est dicere; quia Deus tamquam causa totalis producit, vel conservat odium sui in voluntate Angeli Apostatæ. Nec hoc faciendo peccat; quia demeruit Angelus Apostata habere semper in sua voluntate odium Dei in poenam peccati sui. Nec hoc repugnat primæ, & summæ, ac essentiali veritati: nec illud summæ boni.

3.
An possit de
absoluta po-
tentia?
Gabriel

Deus cor-
servat
odium sui
in voluntate
Angeli Apo-
stata.

CONCLUSIO I.

Fidei est, Deum de absoluta potentia non posse mentiri, sive per se, sive per alium, quem ad suo nomine mentiendum directè impellat.

Deum de potentia ordinaria non posse mentiri, docent omnes Catholici tamquam articulum fidei, contra Priscilianistas hæreticos, qui asserunt, non solum posse Deum dicere falsum, sed etiam sapius dixisse. Credis

Impossibile
est Deum
errare.

bonitati : repugnaret autem primæ veritati error in mente divina. Sic impossibile est Deum errare, sic repugnat primæ, & summæ bonitati odium Dei in voluntate divina. Sicut enim Deus errare non potest, ita nec se odire potest; secus in creaturam si creatura errat, si Deum odit, errorem illum, & odium causat Deus ut causa partialis in mente, & affectu errantis, & odientis. Quidquid autem causat Deus ut causa partialis, potest causare ut causa totalis in genere causæ efficientis. Si autem mentiri, & decipere includunt deformitatem, manifestum est, eam non posse convenire Deo. Et ita communiter accipitur mentiri, & decipere. Huic responsioni concordat Petrus de Aliaco qu. 12. l. sent. ar. 3. prope finem. Hucusque Gabr. Et actum subiungit: Hæc dico nihil asserendo, sed tantum recitando, desiderans in hoc informari, & subijci sententiæ Majorum meorum.

4.
Gabriel se
subdit sen-
tentia ad-
jornum.

Scriptura
dicit Deum
non mentiri
ut non mu-
tari.

Bene optimè loqueris Gabriel, & utinam omnes hodie sic tecum loquerentur, non forent tot schismata, ut ita dicam, in Ecclesia Dei. Conabor itaque pro modulo meo satisfacere desiderio vestro. Haud dubito, te agnoscere pro Majoribus tuis Scripturam sacram, & SS. Patres, August. Ambros. &c. si ergo sententiæ eorum vis subijci, audi, quæ sit illa. Dicit Scriptura, ut sup. audivimus, non esse Deum sicut hominem, ut mentiatur, neque ut filium hominis, ut mutetur; ergo æqualiter Deo repugnant mendacium, & mutatio; sed essentialiter repugnat Deo mutatio; ergo etiam mendacium, estò sine peccato Deus posset mentiri. Neque enim ideo Deus est immutabilis, quia mutatio foret peccaminosa; sed quia repugnat infinitæ ejus perfectioni, ut hæc suppono. Ergo consimiliter, non ideo præcisè mendacium repugnat essentialiter Deo, quia peccaminosum, sed quia opponitur infinitæ ejus perfectioni.

5.
Mendacium
repugnat
summæ ve-
racitati
Dei.

Etiam de
absoluta
potentia.

Rogas, quæ sit illa perfectio? Resp. Veracitas divina, quæ secundum fidem, summa debet esse seu infinita, sicut aliæ perfectiones in Deo sunt. Sicut ergo Deus de absolutâ potentia nequit esse malus, nequit falli &c. sic indidem non potest de absolutâ potentia esse mendax, seu falsum dicere; quia id repugnat summæ seu infinitæ veracitati, quæ est perfectio simpliciter simplex, seu melior, quàm ejus oppositum; nulla enim imperfectio includitur in eo, quod Deus nequeat absolute fallere. Hæc ergo veracitas, scilicet in cognoscendo, & dicendo, Deo est tribuenda, & non sola veracitas in cognoscendo. Alioquin quomodo bene diceret Scriptura 1. sup. allegata, Dixit ergo, & non faciet? &c. Nam posset aliquis negare consequentias, & dicere: estò Deus non posset mentiri, potest tamen falsum prædicere, & promittere, saltem de potentia absolutâ; & quis Consiliarius ejus fuit, ut sciat Deum promittendo, & prædicendo non fuisse ulum potentia extraordinariâ? ergo secundum illam doctrinam non bene sequitur;

Deus dixit, & promisit; ergo faciet, & implebit.

Et consimiliter non valeret hoc argumentum Joan. Apost. 1. Epist. cap. 5. v. 10. Qui dicit non credit Filio (Dei) mendacem facit eum: qui non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo. Hoc inquam, argumentum vanum non foret & inutile, si Deus absolute mendacio posset testificari falsum: tunc enim qui non crederet Deo testificanti, non faceret Deum mendacem, sed dicentem falsum. Igitur Deum dicere falsum, & Deum esse mendacem idem sunt, quàmvis in homine possint separari; nam homo potest dicere falsum quod invincibiliter potest esse verum, & ita exculari à mendacio formaliter. Deus autem non potest dicere falsum, quod non sciat esse falsum, alioqui posset errare & falli, quod Gabriel. sup. negat. Sciens ergo dixit Apostolus ad Rom. 3. v. 4. Est autem Deus verax (scilicet ex naturâ suâ) omnis autem homo mendax, scilicet ex naturâ suâ, quàmvis ex gratiâ Dei possit fieri, ut nunquam mentiatur, & aliquando factum fuerit, ut patet in B. Virgine; ac per hoc non comparatur hæc Deus ad hominem secundum actum, sed secundum capacitatem; quia Dei natura non est capax mendacii seu falsæ declarationis, sicut natura humana; & ideo in Scripturâ per antonomasiam dicitur Deus verax, Ioan. 3. v. 33. Qui accipit ejus testimonium, signavit quia Deus verax est, Veritate scilicet, quæ non admittit falsitatem; quia hoc modo accipiunt ejus testimonium, qui credunt in illum. Sic etiam dicitur Ioan. 8. v. 26. Qui me misit, verax est.

Acedat, quod Christus dicit Matt. 24. v. 35. Cælum & terra transibunt, verba autem mea non prateribunt. Acti diceret, cælum & terra deherere possunt, utique de potentia absolutâ, nam de ordinariâ non deficient; verba autem Christi per nullam potentiam falsa esse poterunt, id est, falsa erunt. Ut quid ita? An quia talis falsitas peccaminosa est? An Deus mori non potest, quia mors peccaminosa est? An falli non potest, quia error iniquitas est? Neququam; sed quia error repugnat infinitæ ejus sapientiæ; & mors infinitæ ejus vitæ. Cur ergo mentiri, seu fallere nequit? Non quia id peccaminosum est, sed quia repugnat summæ ejus veracitati. Enimverò, si Deus nequeat mentiri eo præcisè, quia non potest iniquè agere, & omne mendacium est iniquitas, cur per August. sup. allegatus distinctè enumerat, Mentiri, falli, iniquè agere. Nam sufficiebat dicere: Falli, iniquè agere; eum mentiri seu fallere non repugnet Deo, secundum doctrinam prædictam, nisi quia est iniquè agere. Ergo secundum D. August. non ideo præcisè repugnat Deo mentiri, quia mendacium est iniquitas sed maxime, quia destruit ejus summam veracitatem, quæ tamen ex naturâ suâ ei competit & per consequens destruit ejus divinam essentiali seu naturam. Quod probè noscens Dionys. de Divin. Nomin. cap. 8. explicans de illud Apostoli 2. ad Timoth. 2. v. 13. Si non cre-

dimus, ille fidelis permanet, seipsum negare non potest, ait: Negatio sui est à veritate prolapsio, est ab eo, quod est, prolapsio; Deus ab eo, quod est prolati non potest. Sicut ergo, secundum Gabr. sup. Deus non potest peccare, quia à se ipso averteretur; sic indidem non potest dicere falsum, quia à seipso averteretur, seu prolaberetur. Veluti ergo impossibile est, omnimodā impossibilitate, Deum prolabi à seipso; ita pariter prolabi à veritate; prolaberetur autem, si diceret falsum, etiam seclusā deordinatione morali, proveniente ex lege prohibente mendacium, quippe lex illa peccatum efficit, ut dicere falsum sit peccatum. Unde quantumcumque Deus dispensaret in hac lege, nihilominus mendacium foret contra veritatem in dicendo, seu veritatem; & per consequens in Deo contra veritatem essendi, de qua ibi loquitur Dionysius. Patet ex verbis Pauli mox allegatis, quæ hunc habent sensum: Si non permanet Deus fidelis, sed posset non stare promissis, ergo similiter, si Deus posset falsū dicere, negaret seipsum: tam enim est essentialis Deo veritas in dicendo, quam fidelitas in promissis.

Et hoc est, quod dicebat Ambr. sup. allegatus: Est impossibile Deo, quod ejus natura contrarium est, non quod virtuti est arduum, & ita veritas non recipit mendacium; utpote contrarium suæ naturæ. Hinc Athan. lib. de Incar. Verbi: Absurdum est, inquit, Deum in suis verbis mentiri. Cur ita S. Pater? An quia mendacium peccatum est? Non enim, inquit, Deus fuisset. Consonat D. Ansel. lib. 1. Cur Deus homo, c. 12. ibi: Non sequitur, justum est mentiri, si Deus vult mentiri, sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas: imò qua deferendo veritatem corrupta est. Cū ergo dicitur: Si Deus vult mentiri, non est aliud, quam si Deus est talis natura, quæ vult mentiri: & idcirco non sequitur, justum esse mendacium; nisi ita intelligatur, sicut de duobus impossibilibus dicimus: si hoc est, illud est: quia neque hoc, aut illud est. Ubi probat, non potuisse in Deo reperiri nequidem materiale mendacii sine malitia, & turpitudine peccati. Dicit quippe, non posse fieri justum illum actum ex eo, quod Deus illum velit. Fieret autem justus ille actus, secundum Adversarios, si Deus illum vellet, & potest cum velle, seclusā malitiā & turpitudine peccati, quæ formaliter est corruptio non veritatis, sed bonitatis: non enim ideo repugnat peccatum Deo, quia summè verax est, sed quia summè bonus. Porro, secundum Anselmum, ideo mendacium, id est, actus seu materiale mendacii (non enim conserbatur de malitia peccati, an posset esse justa, cū de hoc nulla foret dubitatio) non potest esse justum; quia per ipsum corrumpitur veritas in voluntate; quia scilicet voluntas vult dicere falsum, sive illa dictio sit peccatum, sive non; nam æqualiter destruit summā Dei auctoritatem in testificando, eūdem homo seire nō possit, an Deus loquens hīc & nunc non utatur suā absoluta potentia, adeoque falsum testificetur, quod non solum non debet credi, sed nec potest

Tomus II.

credī; ac per hoc perit tota fides divina, quod nemo dubitat esse maximum inconveniens, & summam in Deo imperfectionem.

Si dixeris; locutio est aliquid Deo extrinsecum. Fateor, sed voluntas loquendi procul dubio est Deo intrinseca, & ipsa est, quæ essentialiter repugnat Deo, si locutio externa significet, Deum aliquid concipere aliter, quam à parte rei concipiat, sive locutio illa immediatè procedat à Deo, sive ab alio, quem ad sic loquendum directè impellat; tunc quippe illa falsitas in conceptu divino æquè tribuitur Deo, ac quando ipsemet talia verba proferret; secus si alium ad sic loquendum non directè impellat, sed solum habeat se permissivè, non impediendo talem locutionem. Enimverò sicut materialiter se habet, quod quis loquatur vocibus, notibus, vel scripturæ; ita etiam, quod quis loquatur immediatè per se, vel per nuntiū; cū nuntius sit merum instrumentum, sicut scripturæ: & ideo David Pl. 44. v. 2. appellavit linguam suam calamum, dicens: *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis*. Eadem ergo est in utroque casu obligatio veritatis. Unde in instrumentis publicis, quando quis selet scribere, rogat alium, ut suo nomine subscribat; neque propterea minùs infidelis erit, si non servet contractum; characteres etenim de ejus mandato facti censentur ipsius.

Deinde, omnia inconvenientia, quæ sequuntur ex eo, quod quis sive Deus, sive homo per se possit mentiri, sequuntur etiam, si per alium possit mentiri. Et ideo, cui prohibetur communicare cum excommunicato, vel illi alloqui, etiā censetur prohibita communicatio, vel allocutio per nuntiū, quia illa est vera communicatio & allocutio, quando scilicet ad id expressè nuntius mittitur; secus si solum quis se habeat permissivè ad talem allocutionem, vel communicationem, ut patet, maximè, quando commodè non potest eam impedire: sicut Deus non poterat eodem modo impedire falsos Prophetas, id est, qui nomine Dei olim falsa prædicebant, & nunc vellent prædicere, eūdem tamen non forent missi à Deo ad sic loquendum. Concurreret quidem Deus ad illa mendacia, inquantum sunt res aliqua positiva, concursu generali, sicut de facto concurrens ad omne peccatum quoad totum esse positivum, quod in eo reperitur, sed quid tum? Num ideo mentitur, aut falsum dicit? Minimè gentium: quia mentiri, aut falsū dicere non est physice causare illas voces, quæ falsum possunt significare; sed causare illas voces significative, id est, animo significandi falsum, sive dirigendo illas voces ad intellectum audientium, ut significant, me rem aliter concipere, quam à parte rei concipio. Veritas namque in eo præcisè consistit, quod per verba, vel alia signa exterora aliquis non significet, se rem aliter concipere, quam à parte rei concipiat. An putas, Deū peccare, quia concursu generali ad actū materiale peccati concurrens? Noli putare, si non vis errare: Ergo cōsimiliter, licet Deus concurrat ad totum positivū, quod est in vero mendacio, non tamen propterea potest dici mentiri. Et sanè si hoc

Qq

suffi.

9.
Voluntas loquendi est intrinseca Deo.

Deus nequit per alium mentiri.

10.

Aliis man-
Alia in-
convenien-
tia sequen-
rentur.

Deus po-
test permis-
tere alie-
rius men-
daciū.

Et ad id
concurrere
concursu ge-
nerali.

sufficeret, jam non de potentia tantum absoluta, sed maxime ordinaria diceret falsum, quod tamen Gabr. negat, & omnes, quos ipse sequitur. An autem Deus possit etiam se solo causare errorem in intellectu, de hoc postea dicemus.

11. Ecce Gabr. sententia S. Scriptura, SS. Patrum & omnium fere Theologorum, cui te subijciendo non errabis neque in fide, neque in bonis moribus. Dixi omnium fere Theologorum; quia tres solum afferuntur, scilicet Petrus de Aliaco in 1. quest. 12. Holcot in 2. quest. 2, cap. 8. & Adamus in 3. quest. 5. qui oppositam videntur docere, scilicet, Deum posse de potentia absoluta dicere, seu revelare falsum. Hæc sunt verba Adami: Igitur aliter Resp. quod absoluta revelatio est Deo satis possibilis, & non tollit contingentiam revelati, & concedo, quod omnis revelatio respectu illius, quod absolute est futurum, est contingenter revelatio, & etiam quod omnis absoluta pronuntiatio adhuc futuri de potentia Dei ablo uta posset esse falsa; verum tamen nulla talis pronuntiatio posset esse falsa de potentia Dei ordinata. Hæc ille. Holcot verò sic ait:

Quid hic docuerit Adamus?

Quid Holcot?

Ego contradictionem non video tequi, si conceditur, Deum asserere falsum scienter: sed Deum mentiri, vel perjurare, vel Deum esse falsum eo modo, quo mendax dicitur esse falsus, non conceditur; quia secundum D. Aug. lib. de Mendac. Mendacium est falsa vocis significatio cum intentione fallendi. Et hoc debet sic exponi, cum intentione deordinata fallendi: Deus autem non potest habere intentionem deordinatam in aliquo facto suo, & ideo Deus non potest mentiri: neque peccare. Nulli tamen dubium, quin Deus possit asserere falsum scienter, & cum intentione fallendi creaturam; quia non includit contradictionem in Deo; imò imperfectus esset, si non posset: quia aliqua creatura potest mereri, ut decipiatur à Deo. Et credo, quod demones meruerunt decipi; & iuste à Deo, ita quod Deus multa facit intentione fallendi eos, & fecit intentione fallendi. Ita Robertus. Sine pertinacia tamen, ut ibidem loquitur, investigationis gratia.

12. Quid Petrus de Aliaco.

Audiamus etiam Petrum de Aliaco, quem solum citat Gabriel. Tertia, inquit, propositio est, quod Deus non potest, de potentia ordinata rationali creaturæ falsum dicere, vel eam decipere, & hoc per seipsum immediate & directe. Ista est responsalis Conclusio, licet non appareat mihi clara ex Scripturis. Et dico: per seipsum immediate; quia non est contra legem ordinatam, imò possibile est de potentia ordinata, quod Deus decipiat aliquem tamquam causa mediata, sive mediante creaturâ. Tum primò, quia de facto cujlibet erroris, & deceptionis Deus est causa. Tum secundò, quia secundum Aug. & Sanctos, aliqui merentur decipi; per consequens, justum est, eos decipere. Tum tertio, quia multa sunt in antiquo Testamento de Jacob, & Rebecca, quæ Spiritus sancti familiari consilio exculantur à mendacio, & tamen in illis decepterunt Isaac, ut patet

Gen. 27. ergo Deus per bonos decipit. Tum quartò; quia etiam in novo Testamento Angelus bonus auctoritate Dei apparatus Magis in somnis dixit eis, ut per aliam viam reverterentur in Regionem suam, & sic decepterunt Herodem; unde sequitur Matth. 2. *Videns, quid illis esset à Magis.* Dico etiam, directe; quia Deus per seipsum frequenter fallit & decipit non directe, sed indirecte, & per accedens, dicendo aliquid vel faciendo, quod aliqui, rationem non intelligentes, crediderunt falsum: sicut patet in Evangelio de illis, quibus dixit Christus Joan. 2. *Solvite templum hoc, & in tria diebus reedificabo illud*, qui per hoc crediderunt falsum, & fuerunt decepti, intelligentes de templo lapideo, quod dixerat de templo corporis sui. Quarta propositio est: quod Deus potest de potentia absoluta rationali creaturæ falsum dicere, & eam decipere per seipsum immediate, & directe. Et dico: *Per seipsum immediate, & directe*; non quidem excludendo omnem aliam causam ab ipso respectu talis deceptionis; sed per hoc excludendo omnem aliam causam ab ipso, & ab ipsa creatura decepta. Huc ulque Aliaco.

Sed quo fundamento? Cum, inquit, hoc possit Deus mediante creaturâ, non apparet, quare hoc non possit absolute sine illa. Nec ad hoc apparet mihi contradictio, sicut quod Deus non sit Deus, vel aliud evidens impossibile, ut potest apparere intuenti. Sic ille. Responsio patet ex jam dictis pro communi sententia, ut puta, Deum non esse Deum, si possit sive per seipsum, sive per creaturam, quam ad hoc directe impellat, falsum dicere eâ intentione, ut audiens judicet, Deum aliter concipere rem, quam de facto concipiat. Quid miraris? Summa veracitas est attributum essentialiale Dei, veluti summa bonitas; sicut ergo implicat contradictionem, ipsum velle peccare, contradictionem, inquam, quod Deus non sit Deus: sic indidem implicat contradictionem, quod Deus possit falsum dicere modo jam explicato; contradictionem, inquam, quod Deus non sit Deus, id est, quod summè verax non sit summè verax: ac per hoc non potest Deus dicere falsum modo jam explicato, sine maxima deordinatione physica, id est, sui ipsius destructione.

Ex quo confestim solvitur aliud argumentum ejusdem Auctoris, sequentis tenoris: Deus ipse. Hoc nullam imperfectionem includit in Deo; imò videretur imperfectus, si hoc non posset; sicut creatura hoc potest, etiam sine peccato; quia aliquis potest demereri, ut decipatur. Et mirabile videretur, quod Deus non posset talem punire, & ipsum decipere per seipsum immediate, cum manifestè dicat August. lib. 83. qq. quest. 53. quod Deus decipit per malos Angelos, & per malos homines, & similiter Deus iussit filios Israel decipere Aegyptios, & multa similia possunt induci. Ita Aliaco. Sed quæro ego: August. docet, Deum decipere per malos Angelos, & homines directe ipsos

ipsum impellendo, ut falsum dicant nomine Dei? Et Israelitæ nunquid, ut deciperent Egyptios, falsum dixerunt nomine Dei? Certe, Deum ibi fuisse usum absolutam suam potentiam, & non posse ordinari suam potentiam decipere per malos Angelos, & homines, secundum D. August. Nunquid Deus alio nequit modo decipere, qui decipi meruerunt, quam loquendo falsa? Ex infra dicendis patebit manifeste contrarium. Itaque quod Deus possit fallere modo jam explicato, maximam includit imperfectionem, teste August. in principio Sect. citato, ubi ait: *Si mentiri, seu fallere, si falli, si inique agere posset, non esset omnipotens.* Quod ergo creatura id possit, etiam sine peccato (quod tamen dubium est) non est perfectio, sed imperfectio. Nonne creatura lumme verax? Scriptum est: *Omnis homo mendax.* Quid ergo mirum, si possit decipere mentiendo, etiam sine peccato? Ipsum certe mendacium, seu malitiam peccati, est defectus à veritate, seu veracitate, qui licet competere possit homini, nullatenus tamen Deo, ut patet ex dictis.

Restat adhuc unum argumentum præfati Auctoris: Error, inquit, potest esse sine peccato: ergo non sequitur, Deum esse causam peccati, licet errorem immediatè causaret, & aliquem deciperet. Et per consequens, Deus absolute hoc potest. Respondeo: non hic queritur, an Deus possit causare errorem; sed an possit causare errorem mentiendo, etiam sine peccato, & hoc est, quod Conclusio nostra negat. Priori negat, reponit quispiam, sed perperam: nam hæc propositio, *Antichristus erit*, quæ est à Deo revelata, est contingens; ergo potest esse falsa; ergo Deus potest dicere falsum, seu mentiri. Respondeo, & quæro, ut Deus tali modo dicat falsum, necessaria est absolutæ ejus potentia? Agitur hic de tali modo mentiendo, seu falsum dicendi, qui non competit Deo de ordinaria potentia, sed de absoluta tantum: ergo hæc replica non est ad propositum. Deinde, nullus esse pili, sic ostendo: quævis illa propositio sit contingens, & per consequens possit esse vera, & falsa, nunquam tamen erit falsa; quis enim confundit potentiam in rebus creatis cum actu? An quia plures possunt esse mundi, ideo aliquando plures erunt? An quia hic homo potest salvari, ideo aliquando salvabitur? aut quia potest damnari, ideo aliquando damnabitur? Ergo confirmiter, licet Antichristus posset non esse, non rectè inferitur, ergo aliquando non erit. Porro ut Deus dixisset falsum, quando revelavit, Antichristum fore, deberet verum esse: *Antichristus non erit*; non autem sufficit, quod Antichristus possit non esse.

Hæc parent ex concordia nostræ libertatis cum præscientia, & prædestinatione Dei: nisi velimus dicere, quod nos possumus efficere, etiam in sensu composito, quod scientia, vel prædestinatio Dei sit falsa. Et in hoc videntur præfati Auctores hallucinati fuisse, accipientes

Tomus II.

pro eodem, posse esse falsum, & aliquando fore falsum. Quævis ergo res contingens quæ talis, sive ex principiis intrinsicis possit esse vera, & falsa; attamen, prout substat divinæ revelationi, nunquam erit falsa; quipimo in aliquo sensu non potest esse falsa, scilicet consequenter ad revelationem Dei, seu antecedenter. Porro ut propositio aliqua sit necessaria, & non contingens, non sufficit, ut consequenter, sed requiritur, ut antecedenter ad cognitionem Dei nequeat esse falsa: v. g. hæc propositio: *Homo est animal*, est necessaria; quia etiam antecedenter ad cognitionem Dei non potest esse falsa. Itaque quod hæc propositio: *Antichristus erit*, sit contingens, nullatenus probat Deum aliquando dixisse falsum, aut posse dicere falsum, de quacumque potentia intelligatur; quippe infallibiliter Antichristus erit, quod sufficit ad veritatem revelationis.

Quæ cum ita sint, constat profectò, dictam sententiam, quæ tribuit extraordinariæ potentie Dei mendacium seu falsam dictionem, seu malitiam morali, nullo solido fundamento niti; & ideo planè rejiciendam, tamquam contrariam non solum Scripturæ & SS. PP. sed etiam rationi, quæ postulat summam firmitatem in credendo his, quæ à Deo, vel alio nomine Dei dicuntur, & promittuntur. Respondent Adversarii: teneri nos credere firmiter, quæ habentur in Scriptura, quia Deus hoc præcepit. Sed quæro ego: unde constat, Deum hoc præcepisse, & non dixisse falsò, se præcipere, cum tamen non veller præcipere; licet ergo istud præceptum non teneor firmiter credere, ita nec alia, quorum fides præcipitur. Ad Scripturas, & SS. Patres respondent, debere intelligi de mendacio, quod sit peccatum; existimant autem, non omne mendacium necessarium esse peccatum, sed illud solum, quod ab homine dicitur, seu voluntate, seu dispensatione. Sed nos sup. ostendimus, neque Scripturam, neque Patres sic posse intelligi, & dubium valde est, an Deus possit dispensare in mendacio, ut patebit ex dicendis. Prius videamus, in quo consistat essentia mendacii. Hæc nostra sententia,

CONCLUSIO II.

Essentia mendacii adæquatè consistit in difformitate signi ad mentem, seu conceptum mentientis.

Mendacium ab Aug. lib. contra mendacium cap. 12. (Alii citant cap. 22.) dicitur: *Falsa significatio vocis cum intentione fallendi.* Id est, mendacium est oratio (vel signum æquivalens) significans falsum, sive à parte rei, sive in imaginatione proferentis, prolata significativè, ac seriò; in tali enim prolacione consistit ille animus decipiendi seu fallendi. Breviter:

Qq 2

men-

Res contingens revelationi nunquam erit falsa.

17.
S. Scriptura, SS. Patres, & ratio stant pro nostra sententia.

18.
S. Aug. de finit. mendacii.

Potest ali-
quis profer-
re falsum
sine menda-
cio.

19.
Ad menda-
cium ve-
quiritur
falsa oratio,
et fallendi
intentio.
Magister.

Sufficit in-
tentio con-
ditionata
fallendi.

mendacium est oratio, quâ significat aliquis, rem esse aliter, quàm ipse eam esse putat. Et consequenter, mentiri est ire, hoc est loqui contra mentem, seu significare aliquid esse, vel non esse aliter, quàm loquens rem apud se habet, seu eam concipit. Ex quo constat veritas nostræ Conclus. Hinc etiam, si quis proferret aliquam orationem falsam, quam ipsemet putaret esse falsam, proferret, inquam, in persona alterius, loquendo non mentiretur; quia oratio sic prolata non censeretur moraliter sua oratio, unde non significaret aliquid aliter, quàm ipse putaret, rem esse. Similiter etiam, qui recitativè diceret orationem falsam, & contrariam menti suæ, non mentiretur; ut si quis legeret librum, in quo essent tales orationes, aut si quis diceret: Ego proferam propositionem falsam, & quam ego ipse cognosco talem, v. g. Homo est equus. Ratio utriusque est; quia ut quis mentiarur, aut dicat mendacium, formaliter saltem debet proferre orationem significativè, ut dicitur, scilicet, ut per eam significet, se talem habere conceptum de re, qualem oratio præ se fert; in prædictis autem casibus non significat ullum suum conceptum de re significatâ per orationem; atque adeò, quàmvis oratio sit falsa, non tamen prolata cum animo decipiendi, seu fallendi; porro ad mendacium requiritur Aug. ut sup. audivimus, tum falsam orationem, tum intentionem fallendi.

Nunquid etiam, ut quis dicatur mentiri? Audite Magist. Sentent. 3. dist. 38. lit. C. mentiri, inquit, est loqui contra hoc, quod animo sentit quis, sive illud verum sit, sive non. Omnis ergo, qui loquitur mendacium, mentitur; quia loquitur contra hoc, quod animo sentit, id est, voluntate fallendi; sed non omnis, qui mentitur, mendacium dicit; quia, quod verum est, loquitur aliquando mentiendò: sicut è converso, falsum dicendo aliquando verax est. Sic ille. Et continuò subiungit; Unde ait D. Aug. (Enchir. cap. 18.) Nemo sanè mentiens judicandus est, qui dicit falsum, quod putat verum; quia quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non ergo mendacii arguendus est, qui falsa incautus credit, ac pro veris habet; potiusque è contrario ille mentitur, qui dicit verum, quod putat falsum quantum enim ad animum ejus attinet, non verum dicit: quia non sentit, quod dicit, quàmvis verum invenitur esse, quod dicit. Nec ille liber est à mendacio, qui ore nesciens loquitur verum, sciens autem voluntate mentitur. Ecce Magister ponit casum, quo quis sine mendacio mentitur. Addit casum alterum inquitens: hic quæri solet, si Judeus dicat, Christum esse Deum, cum non ita sentiat animo, utrum loquatur mendacium. Non est mendacium, quod dicit: quia licet aliter teneat animo, verum tamen est, quod dicit, & ideo non est mendacium. Mentitur tamen, illud quod verum est dicens, igitur amplius aliquid requiritur Aug. & Magister ad mendacium; quàm ad mentiendum, quid hoc? Ut mendacium sit oratio falsa. Sed nunquid æquè necessariò requiritur ad mendacium fallendi intentio? ita

sentit Magister cum S. Augustino sup. Interim hæc fallendi intentio non debet esse absoluta, cum sit aliquando certum omnino profectò mendacium, quod hic & nunc neminem fallit, tunc saltem non potest habere intentionem, absolutam hinc & nunc fallendi auditorem. Interim adesse potest intentio conditionata fallendi; & hæc ordinariè adest. Sed nunquid hæc talis fallendi intentio necessaria est? minime.

Petes, quid Scotus hic sentiat? Resp. Del Castillo. disp. 3. n. 1. mendacium intrinsecè est malum & peccatum; ergo includit intrinsecè animum fallendi; aliàs non esset ratio, quare esset intrinsecè malum. Præmissa autem: mentiri nihil aliud est, quàm dicere contra id, quod dicens habet in mente ex intentione fallendi. Ita expressè Scotus 3. dist. 38. q. un. 5. aliter dicitur. V. ita in proposito. & S. secundo videndum. V. quicumque igitur. Ita Castil. Scorum audiamus. Hic n. 6. refert sententiam S. Bonav. dicens: Aliter dicitur, quod mentiri ex ratione sua dicit intentionem malam, quia intentionem decipiendi. Hanc sententiam exponit Scotus dist. 38. q. un. 5. dicens: Licet actus positivus & malitia non sint unum per se, nec in re nec in conceptu, potest tamen aliquod nomen imponi ad significandum, nec actum solum, nec deformitatem illam, sed totum simul. Et allato exemplo de adulterio & furto, pergit; Ita in proposito, licet prolatio talium vel talium verborum quorumcumque significatorum possit esse sine peccato: tamen prolatio eorum cum conscientia oppositi, & per consequens cum intentione fallendi, non potest esse sine peccato, quia includit actum fallitum cum circumstantiis ipsum necessario deformantibus. Ecce Scotus tantum asserit mendacium cum intentione fallendi esse peccatum. Idem asserit n. 7. dicens: quicumque igitur cum intentione decipiendi illum, cui profert oppositum ejus, quod scit, vel credit esse verum, & sic dicendo intendit nocere illi, cui loquitur, vel de quo loquitur, dicit falsum testimonium. Ita Scotus: rationem autem S. Bonav. quod mendacium semper sit cum intentione decipiendi, non examinat, ut notat Scolum ad n. 6. igitur Scotus non exigit intentionem fallendi ad omne mendacium; saltem non ad jocolum, imò neque ad mendacium secretum, quia potest quis mentiri Deo, asserens se esse talis propositum habere aliquid faciendi, cum tale revera non habeat; hic enim non potest habere animum decipiendi formaliter Deum, cum sciat, Deum esse omniscium; mentitur tamen; quia conatur, quantum in se est, id Deo perlocudere. Generaliter ergo, tunc abest animus expressè, & formaliter decipiendi, quando loquitur quis iis, quos scit dicta ipsius non credituros. Interim, cum verè loquatur, ordinat mentem suam falsam ad eos, quos alloquitur; ac per hoc habet aliquam voluntatem; quod ii cognoscant, eam esse suam mentem: ad id quippe non requiritur voluntas & intentio absoluta finis, nempe notitiæ falsæ, in alia generandæ; sed sufficit voluntas absoluta mendii, nempe vocis, ex se manifestativæ talis obiecti falsi, & voluntas, saltem conditionata finis, ut

neque, quod alii concipiant, eam esse mentem loquentis: & hæc voluntas stare potest cum desiderio, quo opret, ne auditores id credant: sicut testis, qui crimen verum amici testatur, & tamen opat, à iudice non credi. Enimvero quod mentiens non velit fallaciam secundum totum, quod adæquate includit, scilicet quod audiens veniat in cognitionem illius objecti, & quod hoc sit contra suam mentem, & veritatem objecti, patet: quia v. g. qui fingit se nobilem, vult, quod alii credant ejus nobilitatem; non vult autem, ut decipiantur, immo vellet, quod non deciperentur: solum ergo vult specificativè & materialiter illam notitiam, quæ in his circumstantiis aliunde erit falsa, & deceptio.

Neque jam dicta destituuntur auctoritate D. Augusti, qui lib. 2. Soliloq. cap. 9. in principio sic ait: Fallax id rectè dicitur, quod habet quemdam fallendi appetitum, qui sine anima intelligi non potest; sed partim ratione fit, partim naturâ. Ratione in animalibus rationalibus, ut in homine; naturâ in bestis, tanquam in vulpecula. Illud autem quod mendax vocatur, a mentientibus fit. Qui hoc differunt à fallacibus, quod omnis fallax appetit fallere, non autem omnis vult fallere, qui mentitur: nam & nimis, & temeraria, & multa peccata mendaciorum plena sunt delectandi porus, quam fallendi voluntate; & omnes fere qui jocantur, mentiantur. Ergo D. Augustinus, in sua descriptione mendacii, supposita per intentionem fallendi non intellexit intentionem formaliter & expressè fallendi; sed tantum intentionem significativè profectendi fallam vocem, juxta ante dicta. Et idem S. Doctor t. n. h. cap. 18. sic dicit: Melior est, qui nesciens falsum dicit, quoniam id verum putat, quam qui mentiendi animam sciens gerit, nesciens verum esse, quod dicit. Ut quid ita S. Augustinus? Ille namque aliud non habet in animo, aliud in verbo: huic verò quaecumque per se ipsum fit, quod ab eo dicitur, aliud tamen clausum in peccato, aliud in lingua promptum est: quod malum est proprium mentientis. Quidni ergo & propriè mendacium sit?

Interim nota, veritatem, & falsitatem aliam esse physicam, aliam moralem; illa desumitur ex conformitate, vel deformitate cum objecto, hæc verò ex conformitate, vel deformitate cum mente loquentis. Posterior sola videtur sufficere, ut incurratur censura, lata propter peccatum mendacii; quippe in ipsa consummatur ratio mendacii, Quamquam in sententia, quæ tenet, voces principaliter, & immediatè significatè conceptus, etiam semper simul addit falsitas physica: etenim qui dicit, v. g. Petrus est in foro, significat se hoc credere, sive habere conceptum illius; si ergo habeat conceptum oppositum, quàmvis Petrus verè esset in foro, adhuc reperitur in dicto ipsius falsitas physica; quia minimum non est conformitas dicti cum suo objecto, utpote quod non est sola realis existentia Petri in foro, sed etiam, idque principaliter, & immediatè, conceptus istius existentie in mente loquentis, qui revera non est.

Sed nunquid hæcenus dicta repugnant Scoto? Ipse namque 3. dist. 38. num. 6. ait: Aliter dicitur, quod mentiri ex ratione sua dicit intentionem malam; quia intentionem decipiendi ad mendacium jocolum, dicens: Mendacium jocolum est, quando aliquis jocando intendit decipere, ita quod deceptus verè decipitur. Respondeo: primo loco proponit Scotus rationem D. Bonav. quæ dictâ dist. quest. 2. probat, mentiri ex natura sua intrinsece necessariò esse malum; quia scilicet includit necessariò intentionem decipiendi, quæ intentio semper est mala: eam tamen rationem nec approbat, nec improbat, ut notant Commentaria ibi num. 15. Unde eò loci Scotus non opponitur nobis, quidquid sit de mente D. Bonav. An autem illa ratio sufficienter probe intrinsecam malitiam mendacii, infra videbimus. Quantum ad mendacium jocolum, Scotus explicari potest eo modo, quo sup. descripsimus animum decipiendi, prout patet ex ipso textu, ut jam ostendo. Secundò (inquit num. 7.) videndum est, quale peccatum sit mendacium, & licet distinguatur multiplex mendacium, ad propositum tamen sufficit distinctio trium membris, scilicet perniciosum, officiosum, & jocolum. Perniciosum est, quod est nocivum ex se, vel nocet, cui mentior, vel de quo mentior; & si nocivum est quantum ad Religionem Christianam, puta circa fidem, vel mores, tunc est peccatum mortale: si quantum ad vitam corporalem, vel quantum ad fidem conjugalem non servandam sibi: vel quantum ad prolem vel personas quantumcumque, vel qualitercumque sibi conjunctas auferendas: vel quantum ad alia bona temporalia, secundum quod plius, vel minus nocet, quod pensatur ex bono, cujus est ablativum, secundum hoc pensatur gravius, & minus grave, & universaliter omne tale mendacium, ex deliberatione dictum, est peccatum mortale cuicumque. Prohibetur enim simpliciter illo præcepto: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Non enim testimonium est præcisè in iudicio; sed quando aliquis ex certa deliberatione asserit, quod ignorat, vel cujus oppositum scit. Quicumque igitur cum intentione decipiendi illum, cui proferit oppositum ejus, quod scit, vel credit, esse verum, & sic dicendo intendit nocere illi, cui loquitur, vel de quo loquitur, dicit falsum testimonium contra proximum. Ita Doct. Subt. de mendacio pernicioso.

Requirat quidem intentionem decipiendi, sed hoc sufficienter intelligitur, de voluntate aliter significandi rem, quàm loquens à parte rei concepiat, ut clariùs apparebit ex his, quæ subjungit de mendacio officioso, & jocoso, ut putat: Officiosum (mendacium) est, quod nulli nocet, & alicui utile est. Jocolum autem non est narrare fabulam, de qua omnes audientes sciunt, quod non est verum, nec narratur tanquam verum, ubi nec audiens decipitur, nec loquens intendit decipere, nec sermo est de se deceptivus; quia non est talis, qui sit natus credi ab audientibus; sed magis, ut sciatur esse dictum sine opinione faciendâ alicui de veritate; sed mendacium jocolum est, quando aliquis jocando intendit decipere, ita quod deceptus verè decipitur: non tamen in ali-

24.
Scotus non
requirit ad
mendacium
intentionem
formaliter
decipiendi.

Mendacium
triplex ex
Scoto.

Perniciosum
est peccatum
mortale.

Contra
præceptum
non loqueris
contra pro-
ximum
falsum
testimonium.

25.
Quid men-
dacium of-
ficiosum &
jocolum ex
Scoto.

*Dum sermo
de se est de-
ceptionis,
loquens
confetur de-
cipere.*

26.

*Officium
et ioculum
ex se non est
mortale.
Scotus.*

*Nequidem
in viris per-
fectis.*

27.

*Si Aug. do-
cet, omne
mendacium
esse pecca-
tum.*

quo, in quo sibi nocuum magnum inferatur; in quo etiam iocantur illi, qui sciunt, ipsum decipi. Hucusque Doct. Subtilis. Ergo secundum ipsum tunc loquens interdit decipere, quando sermo ejus est de se deceptivus, utpote talis, qui sit natus credi ab audientibus, sive de facto aliquis credat, sive non, quæ est explicatio deceptionis sup. à nobis posita. Igitur Scotus non est contrarius nobis in hoc puncto.

Rogas, Doct. Subtilem, an etiam hæc duo mendacia, scilicet officiosum, & ioculum, sint peccaminosa? Resp. ibidem: De istis duobus, officioso, & iocoso, conceditur communiter, quod neutrum est peccatum mortale in viris imperfectis: quia neutrum ex se est contra charitatem, nec contra aliquid, de se requisitum ad statum talium personarum. Sed in viris perfectis dicitur a quibusdam, utrumque esse peccatum mortale, quia auferunt eis auctoritatem, ne credatur eis, & in hoc faciunt statum suum vilescere, & etiam obstant audientibus propter scandalum. Hæc sententia, cuiuscumque sit, non placet ei; unde contra eam sic arguit: Nulla circumstantia facit, quod est veniale in uno, esse mortale in alio, nisi ille alius necessario obligetur ad illud, ad quod non obligatur alter; sed vir perfectus non obligatur se ad veritatem servandam in verbis aliquo voto, vel iuramento plus, quam quicumque Christianus: igitur circumstantia persone, ex quo ipsa non est specialiter obligata, non transfert veniale in mortale. Itaque, ut ait Scot. ibid. n. 3. Tenetur communiter ab omnibus, quod ipsum mendacium est peccatum. Ipsum, inquam, id est, omne mendacium, quocumque tandem nomine appelletur. Quod (prosequitur Doct. Subtilis) persuadetur ratione D. Aug. lib. contra mendacium: Stultum est credere illi, cui licet mentiri: sed multis est credendum alioquin totaliter periret conceptus humanus, & manifestatio, conceptuum & affectionum mentis: igitur illis, quibus est credendum, non licet mentiri.

Istam auctoritatem D. Aug. non potui invenire, unde etiam Commentatores Scoti nullum cap. istius libri apponunt: idcirco duas alias auctoritates pono. Prima habetur eod. lib. cap. 15. & sic sonat. Ea, quæ contra legem Dei sunt, iusta esse non possunt: dictum est autem Deo: Lex tua veritas (Plal. 118. v. 142.) ac per hoc, quod est contra veritatem, iustum esse non potest. Quis autem dubitet, contra veritatem esse mendacium omne? Nullum ergo iustum esse potest mendacium. Altera est ex cap. 21. de Mendacio: Quisquis autem esse aliquod genus mendacii, quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratum aliorum. Similiter loquuntur alii Patres, quos breviter gratia omitto. Subjungo probationem ex Script. Plal. 5. v. 7. Perdes omnes, qui loquuntur mendacium. Sap. 1. v. 11. Os, quod mentitur, occidit animam. Eccli. 7. v. 14. Noli velle mentiri omne mendacium. Levit. 19. v. 11. Non mentiemini, nec decipiet unusquisque proximum suum. Coloss. 3. v. 9. Nolite mentiri invicem, expoliantes vos veterem hominem cum actibus suis. Ephes. 4. v. 25. Propter quod deponentes mendacium loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo.

Adhuc aliquis dubitat, an omne mendacium sit peccatum? Non est relictus dubitandi locus. An autem ita sit peccatum, ut Deus nequeat dispensare in lege sua prohibente, dispensare, quis nobis edisseret? Procul, & de ultimis finibus precium ejus. Multi sunt, qui affirmant, sed pauci, imò forte nulli, qui efficaciter probent, ut patet ex infra dicendis. Prius disceptamus, quale peccatum sit mendacium, veniale, vel mortale. Equidem ex natura sua, seclusa omni aliâ malitiâ, si ve contra iustitiam, sive contra charitatem, fidem, aliaque virtutes, mihi, salvo meliori, non videtur nisi peccatum veniale contra veritatem in dicendo, seu veritatem. Non inficior, mendacium perniciosum esse peccatum mortale: sed hoc ideo, quia præterquam, quod sit contra finem institutionis vocum, sive societatem humanam, in quo consistit præcisa malitiâ mendacii, est etiam contra iustitiam strictè dictam propter nocuum, quod infert; nocuum, inquam, distinctum à deceptione, seu errore, qui causatur ab omni mendacio. Hinc, si istud à nocuum sit grave, quid mirum, si mendacium, ex quo sequitur tale nocuum, sit peccatum mortale? Et de hoc potissimum mendacio loquitur Scriptura sup. allegata Sap. 1. Os, quod mentitur, occidit animam. & altera Plal. 5. Perdes omnes, qui loquuntur mendacium. Quamquam & generaliter intelligi queant, sed proportionatè ad culpam, scilicet vel de perditione, & occisione æterna, si mendacium sit peccatum mortale; vel de perditione, & occisione temporali, si solum fuerit veniale.

Hereulè aliqua mendacia esse solum venialia, disertis verbis affirmat D. Aug. in Plal. 5. ad prædicta verba, dicens: Duo sunt omni generis mendaciorum, in quibus non magna culpa est, sed tamen non sunt sine culpa, cum aut peccantur, aut mendacium ioculum aut, ut proximi proficiamus, mentimur (en mendacium officiosum) illud primum in jocando ideo non est perniciosissimum, quod non fallit. Novit enim ille, cui dicitur, per causam esse dictum; secundum autem ideo mitius est, quia retinet nonnullam benevolentiam. Hinc ibidem ait: Multi quidem videntur pro salute, aut commodo aliquo, non malitiâ, sed benignitate mendacia. Quale illorum in Exodo obstrictum, quæ Pharaoni falsum responsum dederunt, ut infantes filiorum Israel non necarentur; sed etiam ista non re, sed in dolo laudantur, Quoniam qui tantum hoc modo mentiuntur, merebuntur aliquando ab omni mendacio liberari. Nam in iis, qui perfecti sunt, nec ista mendacia inveniuntur. Quoniam dictum est (Matth. 5. v. 37.) Sit in ore vestro est, non, non, quicquid amplius est, à malo est. Nec immerito alio loco scriptum est: Os, quod mentitur, occidit animam. Ne quis arbitretur, per seculum, & spiritalem hominem pro ista temporali re, in cuius morte non occiditur anima sine sua, sive alterius, debere mentiri. Ut autem, quis non debeat, imò non possit mentiri, satis est, quod tale mendacium sit peccatum veniale, & per hoc occidat animam id est, privet ipsam viâ æternâ, quoadusque plenarie fuerit remissum, aut pro eo divinæ iustitiæ satisfactum. Et

Et sic intellige, quod immediate subditur: Sed quoniam aliud est mentiri, aliud est verum occultare: sequitur aliud est falsum dicere, aliud tacere: ut si quis forte vel ad istam visibilem mortem non vult hominem perdere, paratus esse debet verum occultare, non falsum dicere, ut neque prodatur, neque mentiat, ne occidat animam suam. Scilicet temporaliter per peccatum veniale. Hinc sequitur. Si autem hoc nondum potest, vel sola hujus necessitatis habeat mendacia, ut etiam ab istis, si sola remanserint, liberari mereatur, & Spiritus Sancti robur accipere, quo quicquid perpetiendum est pro veritate, contemnat. Quod utique est hominis perfecti, & spiritualis, scilicet malle quidlibet perpeti, quam Deum vel semel per mendacium venialiter offendere.

Cui hæc expositio displicet; quærat meliorem, & videat, an hæc fit talis, ut purè Augustinū loqui de mendacio officioso, quod simul sit perniciolum bono communi, sicut potest esse occultatio malefactoris: bonum autem commune præponendum est bono particulari. Sed nunquid eodem modo explicari potest, quod ait idem S. Doctor lib. de Mendacio cap. 6. Quomodo ergo non perversissime dicitur, ut alter corporaliter vivat, debere alterum spiritualemente mori? Prof. At, ipsum loqui de morte æterna colligitur ex verbis continuè subiunctis. Nam & ipsa dilectio proximi ex sua cuiusque dilectione terminum accepit. Diliges, inquit, proximum tamquam teipsum. Quomodo ergo quisquis diligit tamquam seipsum, cui ut præstet vitam temporalem, ipse arripit æternam? Et infra: Cum igitur mendando vita æterna amittitur, nunquam pro cuiusquam temporali vita mentiendum est. Planè non est mentiendum, hoc est, non debet quis mentiri, sed mendacium illud non foret peccatum mortale, cum equidem semper sit veniale; impleat autem, aliquem debere peccare; quia sic peccaret, & non peccaret, ut patet. Enimvero non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Et peccatum veniale nonne est mors spiritualis? Proflus, licet non mors æterna, sed tantum temporalis.

Atque ut D. August. loqueretur ibi de morte æterna, & per consequens de mendacio, quod sit peccatum mortale, ut videtur colligi ex principio dicti Capituli, quid tum? Cum enim alibi doceat, ut sup. vidimus, mendacium officiosum esse parvam culpam, hic intelligi debet de mendacio officioso, quod simul sit perniciolum, ut dictum fuit in præcedenti expositione. Deinde, Aug. hic non proponit doctrinam suam omnino assertivè, sed magis inquisitivè, ut apparet ex eo, quod ait cap. 9. Sic ista quaestio ex utraque parte considerat atque tractata non tamen facile sententia ferenda est. Audiatur etiam August. lib. 1. Retract. cap. ult. De mendacio scripti librum, qui etsi cum aliquo labore intelligitur, habet tamen non inutilem ingenii, & mentis exercitationem, magisque moribus ad veriloquium diligendum perficit. Hunc quoque asserere statueram de opusculis meis, quia & obscurus, & infructuosus, & omnino molestus mihi videbatur, propter quod eum

non edideram. Deinde cum postea scripsissem alterum, cuius titulus est: Contra mendacium, multo magis istum non esse decreveram, & iusseram, sed non est factum. Itaque in ista retractione opusculorum meorum, cum eum incolumem reperissem, etiam ipsum retractatum manere præcepi; maxime quia in eo nonnulla sunt necessaria, quæ in illo altero non sunt. Propterea verò illius inscriptio est: Contra mendacium; istius autem, De mendacio, quoniam per illum totum oppugnatio est aperta mendacii: istius autem magna pars in inquisitionis disputatione versatur. Igitur liber de Mendacio non est tantæ auctoritatis, ut contra communem sensum Ecclesiæ prober, omnia mendacia, etiam solum officiosa, esse mortalia.

Sed enim, dicit aliquis; etiam in lib. contra mendacium cap. 1. probat, omne mendacium esse malum, ex illo Plal. 5. Odiisti Domine omnes, qui operantur iniquitatem, perdes omnes, qui loquuntur mendacium. Probat, inquam, dicens: Non enim aliquos excepit, aut indefinitè dixit: Perdes loquentes mendacium, ut quosdam, non omnes intelligi sinneret; sed universalem sententiam protulit dicens: Perdes omnes, qui loquuntur mendacium. An quia non dictum est: Perdes omnes, qui loquuntur mendacium, vel qui loquuntur quodcumque mendacium, ideo putandum est, locum alicui relaxatum esse mendacio, ut scilicet sit aliquod mendacium, quod qui loquuntur, non eos Deus perdat, sed eos omnes perdat, qui loquuntur injustum mendacium, non quodcumque mendacium quia invenitur & justum, quod utique laudis debet esse, non criminis? Per crimen autem August. solet intelligere peccatum mortale. Resp. & quæro, mendacium ioculosum, & officiosum, censet laudis esse? Scio, quod non censeas. Ut quid ita? Quia non sine culpa sunt, quamvis non cum magna: culpa autem, quantumvis parva laudabilis esse nequit. Arguit itaque ibi Aug. contra eos, qui dicebant, mendacium aliquando esse justum & honestum, imò & obligatorium; hoc autem communis sententia non asserit, sed fuit error Priscillianistarum, quorum commune documentum erat: Iura, perjura, secretum pandere noli. Illos ergo iocetur Aug. non autem Catholicos, qui firmiter tenent, ob nullam causam licere mentiri, quamvis non omnia mendacia sint peccata mortalia, saltem in viris imperfectis.

Quod addo; quia, ut sup. audivimus ex Scoto, dicitur à quibusdam, quod in viris perfectis omne mendacium sit peccatum mortale, quæ sententia communiter tribuitur, S. Bonav. hic q. 4. sed, ut videtur, perperam: nam ille non dicit absolute, omnes perfectos peccare mortaliter mentiando; imò cum distingisset duo genera perfectorum, unum eorum, qui habent perfectionem voti, aut Religionis, quales sunt Religiosi; alterum eorum, qui habent perfectionem veritatis & charitatis, per quam perfecte adherent Deo; quantum possibile est in hac vita, quam perfectionem vocat tranquillitatis, expresse negat, Augustinum, qui loquitur de perfectis, ut sup. vidimus, intelligendum

32.
S. Aug. lib.
contra men-
dacium
damnat
omne men-
dacium.

Contra eos
qui dice-
bant ali-
quod men-
dacium ho-
nestum:
nempe Priscillianistas.

33.
S. Bonav.
non docet
omne men-
dacium esse
mortale.

Nequidem
in perfectis.

Perfecti
alii priva-
ti, alii pu-
blici.

Mendacium
publice per-
fectorum
Bonav. dicit
mortale ex
Augustino.

Sed non
adheret
firmiter.

Cum ad
auctorita-
tem S. Aug.
respondent:
quod men-
daciū ad
mortale
disponat.

gendum esse de perfectis primi generis; sed
solum de perfectis secundi generis. Sed & hos
peccare mortaliter in omni mendacio, (quæ
videri posset alicui doctrina d. Aug. propter ea,
quæ ex ipso sup. allata sunt) variè oppugnat
Doct. Seraphicus. Unde postea ipsemet distin-
guat alia duo genera perfectorum, unum pri-
vatorum, sub quibus comprehendit sine dubio
privatos, habentes & perfectionem Religionis,
& perfectionem tranquillitatis; alterum pu-
blicorum: & de his sic loquitur: *Viris, publicè*
perfectis adhibetur fides, tamquam conservatoribus
veritatis; & quoniam mendacium deprehensum fa-
ciunt, ut homo alteri non credat, si viri perfecti men-
tirentur, jam nec ipsi crederetur, nec aliquibus, &
magnum ipsi veritati fieret præjudicium, & daretur
aliis occasio scandali; & ideo tales viri perfecti de-
bent habere conscientiam, quod pro nulla re dicant
salsum scienter: quando ergo dicunt, peccant mor-
taliter; tum, quia faciunt contra conscientiam di-
ctamen; tum etiam, quia alios scandalizant activè.
Non sic autem homines scandalizantur de his, qui
sunt imperfecti, vel etiam de perfectis occultis: ideo
tales non sic obligantur ad omne mendacium vitan-
dum. Et est exemplum huius: quia si quis impu-
gnaret fidem, licitum esset imperfectis fugere & la-
tere: sed viri perfecti tenentur stare, & libere con-
fiteri, ne per ipsorum fugam, & latitacionem populus
infirmus cadat a fide: unde conscientia debet eis
hoc rationabiliter dicere. Hæc ille. Ex quibus
sic concludit: Potest igitur concedi secundum Aug.
quod viri perfecti, quorum perfectio publica est,
mendacium, quantumcumque parvum, imputatur
in mortale peccatum; quoniam propter scandalum
vitandum dicere debet eis conscientia, nullatenus
esse mentiendum, ne faciant veritatem venire in
contemptum. Et hoc videtur sensisse Aug. qui fuit
præcipuus veritatis amator: & omnis vir, qui veri-
tatem amat, vehementer odit mendacium. Unde di-
citur Eccli. 20. v. 27. Potior fur, quam asinus, vi-
ri mendacis: perditionem autem ambo heredita-
bunt.

34.

Sed nunquid ideo omne furtum mortale?
Pater, quod non; ergo similiter nec omne
mendacium. Et nota, quod Scriptura illa lo-
quatur de mendacio frequentato, seu consue-
tudine mentiendi; hic autem quaeritur, an
quodlibet mendacium officiosum, & jocosum in
viro perfecto sit peccatum mortale. Et quavis
Doct. Seraphicus præponat sententiam affir-
mantem, tamquam Augustini, & probabilem
propter scandalum; tamen ei non firmiter ad-
heret, ut patet ex fine d. q. qui talis est: Hæc
sunt dicta de mendacio, secundum quod verba B.
Aug. prædicant, qui propter magnum veritatis ze-
lum, maxime detestatus est mendacium, & conatus
est ab omnibus excludere; & cum non posset men-
daciū ab omnibus excludere, saltem a viris perfe-
ctis voluit elongare, ut veritas in aliquibus inveniret
solidam sedem. Et propterea, si quis vellet intelli-
gere, quod mendacium, quod aliis est veniale, non sit
viris perfectis mortale, poterit ad verba Aug. respon-
dere intelligendo per ea, mendaciū semper esse inde-
cens, & malum viris perfectis, quoniam mentiundo

disponunt se, & alios ad malum; non autem quod
semper sit eis mortale peccatum: & per hoc desin-
nari possunt omnes rationes, adductæ ad oppositum.
Quidquid autem horum verum sit, viro tamen, qui
perfectionem profertur, summopere cavendum est
omne mendacium. Sic ille. Cui ergo non pla-
cent explicationes D. Aug. sup. propositæ, di-
cat, cum loqui de peccato mortali dispoſitū,
non autem formaliter.

Audiamus etiam Doct. Subilem de hac
controverſia. Supra num. 10. ita discorrit: Hic
potest dici distinguendo, quod quadam est persona in statu
perfecta in statu perfectionis exercenda, sicut tri-
latus; quadam in statu perfectionis acquiritur; ut
Religiosus. De prima persona potest concedi (ergo
non loquitur omnino assertivè) quod exercendo
actus, qui competunt sibi ratione talis status per-
fectionis, puta docere, judicare, predicare, utrumque
mendacium (jocolum, & officiosum) esset in eo
peccatum mortale; quia auferet auctoritatem doctrina-
re, quam predicat, juxta illud Aug. in Epist. ad
Hier. Si ad Scripturas sacras admittitur fuerint, quan-
tumcumque jocosa mendacia nihil remaneat in eis so-
lidi-tatis. Hæc sunt propria verba D. Augusti. Sed
Admissio in tantum auctoritatis fastidium officio
aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula
remanebit, quæ non, ut cuiusque videbitur, vel ad
mores difficilis, vel ad fidem incredulitatem eadem
perniciosa regula ad mentientis auctoritatem consi-
lium officiosumque referatur. Hæc ille. Sed per-
amus in Secoto. Puta, si Prælati prædicant miscet
mendacium jocosum, nihil soliditatis remaneat in do-
ctrina illa; potest enim quilibet dubitare de qu-
cumque dicto ab eo, sicut de mendacio; vel qu-
ratione non assentiret illi mendacio jocoso, pari ra-
tione nec alii dicto ab eo: & ita peribit auctori-
tas DD in docendo, & utilitas populi audientis.
Conſimiliter peribit auctoritas in iudicio ſolemnis: &
intelligo ita, quod illud mendacium non periciatur
esse dictum ſerſum ab actu docendi, vel iudicandi:
dum enim aliquis ſeder ad iudicandum, poſſeſt au-
quam truſam miſcere, quæ ex modo loquendi ſit
non eſſe de iudicio. Hæc ille. Quæ tamen ſic li-
mitat: Videtur, quod unicuique mendacium præſum,
vel officioſum non impediatur auctoritatem docendi,
vel iudicantis: ſed tale mendacium frequentatum,
vel conſuetudo ſic mentiendi: ſed tunc cum ſæpius
dum iura binus actus inducat conſuetudinem, ſequi-
tur quod actus ſecundus ſit peccatum mortale, &
non primus; cum tamen ſecundus ſit omnino ſimilis
primi, ut videtur ſecundum omnes circumſtantias.

Ut autem ſcias, Secotum manſille dubium
circa iſtam doctrinam, continuo atrexit: Quid-
quid ſit de uno, vel de pluribus in docendo, iudican-
do, & prædicando, ſaltem uti talibus mendaciis in
actibus aliis a prædicando. & iudicando non eſſet eis
peccatum mortale, excluſa ratione ſcandali. Intelligi-
ſcandali mortalis; nam etiam datur ſcandalum li-
veniale, quod nequit reddere mendacium pec-
catum mortale, ut clarum eſt. Quando enim
dicitur mendacium jocolum, aut officioſum
in viris quantumcumque perfectis eſſe mor-
tale ratione ſcandali, aut vilificationis ſui ſta-
tus, id intelligendum venit de ſcandalo mortali,
&

& notabili vilificatione statum: illud autem grave scandalum, aut notabilis vilificatio non solet oriri ex uno, aut altero mendacio jocofo, aut officiofo; quot autem mendacia requirantur, relinquitur iudicio prudentis. Nec est eadem ratio de hoc, ac de Scriptura sacra; tum quia certum est, quod nullis Doctoribus, Prædicatoribus, aut Iudicibus habeamus tantam fidem, quantum Scripturæ; tum, quia si esset aliquod mendacium in Scriptura, illud attribui deberet Deo, & per consequens, juxta supradicta, destrueret ipsam naturam divinam, siue dixeris, esse peccatum, siue non; & non adesset illa via colligendi, quin omnia contenta in Scriptura forent mendacia. Doctor autem quamvis mentiretur in una doctrina, adhuc esset ratio, quare non mentiretur in alia; quia scilicet tale mendacium esset peccatum, saltem veniale; non debemus autem absque alia causa, quam quod peccaverit semel venialiter, præsumere, quod iterum peccet.

Rogatur aliquis, de quibus Doctoribus loquatur Scorus? Respondeo de Doctoribus Theologiz præcipue, & iis, quibus competit docere mores, & fidem. Unde nec illa mendacia Concionatorum censenda sunt mortalia, quæ sunt circa citationes locorum, aut Auctorum, ut si quis pro Paulo citet Petrum, aut pro libro 2. Regum citet 3. Præsertim si hæc mendacia fierent ex oblivione, vel quia turpe quis putaret, & indecens, hærrere in pulpito, aut Cathedra, quoties earum citationum oblivisceretur. Ratio autem est, quia non posset ullo modo per hæc perdere auctoritatem; nam quamvis deprehenderentur illa mendacia, omnes deberent ea adscribere lapsui memoriæ, qui facilis est in eo genere, & non voluntati mentiendo; & præterea; quia perinde esset, quantum ad auctoritatem conciliandi dictis, quod essent Pauli, vel Petri: unde non posset fieri per errorem, aut mendacium in similibus præjudicium aliquod Auditoribus. Circa hoc tamen advertendum, diligentiam magnam esse adhibendam, ne talis variatio fiat in citatione, ex qua major auctoritas conciliaretur doctrinæ, quam competeret ipsi, v.g. ne dicatur haberi in Scriptura, quod non habetur, nisi apud S. Aug. aut Hier. aut aliquem alium Patrem, vel Doctorem; nam hoc posset generare tantum detrimentum, quantum mendacium in ipsamet doctrina. Ita Comment. Scoti ad d. verba n. 168. Sed enim, dicit aliquis, mendacium, quod graviter diminuit auctoritatem loquentis, vel graviter scandalizat proximum, quidni censeri merito debeat mendacium perniciosum, & non tantum jocofo, vel officiofo? Quid ergo mirum, si sit mortale? Enimvero mendacium officiofo dicitur, ex quo nulli sequitur detrimentum, sed bene aliquod emolumentum. Jocofo porro, quod sit animo decipiendi in ordine ad jocandum, seu voluptatem capiendam, sine intentione per se, aut per accedens ullius detrimenti, quod non recompensetur per ipsum jocum. Et nunquid tale

est mendacium, quod hic dicitur mortale in ore Doctoris, Judicis, aut Prædicatoris? Tu cogita.

Ego dico, salvo meliori, mendacium merè officiofo, aut jocofo in nullius ore esse mortale: Interim scitè distinxit Scorus inter personam perfectam in statu perfectionis exerceant, sicut Prælatus, & personam in statu perfectionis acquirentem, ut Religiosus; quia quod in Religioso est mendacium merè jocofo, aut officiofo, in Prælato potest esse, & est sæpius simul perniciosum. Porro de Religioso simplici sic scribit Scorus sup. num. 11. Talis non videtur obligatus ad aliqua, quæ sunt perfectionis, plus ceteris, nisi ad illa, quæ vovit: non enim assumpsit statum cura pastoralis: & ideo nec actum, pertinentem ad personam talem. Igitur talis, si non exerceat actus perfectionis, cujusmodi sunt docere, prædicare, & hujusmodi, non videtur plus peccare mortaliter in mendacio officiofo, vel jocofo, quam alius Christianus; nisi forte propter scandalum; quia imperfecti possunt magis scandalizari de mendacio talis persona, quam persona communis. Sed facta non debent judicari esse talia, qualia sunt ex scandalo consequente, vel non consequente; universa enim secundum legem Evangelicam vitanda sunt quæcumque scandala pusillorum. Et post pauca concludit: Quantum est igitur ex natura mendacii officiofi, & jocofo in factis, secundo modo dicti, non videtur, quod talis obligetur ex professione sua ad vitandum tale peccatum plus, quam quicumque Christianus. Verumtamen si ratio recta dicat, quod actus ejus unicus, vel frequentatus sit scandalum audientibus, quamvis confimilis actus in alio non esset scandalizativus, ille tenetur ex charitate proximi vitare scandalum. Sic ille.

Sed, pace ejus, ex quo oritur, quod mendacium tale in ore Religiosi sit magis scandalizativum, quam in ore hominis sæcularis? Nonne ex eo, quod Religiosus est, & per consequens ex professione sua, saltem remotè? Concedo tamen, rariùs illud scandalum fore mortale, atque adeo reddere mendacium istud mortaliter peccaminosum, quod sufficit ad distinctionem inter Prælatum, & Religiosum; nam mendacium Prælati in docendo, prædicando judicando regulariter, seu de per se loquendo graviter alios scandalizat, & ideo de per se, seu ex natura rei est peccatum mortale; at verò mendacium Religiosi, merè per accidens, & rarissimè, & idcirco per se dicitur peccatum veniale, quamvis per accidens possit esse mortale. Sic ego intelligo Scorum, bene, an malè, reliquo iudicio Lectoris. Pergam interim ad alia, & quæro primò, an mendacium ita sit intrinsecè malum, ut Deus nequeat in eo dispensare, id est, ut non possit tollere legem prohibentem. Secundò; an supposito, quod tolleretur, Deus posset esse auctor alieni mendacii. Hæc est resolutio nostra.

R r

CON.

TOMUS II.

CONCLUSIO III.

Communiùs dicitur, quàm effi-
caciter probetur, Deum non
posse dispensare in mendacio,
Supposita dispensatione, non
implicat, Deum esse auctorem
alieni mendacii.

40. *Communis
sententia
habet, Deū
in menda-
cio non pos-
se dispensa-
re.
Hac diffici-
liter probatur.
S. Bonav.*

QUOD communis sit sententia, Deum non
posse dispensare in mendacio, nemo igi-
notat; unde superfluum foret hoc probare.
Veritas autem huius sententiæ difficilè con-
vincitur, prout benè advertit Doct. Seraph. 3.
dist. 38. q. 2. in corp. dicens: Absque dubio omne
mendacium est peccatum, & adeo est ipsi mendacio
essentiale esse peccatum, ut nullo pacto, nullo fine,
nulla dispensatione, nec humana, nec divina possit
fieri benè: sed rationem huius est difficile assignare.
Prima ergo ratio, propter quam mendacium
dicitur indispensabile, sive necessariò pecca-
tum, est, quia necessariò avertit à Deo, qui est
veritas, & mendacium est contra veritatem.
Sed contra, inquit Scotus sup. n. 3. mendacium
non opponitur immediatè primæ veritati, sed veritati
alicujus rei, de qua loquens mentitur. Sicut igitur
malitia opposita alicui bono creato non necessariò
avertit à bono increato: ita nec falsitas opposita
cuiquam veritati impertinenti primæ veritati
avertit à primæ veritate. Verbi gratiā, qui men-
titur dicendo Petrum esse mortuum, quem
scit esse vivum, habet in mente sibi propo-
sitam hanc veritatem objectivam: Petrus non est
mortuus; & præterea habet actum formaliter
verum in intellectu suo, nimirum assensum,
quo assentitur illi propositioni Petrus non est
mortuus: mendacium autem ipsius immediatè
opponitur huic veritati; quia significat, Pe-
trum esse mortuum; non autem habet imme-
diatam oppositionem cum veritate, quæ est
Deus; cum nihil profus dicat de illa veritate;
nec mentiens, cum mentitur, necessariò de
Deo, aut ejus veritate cogitet.

41. *Mendacium
tantum op-
ponitur ve-
ritati crea-
te.*

Sicut ergo, quod immediatè, & formaliter
opponitur tantum bono creato, v. g. intempe-
ratè vivere, voluntariè occidere innocentem
non necessariò avertit à bono increato, & idè
Deus potest dispensare secundum Scotum in
fornicatione, & occisione innocentis; pari-
quoque ratione, nisi aliquid aliud obstat, po-
terit dispensare in mendacio, quod tantum
opponitur immediatè, & formaliter veritati
creatæ, adeoque non necessariò avertit à Deo.
Sed enim, dicit aliquis: omne mendacium
habet aliquam oppositionem cum Deo, qui
est veritas, licet non immediatam. Respondeo;
mendacium non dicens immediatum, & for-
malem ordinem ad Deum, v. g. quod sup. po-
situm est, non magis opponitur Deo, qui est
veritas, quàm occisio innocentis, opponitur

Deo, qui est vita; sed ex oppositione, quæ
huiusmodi occisio habet cum vita Dei, non so-
luitur, eam necessariò avertit à Deo; ergo
neque ex oppositione, quam habet prædictum
mendacium cum veritate Dei, sequitur, ipsum
necessariò avertit à Deo.

Omitto: quod mendacium, ut benè notat
Del Castillo hic Disp. 3. num. 2. per se & dire-
ctè non opponitur veritati, quia huic solū
falsitas est opposita; sed opponitur veritati;
quia, ut patet ex ante dictis, non est idem
mentiri, ac falsum dicere; nam mentiri est
contra mentem ire, etiam si dicatur verum:
unde qui habet sententiam falsam in mente,
& exteriùs profert contra illam, dicit verum,
& nihilominus mentitur; & econtra, qui in
mente habet sententiam veram, & exteriùs
profert contra illam, ille non solum mentitur,
sed etiam dicit falsum; & consequenter qui
habet sententiam falsam, & juxta illam loqui-
tur, non mentitur, & tamen falsum dicit. Præ-
terea, neque dicere falsum semper est pecca-
tum, nisi quando jungitur cum mendacio, ne-
que opponitur alicui virtuti, quia veritas non
est virtus, sed veracitas. Aliis Scholasticis inter
se disputantes sæpius peccarent, quia sæ-
pius oppugnant veritatem. Huc ulque Del
Castillo. Et verò mendacium sup. positum re-
pugnat veritati divinæ? An, quia tu mentiris,
idè Deus non est verax? Quis sapiens, & in-
telliget hæc? Igitur prima ratio non evincit
intentum.

Secunda ratio est, quod mendacium omne
sit malum ex objecto, & consequenter, quod
non possit bene fieri; quia nullus actus malus
ex objecto potest fieri bonus: quod autem
mentiri sit malum ex objecto, patet, quia veritas
mentiens, & suum mendacium circa mate-
riam indebitam, nempe falsam. Contra hoc se
arguit Scotus sup. num. 5. Non magis est materia
indebita locutionis, quando creduntur omnia esse fal-
sa, quàm sit illicita materia occisionis, mors hominis
innocentis, & utilis Reipublicæ: sedstantibus istis
conditionibus ex parte materie, scilicet hominis &c.
potest fieri licitum occidere talem hominem, puta, si
Deus revocet illud præceptum: Non occides; &
nō solum licitum, sed meritorium, puta, si Deus præ-
cipiat occidere, sicut præcepit Abrahæ de Isaac: igitur
a simili, vel à majore potest fieri licitum proferre ma-
litionem, creditam esse falsam, si præceptum revoca-
tur, quod videtur esse de non decipiendo; sicut si re-
vocetur præceptum de non occidendo: quia non ma-
gis ligat hoc præceptum de non decipiendo, quàm
illud præceptum de non occidendo: minus enim ma-
lum est, auferre proximo opinionem veram, vel occa-
sionaliter generare in eo opinionem falsam, quàm
auferre sibi vitam corporalem, inō non est quasi
comparatio. Sic ille. Addit duplicem confirma-
tionem, dicens: Quia si mentiri habeat necessariò
malitiam ex hoc, quod transiit super talem mate-
riam; igitur mentiri non prohibetur per præceptum
secundæ tabule; quia in secundâ tabula non prohibetur
mentiri, nisi mala precipiant. Istud autem per se non est
malum tantum, quia nocet proximo; quia tantum, ut

argutum est, cum sit minus malum, quam occidere hominem; ita esse possibile, quod hoc non habet rationem mali, sicut illud, imò possibilis; igitur est contra praeceptum prima tabula, quod non videtur probabile; quia non avertit immediatè à Deo, sicut nec actus oppositus habet immediatè Deum pro ob-
jecto, loquendo de aliquo vero indifferente. Præterea (& est secunda confirmatio) si dicens hanc orationem, Ille currit, esset deceptus, & crederet illud esse verum, actus dicendi transiret super eandem materiam, sicut si non esset deceptus: & tamen credens esse verum, quod dicit, non peccat: igitur est ibi malitia ex objecto, super quod transiit. Accedat tertia confirmatio: velle intemperatè vivere, v.g. bibere ulque ad ebrietatem, seu privationem usus rationis, sine dubio malum est ex objecto, sed certum est, posse Deum dispensare in hoc, ita ut, qui sic intemperatè viveret, non peccaret: ergo, quod mendacium verberetur circa objectum malum, non facit, quod ita necessariò sit malum, quia Deus possit in ipso dispensare. Atque hæc satis de secunda ratione, ut declaratur ejus inefficacia.

Tertia ratio desumitur ex D. Bonav. referam illam propriis ejus verbis. Duplicitè dicitur esse aliquid malum, aut ex genere actus, ut pote cum actus transiit super materiam indebitam; aut ex malitia intentionis. Cum autem transiit actus super materiam indebitam, hoc potest esse dupliciter, vel respectu Dei, vel respectu proximi; si respectu Dei, sic est malum in se, & secundum se, nec ulla modo potest bene fieri, sicut est odire summum bonum, & blasphemare Deum. Si respectu proximi, sicut est nocumentum inferre proximo in personam, vel in rebus, sic est malum in se, & potest aliquo fine bene fieri, quia potest recta intentio supervenire ex dispensatione. Cum autè aliquid est malum ex malitia intentionis, tunc sive sit respectu Dei, sive respectu proximi, simpliciter malum est, & nullo fine potest bene fieri, quia dicit privationem debiti finis. Unde facere hoc malum esse bonum, nihil aliud est facere, quam aliquid simul esse bonum, & malum. Tale autem est mendacium: nam mendacium non solummodo dicit malum ex hoc, quod actus transiit super materiam indebitam; sed etiam ex intentione indirecta. Quoniam ad esse mendacium ista duo concurrunt, voluntas dicere falsum, & intentio fallendi. Et primum est malum in se, & potest bene fieri ab eo, qui ignoranter dicit falsum. Ratione verò secundi est malum secundum se, & nullo fine potest bene fieri, nec circa ipsum potest dispensari, sicut nullo modo potest bene fieri, quod aliquis cognoscat alienam intentionem adulterandi, sive improbitate voluntatis. Huc quoque Doct. Seraph.

Hanc rationem Doct. Subtilis nec approbat, nec improbat; sed declarat, quo sensu intelligi debeat, sup. num. 6. ibi: Licet actus positivus, & malitia non sint unum per se, nec in re, nec in conceptu; potest tamen aliquod nomen imponi ad significandum nec actum solum, nec deformitatem illam, sed totum simul; sicut hoc nomen, Adulterium, impossibile est ad significandum non tantum actum naturalem coeundi, sed cum deformitate, scilicet cum aliena. Et similiter hoc nomen, furtum, impossibile est ad significandum non solum acceptionem alicujus rei a-

Tomus II.

lienæ, sed etiam contra voluntatem ejus, cujus est, & cujusque alterius superioris Domini. Talia tota, importata per hujusmodi nomina non videntur posse esse bona, sed illud quod est sibi substratum, puta actus coeundi, vel accipiendi talem rem, possibile est esse sine tali deformitate. Ita in proposito, licet prolatio talium vel talium verborum quorumcumque significationum possit esse sine peccato; tamen prolatio eorum cum conscientia oppositi, & per consequens cum intentione fallendi non potest esse sine peccato, quia includit actum substratum cum circumstantiis, ipsam necessariò deformantibus. Assumptum patet, quia istam orationem, Si dixerò; quia non scio eum, ero similis vobis mendax, protulit Christus, sed non assertivè. Quacumque etià verba latina, quantumcumque falsa, possit unus Græcus profiteri sine peccato.

Sed neque hæc ratio ita exposita videtur sufficere; quia (ut notat Commentator Scoti ibi num. 16.) non ostenditur sufficienter, cur non possit quis habere animum decipiendi absque peccato, Deo dispensante: imò de facto semper absque peccato habetur talis animus, secundum communem sententiam: nam qui in bello utuntur stratagematibus, habent sine dubio animum decipiendi, & tamen non peccant, & qui utuntur æquivocationibus, habent talem animum tam bene, quam necessariū est, ut mentiens eum habeat: ergo ex eo, quod mendacium necessariò connexum sit cum animo decipiendi, non sequitur, quod sit peccatum tam necessariò, quin aliquando fieri possit absque peccato. Rursus non esset necessarium, ut mentiens semper haberet animum decipiendi, nisi quatenus diceret aliquid, quo significaret, se habere aliud in mente, quam quod habet; nam si quis desperaret de aliis decipiendis, ex eo scilicet, quod putaret, veritatem iis constare, adhuc posset mentiri, ut liberaret se à tormentis, quæ, si confessus esset veritatem, deberet pati: ergo, si mendacium non est ex alio capite malum, quam ex eo, quod conjugatur cum animo decipiendi, aliquando poterit quis mentiri absque peccato. Denique majus malum est proximo, quod quis velit ipsum interficere, quam quod velit ipsum decipere, ergo, si potest quis licitè aliquando interficere proximum, & quidem innocentem, posset etiam licitè velle ipsum decipere, & consequenter, si mendacium solummodo habeat annexam malitiam deceptionis, potest quis licitè quandoque mentiri. Hactenus Comment.

Ad hæc, & similia, non respondet Bonavent. aliud, quam interficere, furari &c. posse separari à malo fine, mendacium autem essentialiter involvere intentionis obliquationem. Sed hoc est, quod quaeritur, quare omnium intentio decipiendi non possit etiam separari à malo fine, sicut intentio interficiendi, furandi &c. Et quod sit, probatur; quia possibile est, quod aliquis mentiatur, seu velit decipere propter castitatem alterius conservandam, quem diligit ex charitate. Resp. Doct. Seraph. sup. Quod charitas præsupponit veritatem, unde ad nihil movet, quod veritatis repugnat, veritati dico ex parte animæ.

R r 2

Vnde

Sed explicet
dicendo:
substratum
posse fieri
licitum.

46.
Intentio
decipiendi
potest esse
sine peccato.

Etiā in
mendacio,
saltem dis-
pensante
Deo.

47.
A menda-
cio potest
abesse mala
intentio.

Vnde dicit Bern. de dispensat. circa mediū quod ad hoc, quod opus sit laudabile, necesse est, quod sit charitas in intentione. Veritas in electione. Et quia veritas non servatur in prolatione mendacii, hinc est, quod mendacium ex charitate non potest dici; sicut enim ex charitate non potest scienter committi malū, quod quidem maneat malum, ut inde eveniat bonum. Si enim non potest ex charitate dici falsum, ut inde sequatur verum, aut bonum. Sed hic rursus videtur peti principium; quia quaeritur, an dicere falsum ita sit intrinsecū malum, ut nequidem ex dispensatione Dei possit fieri bonū, seu possit esse bonum, sicut interficere, & furari.

Similiter
dictione
falsa.

48.

Furtum po-
test licite
fieri per di-
spensationē
proprie di-
ctam, se-
cundum
Scotistam.

Si dixeris: mendacium non potest quoad materiam mutari, sicut furtum, & homicidium; quippe non habet materiam subiectam dominio Dei. Contra facit, quod secundum Scotistas passim furtum, & homicidium possint licite fieri, non solum per mutationem materię, sed etiam per dispensationem proprie dictam, ut hic suppono ex Tract. de Leg. ad quem spectat hæc controversia. Id est, potest Deus dare licentiam interficiendi, & furandi absque ulla mutatione materię, propter mutationem, quæ fieret per ipsammet licentiam, seu dispensationem, ergo similiter, dicit aliquis, poterit Deus dare licentiam mentiendi absque ulla mutatione materię propter mutationem, quæ fieret per ipsammet licentiam. Deinde; quando dicitur, quod materia mendacii non sit limitata, aut subiecta dominio Dei, si intelligatur hoc de non subiectione quoad hoc, quod possit fieri licite, Deo iubente, petitur manifeste principium, hoc enim est, quod quaeritur, Si de alia non subiectione, non est ad propositum; hic enim quaerimus, an ita subiciatur mendacium Deo, ut, eo iubente, possit licite fieri, aut ut ipse possit iubere, aut præcipere mendacium. Ita Comment. sup. n. 18. Propter id quaeritur, reponit quispiam & probatur, Deum id non posse, quia sic ipse posset per se directe cum homine concurrere ad mendacium; ergo posset Deus per alium mentiri.

Quidni
mendacium

49.

Deus potest
cum alio
concurrere
ad menda-
cium.

Distinguo Consequens: posset per alium mentiri eo modo, quo id disconvenit Deo, Nego Consequentiam: quia mentiri eatenus disconvenit Deo, quatenus opponitur summæ eius veritati: sed concurrere ad mendacium, quo alter mentitur, non opponitur semper summæ veritati divinæ, ergo &c. Minor probatur, quia non est necesse, ut illud alterius mendacium sit tale, quod significet, Deum habere conceptum falsum de re, circa quam fieret mendacium: sed solum tale mendacium opponitur veritati divinæ, ut patet ex Concl. 1. Ille ergo proprie dicitur mentiri, qui per se, sive per aliū significat, aliquid esse aliter, quam ipsemet existimat, illam rem se habere; sed si Deus concurreret per se ad mendacium, quo Petrus v. g. diceret: Homo est irrationalis, non significaret Deus, rem esse aliter, quam ipsemet concepiat illam rem, ut patet; ergo non mentiretur proprie, nec modo sibi inconvenienti. Dico: Proprie &c. quia improprie, & modo sibi conve-

Non autem
mentiri per
alium ad
hoc directe
impellendo.

venienti, seu non repugnant posset dici menti-
ri, quatenus scilicet concurreret per se ad men-
dacium alterius, quod ex hypothese nec esset
peccatum, nec esset oratio significans, Deum
habere alium conceptum de re, quam revera
habet. Et hoc est, quod sup. diximus Concl.
1. Deum non posse mentiri per alium, quem
directe impelleret ad mentiendum nomine
Dei.

Ex quo patet altera pars huius Concl. scilicet. Supposita dispensatione, seu ablatione præcepti divini non mentiendi, non implicat Deum esse auctorem alieni mendacii. Nam si esset aliqua contradictio, foret, quia repugnet divinæ veritati, sed iam ostensum est, ei non repugnare, & iterum declaro, quia veritas est virtus, quæ inclinatur ad loquendum conformiter menti suæ; atqui Deus per hoc, quod foret auctor alieni mendacii in casu nostro, non loqueretur difformiter menti suæ. Patet: quia tale mendacium non proferret nomine Dei, supponitur, ad id quod Deus per illud non significat, se rem aliter concepere, quam à parte rei concepiat. Sicut ergo Joannes v. g. verè non mentitur, tamen si sit occasio vel causa, quare Paulus contra propriam mentem loquatur, idque quia Joannes non censetur per illam locutionem mentem suam velle indicare, sic neque Deus. Unde non quodcumque Deus revelat per alium, censetur ipse revelare; sed solum illud, quod revelat per alium nomine suo. Sed contra, dicit aliquis; est non repugnare divinæ veritati, repugnat tamen ejus bonitati, quia mendacium illud saltem est moraliter malum. Atque hæc est altera ratio, propter quam Aliqui putant, mendacium esse indispensabile. Dicunt siquidem, indispensabilem mendacii oriri ex intrinseca & inseparabili indecentia morali, quæ in hoc consistit, quod quis perderet omnem auctoritatem apud homines: quāvis enim propter illam dispensationem, si daretur, scirent homines, ipsum non peccare, tamen sine dubio fugerent ejus conversationem, & commercium, judicarentque ipsum indignum, cum quo homines tractarent, & sic peccaret, & non peccaret. Sic illi.

Nunquid audiendi? Si Deus dispensaret cum aliquo ad interficiendos quoscumque, omnes fugerent ejus conversationem, & tamen certum est, quod Deus posset sic dispensare, & quod, eo dispensante, is non peccaret; ergo ex eo, quod fugerent homines merito conversacionem mendacis, cum quo dispensaret Deus, non propterea ipse peccaret. Et si dicas, quod talis posset, si non esset mendax, assecutur eorum, quibuscumque vellet conversari, se eos non interfecurum. Contra est, quod non solum Deus posset dispensare ad interfecutionem, dando licentiam, sed præcipiendo interfecutionem, tum autem non posset ullos assecutur, & consequenter omnino ejus conversatio esset ab omnibus fugienda. Contra eandem rationem facit secundum, quod quando dicitur, quod si, cum quo Deus dispensaret in mendacio, esset

indignis conversatione, & commercio cum hominibus, vel id intelligitur de indignitate culpæ, & hoc tam facile negari posset, quam asseritur; vel de aliqua alia indignitate, & sic non facit ad propositum. Solum enim queritur hic, utrum à mendacio possit separari ratio culpæ. Itaque quemadmodum conversatio leprosi esset fugienda hominibus, quoties non urget charitas, propter detrimenta, quæ ex illa conversatione resulerent, nimirum infectionis, quando sciretur certo secutura infectio, licet leprosus non peccaret; ita etiam conversatio illius, cum quo Deus dispenseret ad mentendum, & interficiendum universaliter, esset merito fugienda propter detrimenta, inde sequutura, quamvis ille posset sine peccato mentiri, & interficere. Hactenus Comment. sup. num. 19.

Reponit quispiam; quidem sine peccato posse mentiri, sed non sine indecentia morali. Sed hoc est, quod queritur, & tam facile negatur, quam asseritur. Et siquidem nulla est indecentia, seu malitia moralis in homicidio, furto, adulterio, & similibus, supposita dispensatione divinâ, cur erit in mendacio? Cur Deus minus sit Dominus scientiæ, seu cognitionis alieius, quam ejus vitæ, aut corporis? Cur ergo non possit Petro dare licentiam auferendi veram cognitionem Pauli, seu causandi falsam, sicut potest dare licentiam auferendi vitam, & alia bona corporalia? An forte, quia mendacium, per se spectatum nec est bonum, nec indifferens? Sed neque interfectio innocentis, adulterium, furtum sunt per se bona, aut indifferenta; ergo sicut illa fiunt bona, vel indifferenta, postea dispensatione, cur non etiam mendacium? Quia hoc, inquit, est contra ordinem naturæ, & est contra finem, & necessitatē verborum, & locutionis rationalis: nam ad hoc institutum est à naturâ verbum externum, ut per illud significemus internum, & ita possit iniri, & servari inter naturas rationales societas, & fidelitas.

Sed nunquid etiam contra ordinem naturæ est, quemcumque pro libito occidere, adulterari, furari, &c.? Et tamen illa possunt esse licita, ut jam non semel dictum est. Quantum ad finem institutionis verborum, nihil facit ad rem (inquit Comment. sup. num. 20.) quia certum est, multa posse licite fieri contra finem, ad quem ordinantur à naturâ; sic semen arboris potest projici in ignem, cum tamen sit ordinatum à naturâ ut seminetur, & concurret ad generationem alterius arboris: imò & ipsum semen humanum, quod non potest de facto effundi absque peccato gravissimo, nisi in vas naturale, posset sine dubio effundi, Deo dispensante, absque ullo peccato. Rursus, verba non solum sunt instituta, ut significentur conceptus interni, qui revera sunt; sed etiam, qui non sunt, ut, si mediis, possit quis verum dicere, & mentiri, prout ipsi placuerit, licet Deus, & natura magis intendat veritatem, quam falsitatem; ergo qui utitur verbis

mentiendo non facit contra finem, & necessitatem verborum. Sic ille. Ergo etiam ex hac parte mendacium non est indispensabile.

Ex qua ergo? Quod (inquit Comment. sup. num. 21.) mendacium sit talis naturæ, ut nec Deus ipse possit mentiri immediatè, & hoc propter indecentiam moralem, quæ est in mendacio; ergo habet intrinsecam, & inseparabilem malitiam moralem. Probatur Consequentia; quia, si non haberet talem, nihil impediret, quod minus Deus posset immediatè mentiri, tam bene, quam potest immediatè verum dicere. Confirmatur: quia Deus se solo potest facere actus alios, in quibus potest dispensare cum hominibus, sine ulla indecentia morali; ergo, si posset dispensare cum homine ad mentendum, posset ipse immediatè mentiri sine indecentia morali. Probatur Antecedens; quia potest ipse immediatè interficere hominem, auferre ejus bona, tollere ejus famam, significando imperfectiones occultas ejus, quæ non possunt ab homine sine peccato, possunt autem cum dispensatione divina fieri. Si dixeris: Deum non posse intemperatè vivere, nec adulterare, & tamen potest dispensare cum aliis, ut talia faciant; ergo, quamvis Deus ipse non posset mentiri, posset tamen cum aliis dispensare in mendacio. Respondet Comment. dist. Antecedens: non potest illa facere ex indecentia morali, quam habent, negat; propter incompatibilitatem physicam, quam habet ejus natura cum talibus actionibus, ex eo scilicet, quod sit spiritualis substantia, concedit Antecedens, & negat Consequentiam: quia ratio, ob quam non potest mentiri, non est ex eo, quod mentiri sit repugnans ipsi ex aliqua incompatibilitate physica, quam habet ejus natura cum tali actione. Quod ut clarius intelligatur, advertendum, quod, si intemperatè vivere esset actio bona, adhuc non posset competere Deo, sicut nec Angelo; quod est maximum indicium, quod talis actio non repugnet Deo ex indecentia aliqua, aut malitia morali; sed ex natura physica actionis; ex altera vero parte, si mentiri esset actio bona moraliter, Deus posset mentiri, sicut & Angelus potest. Unde ratio, cur nequeat mentiri, oritur ex indecentia morali, quam habet mendacium, non verò ex repugnantia aliqua physica. Usque adhuc Comment.

Sed parum solidè, meo judicio; nam quæro, quæ est isthæ indecentia moralis? An forte culpa seu peccatum? sed de hoc disputatur, num Deus possit tollere culpam seu peccatum, Aliquibus negantibus, Aliis asserentibus. Tollat ergo; quæ alia indecentia seu malitia moralis permanet? Ergo ipse potest mentiri, negatur Consequentia; nam, ut patet ex dictis hac Sectione, mendacium physice repugnat naturæ divinæ, utpote destruens ejus summam veracitatem in dicendo, quæ est essentialis & physica perfectio Dei. Nunquid etiam summa veracitas est physica, & essentialis perfectio Angeli, aut hominis? Negatio plusquam meridiana

54.
Deus nequit
mentiri im-
mediatè.

Nec intem-
peratè vi-
vere &c.

55.
Ergo hæc
non habet
veniam in-
centiam
moralem.

*Mendacium Dei immo-
dium re-
pugnat phy-
sicè naturæ
divinæ.*

ridiana est; & ideo, quàmvis homo, & Angelus possent mentiri, Supposita dispensatione Dei in malitia morali, seu peccaminosa mendacii, haud equidem propterea Deus. Inquiro rursum: nunquid mors innocentis repugnat vitæ Dei? Quis audeat affirmare? Quippe vita Dei non consistit in conservatione vitæ alterius; aliàs enim etiam mors peccatoris foret contra vitam Dei; imò potius est perfectio in Deo, quod sit Dominus vitæ, & mortis suarum creaturarum; sed consistit prima vita Dei in eo, quod sit vita, sive principium omnium aliarum rerum, consistit vita Dei in actibus vitalibus intellectus, & voluntatis, sed nunquid his repugnat mors innocentis? Insanæ est id affirmare. Et verò summa veracitas Dei in quo consistit? Nonne in hoc, quod per nullam potentiam possit Deus significare, aliquid se concipere aliter, quàm revera concipiat? Et mentiri quid est aliud, quàm significare, aliquid se concipere aliter, quàm à parte rei concipiat?

56. *Secus mendacium non firmum.*

Secus mendacium non firmum.

Supposita dispensatione.

57. *Vnde difficillimè probatur, legem mendacii esse in dispensabilem.*

Lugo.

Mala in Republica Deus permittere potest.

Igitur mendacium directè repugnat summæ Dei veracitati; mendacium, inquam, ipsius Dei, secus meum mendacium. Aliàs enim, eum Deus concurrat generali concursu ad entitatem physicam mendacii, cuiuscumque, sicut alterius cuiuscumque peccati, etiam per mendacium, quodcumque præjudicaretur veritati ipsius, quod constat esse falsissimum. Sicut ergo per talem concursum ad entitatem alterius actus peccaminosi non præjudicaretur bonitati ipsius, neque præjudicaretur per specialem concursum, si nulla lex foret; sic indidem in præsentis loquendum est de veracitate, & præiudicio eius. Ac per hoc, quemadmodum non rectè dicitur, Deum esse causam fornicationis, furti &c. quia vocabula illa important prohibitionem, sive legem prohibentem; ita nec rectè dicitur, Deum posse esse auctorem alieni mendacii, nisi cum hoc addito, supposita dispensatione, seu sublatà lege prohibente.

Cæterum, Deum posse auferre legem prohibentem furtum, fornicationem &c. non autem legem prohibentem mendacium, difficillimè, ut patet ex jam dictis, convincitur. Card. Lugo hic Disp. 4. num. 58. sic ait: Cum ratio prohibendi universaliter mendacium sit bonum publicum humanæ Reipub. ejus pax, fides, & commercium impediretur, si mendacium in aliquo casu liceret, consequens esse videtur, ut Deus, qui Dominus est totius humanæ Reipub. & qui pro suo libito potest totum Reipublicæ creaturæ bonum impedire, sicut & prohibito potest eam totam destruere, & annihilare, possit etiam facultatem mentiendi dare, ex qua mala illa in Republica sequerentur. Quia sicut ex occisione mutui, à singulis pro libito facta, innumera mala sequerentur, si licita esset; & tamen, quia Deus potest liberè disponere de omnium vita, potest alii eui concedere, & præcipere, ut omnes alios occidat; sic idem Deus, qui potest de Reipub.

publ. pace pro libito disponere, ejusque commercium impedire, poterit, si velit, concedere, & præcipere alicui, quod mentiatur, etiam ea mala in Republica secutura sint. Jam enim tunc majus bonum esset, quod ex mendacio sequeretur, nempe libitum Dei fieri, quod solum (cum supremus Princeps & Dominus despoticus sit) præponderat omni commodo, & paci creaturarum, quas pro solo suo libito potest destruere, & malis omnibus afficere. Ad quod confirmandum afferri solet cap. Gaudemus 8. De divort. ubi Innocentius III. videtur excusare Jacobum à mendacio propter Dei dispensationem. Huc usque Emin. Hæc sunt verba Pontificis: Neque ulli unquam licuit in simul plures uxores habere, nisi cui fuit divina revelatione concessum, quæ (scilicet revelatio) mos quandoque, interdum etiam fuit censum; per quam (scilicet revelationem) sicut Jacob à mendacio, Israelitæ à furto, & Samson ab homicidio, & Patriarchæ, & alii viri iusti, qui plures leguntur simul habuisse uxores, ab adulterio excusantur.

Si inferas: ergo de facto aliquando fuit dispensatum in mendacio, sicut in furto, homicidio, & adulterio. Negat Card. sup. num. 60. Consequentiam. Nam, secundum ipsum, illorum verborum sensus non est, quod Deus dispensaverit in mendacio; sed quod per suam revelationem mutaverit materiam, revelando nimirum, quod Jacobo debebatur primogenitura, fecit, quod verba illa. Ego sum primogenitus tuus Esau &c. in aliquo vero sensu protuli potuerint sine mendacio; sicut etiam in exemplis, ibi à Pontifice adductis revelatio & non dispensatio interest. Sic enim Deus non dispensavit cum Israelitis, ut furerentur, sed delin-
eis dominium eorum bonorum; nec dispensavit cum Samson, ut occideret se propriâ auctoritate; sed constituit eum ministrum suum ad eam actionem; sic ergo non dispensatio Dei, sed revelatio, quâ mutata fuit materia, excusavit Jacobum à mendacio. Ita Emin. Tu cogita, an rem acutè tetigerit.

Ego scio, multos tenere, Deum propitiè dispensasse cum Israelitis in furto, saltem potuisse dispensare; uti etiam cum Samson in suicidio, & quis revelavit Card. quod non fecerit, quod potuit facere. Scriptura nullum meminit illius mutationis materiz. Præterea, eum Card. non specificavit, seu explicavit illam mutationem in Matrimonio Patriarcharum cum pluribus in simul uxoribus. Et siquidem ibi fuit vera dispensatio, eum non etiam in aliis exemplis, quæ adducit ibi Pontifex ad probationem ejus: Hæc dispice, & nota, non omnium, quæ possunt in Canonibus, eandem esse auctoritatem. Hinc Scotus sup. num. 13. loquens de Jacobo ait: Licet Aliqui contentum multum salutare eum (à mendacio) & aliqui Patres veteris Testamenti non fuisse mentis, cum tamen in aliis concedant, eos habuisse legem imperfectionem, & gratiam modicam respectu nostri, qui & casti, legem habemus perfectam, & gratiam superabundantem.

tum; & tamen de nostris (Patribus) non negatur aliquando mentiri, vel fuisse mentitos; igitur non videtur multum rationabile, negare illos quandoque fuisse mentitos, vel potuisse mentiri. Igitur de dispensatione in mendacio Jacobi, neque de peccato ejus Pontifex fuerat interrogatus, & ideo quod ipse ibi dicit, Iacobum fuisse excusatum per revelationem, non est decisio Pontificis, sed singularis ejus opinio; & satis intelligi potest de mutatione materiæ secundum explanationem Lugonis, & Aliorum. Ut ut sit de hoc dicto Jacobi, & aliorum Patrum, aut Sanctorum veteris Testamenti, possint excusari, vel non excusari à mendacio, de quo videantur Interpretes Scripturæ, parum refert ad difficultatem, de qua hic tractamus; non enim inquirimus, an Deus aliquando dispensaverit in mendacio, imò suppono, quod nunquam dispensaverit; sed tantum disputamus, utrum possit dispensare; & an bene sequatur: potest dispensare, ut homo, aut Angelus licetè mentitur; ergo & ipse potest mentiri.

Negat Card. sup. num. 59. Consequentiam: sunt enim aliqua, quæ ex præcepto, vel dispensatione Dei possunt homines agere erga alios homines, non tamen ipse Deus; v. g. possit Deus præcipere alicui, ut stultum, & insanum se fingeret, ut contemptibilis apud alios esset, non tamen possit Deus ipse ad eundem finem se fingere stultum vel insanum: esset enim imperfectio contra infinitam majestatem, & dignitatem Dei, si possit talem unquam actionem exercere, ob quam merito possit stultus, vel insanus æstimari: quod tamen non est contra dignitatem hominis, cum ex natura sua possit sæpè tales actiones exercere. Similiter ergo, licet concederetur, quod homo ex præcepto, vel dispensatione Dei possit aliquando falsum testificari; quia totum damnum, quod inde sequeretur, esset solum contra fidem, & estimationem humanam, & contra hominum convictum, & commercium, quorum omnium Deus est Dominus, & potest bona illa auferre: non tamen deberet, aut possit concedi, quod Deus ipse possit mentiri, vel fallere; ex hoc enim possibili sequeretur imperfectio maxima in ipso Deo, nimirum defectus summæ auctoritatis in testificando; possent enim homines formidare semper de veritate divinæ testificationis, cum fallere possent. Quare cum non possit Deus auferre sibi suas perfectiones, licet possit auferre nostras; consequens est, ut nec possit id facere unquam, ex ejus possibilitate argueretur defectus alicujus perfectionis simpliciter simplicis in ipso Deo, qualis est summa auctoritas in testificando, & esse summæ fide dignum in suis dictis, quæ perfectiones non subsunt libero dominio Dei, sicut subsunt nostræ: hoc enim ipsum liberum dominium erga suas perfectiones esset maxima imperfectio, cum esset defectibilitas ab infinita perfectione. Hæc ille, conformiter ad sup. dicta.

Quid ergo, interrogat quispiam, Card. docet? An fortè, Deum posse cum hominibus dispensare in mendacio? dixi (inquit ille n. 60.) infallibilitatem Dei, & ejus impotentiam ad mentiendum, vel dicendum falsum non pendere ab eo, quod homo possit, vel non possit ex dispensatione, vel præcepto Dei mentiri, vel falsum testificari: non tamen ideo concedo, posse Deum id homini præcipere, vel in hoc dispensare: video enim, posse hanc rationem extendi etiam ad homines, ad quorum naturæ perfectionem spectare videtur, non solum non mentiri; sed etiam, non posse licetè mentiri, vel falsum unquam testificari. Si enim id in aliquo casu possent licetè facere, jam ex hoc capite deficeret in radice fides humana. Quia hoc ipsum scire, illum, qui mihi loquitur, posse aliquando licetè mentiri, & falsum dicere, & posse licetè id procurare, ac petere à Deo dispensationem, ut licetè mentiretur, non parum derogaret fidei humanæ, cum possemus formidare, ne vel ille, qui loquitur, obtinisset fortasse, vel saltem imaginaretur sibi, datam dispensationem in hoc casu, quam sæpè dæmon, fingens se Deum, hominibus concederet; nec ex hac concessione possemus agnoscere dæmonis fallaciam, & illusionem; sicut modò possumus facitè agnoscere, cum sciamus ex Scriptura, dæmonem esse patrem mendacii, & omne mendacium à dæmone esse, & non à Deo, qui solum amat veritatem. Pertinet ergo ad ipsam naturam rationalem, & ejus dignitatem hæc totalis, & universalis impotentia licetè mentiendi, vel falsum testificandi, ut possit esse integra fides mutua inter homines; atque adeò, quod Deus non possit in hoc cum homine dispensare. Quare licet Deus possit naturam humanam destruere, & ejus perfectiones; non tamen potest eam condere sine sua perfectione essentiali, & radicali, ad quam spectat hæc universalis impotentia falsum licetè testificandi. Hactenus Eminent.

Sed quàm inefficaciter, attende, & intende. Enimverò responderi possit, impotentiam licetè mentiendi non magis esse perfectionem essentialem hominis, quàm impotentia licetè occidendi, adulterandi &c. ergo sicut hominem potest Deus condere, & de facto condidit sine hac impotentia; ita etiam potuit condere hominem sine impotentia licetè mentiendi. Neque, dicit aliquis, per illam potentiam licetè mentiendi ex dispensatione Dei amplius tollitur fides humana, quàm per potentiam illicetè mentiendi: sicut enim, quando ego nullam habeo probabilem rationem dubitandi, judicare debeo, aliquem sincere mihi loqui, quàmvis absolute possit mentiri, sic indidem judicare debeo, aliquem non mentiri licetè, nisi aliunde probabiliter constet de dispensatione divina, quæ rarissima foret: sicut dispensatio in homicidio, adulterio &c. Nonne etiam dæmon possit se fingere Deum, & hominibus concedere dispensationem in homicidio, adulterio &c.

60.

In Deo est
impotentia
ad mentiendum.
Lugo.

Impotentia
humana
mentiendi
commendaret fidem
humanam.

61.

Sed impotentia hæc
non est essentialis
perfectio
hominis.

Stante potentia humana ad licetè mentiendum, manet fides humana.

Deus dispensare potest in fide promissionis cur non in fide dictationis?

&c? Nunquid ideo possum vitare consortiū hominū? Infans haberetur ab omnibus, qui iā faceret. Ergo cōsimiliter, signū infanti foret, nolle credere dictis hominum ex eo, quod possit Deus dispensare in mendacio, & dæmon, se fingens Deum, posset eam dispensationem concedere. Et verò quis negat, Deum posse dispensare in fide promissionis? Cur non similiter in fide dictationis? Hæc dicta sint, non ut astruam, Deum posse dispensare cum hominibus in mendacio; sed ut ostendatur, quā difficile sit, efficaciter probare, Deum id non posse. Scit dicit Lugo sup. in fine: Non oportet quæstiones confundere, & quia infallibilitas Dei, & impotentia mentiendi non pendet ab eo, quod homo possit, vel non possit ex dispensatione Dei aliquid quando falsum loqui, non est necesse de homine id nunc ex professo probare; sed solum ostendere, quomodo in Deo id repugnet, etiam si homini non repugnaret: quod solum sufficit, & requiritur ad infallibilitatem divini testimonii. Sic ille, & Nos. Pergo itaque ad aliam quæstionem, ut puta, an possit Deus amphibologice loqui? Ad cuius clariorem resolutionem, & pleniorē intelligentiam præmitto hanc Conclusionem.

CONCLUSIO IV.

Enuntiationes, quæ solā restrictione mentali veritatem significant, mera sunt mendacia.

62.
Quid restrictio purè mentalis.

Enuntiatio per hanc solam veritabilem, merum est mendacium

Tales enuntiationes voco, quæ solum habent veritatem, eò quod in mente aliquid subintelligatur, quod exterius nullo modo exprimitur. Sola ergo restrictio mentalis est conceptus aliquis mentis, qui nullo signo externo exprimitur, vel ex circumstantiis ab homine prudenti colligi potest: v. g. si aliquis interrogatus, an Petrus sit domi, respondeat, non, subintelligendo, ut faciat chymæras. Porro quod tales enuntiationes sint mera mendacia, vel inde satis constat, quod significant, loquentem habere conceptum falsum; quippe qui externè tantum dicit, quod Petrus non sit domi, quem tamen scit esse domi, solum exprimit, quod non sit domi simpliciter; & tamen internè non habet conceptum, sed potius oppositum; quidni ergo propriè mentiatur? Dices: in hoc conceptu Petrus non est domi, ut faciat chymæras, includitur, quod sit domi. Respondeo: si hoc sufficiat, etiam, qui Petro existente domi, diceret, non est domi sine ulla restrictione, non mentiretur, quia etiam ibi includitur, est domi. Ut ergo aliquis loquatur contra mentem, & per consequens propriè mentiatur, sufficit, quod externè significet aliquid iudiciū completum & absolutum; quale interiùs non habet: mentiri quippe nihil aliud est, ut patet ex ante di-

ctis, quā proferre orationem, quā scit esse solummodo significativam conceptus falsi.

Nequaquam reponit quispiam; sed addidit: Cum animo significandi, nam ad mendacium requiritur locutio formalis, quæ non est sine voluntate significandi: jam autem, qui utitur dictā restrictione, aut simili, non vult obiectum falsum significare, sed verum. Respondeo; non vult explicite, concedo, non vult implicite, nego: hæc autem implicita voluntas continetur in expressa voluntate proferendi illa verba, quæ audientibus falsum significant. Unde talis locutio est contra veritatem, quæ non solum obligat ad non mentiendum, hoc est ad non proferendum voces cum intentione loquendi, & significandi obiectum falsum; sed etiam ad non mentiendum; hoc est, ad non proferendum eas voces, quæ se in his circumstantiis prolata non possunt significare, nisi obiectum falsum. Parum enim refert ad impediendum commercium hominum, quod voces proferantur cum hac intentione, vel illa; cum audientes solum percipiant voces, & earum externam significationem, nec illam aliam intentionem possint, nisi ex ipsis vocibus externis colligere, inquit Card. Lugo sup. num. 66. Cui tamen magis placet, quod illud non appelletur propriè & formaliter mendacium; sed solum materialiter, quæ est quæstio de nomine; sufficit ad veritatem nostræ Conclusionis, quod sit mendacium materialiter, sive per carum oppositum veritati.

Sed enim, dicit aliquis; nemo tenetur exprimere totam suam mentem; ergo talis locutio nequidem erit mendacium materialiter. Resp. Antecedens verum esse, quando exprimendo partem mentis non iur contra mentem; v. g. aliquis concepit Petrum esse bonum, & aliquid potest desistere, quando dixit: Petrus est bonus: si autem vellet dicere: Deus non est Angelus, non potest datā operā dicere: Deus non est, sed tenetur adungere, Angelus, aut saltem significare aliquo modo, quod volebat aliquid aliud subnectere. Ratio est; quia aliās propositio esset falsa: unusquisque autem obligatur, ut dictum est, non proferre orationem falsam. Dices: talis intendit dicere verum. Resp. Intentionem ad veritatem nihil facere, quando scit id, quod externè proferitur, secundum se est falsum: atque adeo, si quis diceret: Homo est lapsus, sciens significationem communem istorum verborum, quāvis vellet significare, quod homo sit animal, quod est verum; tamen revera mentiretur, quia oratio illa externa significat falsum. Idem est, dum quis dicit, se aliquid posse scire, subintelligendo, ut mihi dicat, Vocabulum quippe illud, Nescire, non significat ignorantiam ad talem, vel talem finem; sed ignorantiam simpliciter; aliās enim, quando vellem significare, me aliquid simpliciter nescire, deberem ulterius addere, non scio per ullam scientiam, nec per divinam, nec per humanam, & alias limitationes multas, quod absurdissimum esset. Iam autem loquens restrictè modo præ-

prædicto, non habet conceptum ignorantiae simpliciter, sed tantum secundum quid. Cum ergo significet exterius, se habere alium conceptum, quam revera habeat, quidni verè mentitur?

Profectò si non mentitur, neque posset mentiri, tamen velle, quod videtur non parum incongruens. Neque obstat, quod posset velle mentiri, id est, non velle significare illum internum conceptum, cui conformatur illa locutio; quia velle mentiri non est mentiri; neque ab ipso pendet, ut vox non significet conceptum internum, qui ibi existit, & cui oratio secundum illam sententiam à parte rei conformis est. Certum quoque est, quod talis in dicto casu non velit significare conceptum verum, quem interius habet, sed falsum; alioqui expresse adderet signa, ex quibus audiens posset pervenire in cognitionem veri conceptus, sed quia vult hunc conceptum latere, ideo profert signum falsi conceptus. Signum, inquam, quod nullatenus potest constituere unam aliquam orationem cum verò conceptu interius existente. Nā ut locutio externa & interna una integrā constituant, debent inter se connecti uno ex his tribus modis: primo vel ut signū, & res significata, & ita connectuntur conceptus mentis, & externa locutio, hunc exprimens; secundo, vel tanquam duæ externæ orationis partes, quæ simul unum integrum signum constituent; vel tertio, ex eo, quod simul per modum integræ orationis ad eundem dirigantur, ut fit in oratione mentali, quæ variis partibus constat: nullo autem ex his modis locutio merè interna connectitur cum externa, quā homines alloquimur; non enim primo modo, quia illa per hanc non exprimitur: non secundo, quia non habet rationem signi: nec denique tertio, quia nec ad homines dirigitur, nec per eam homines ullo modo alloquimur. Ergo illa mera interna locutio, sive conceptus ille internus verus nullam potest communicare veritatem orationi externæ, & ideo manet externa oratio falsa, atque adeo est verum mendacium.

Herculè si doctrina contraria foret vera, nihil esset facilius, quam vitare omne mendacium, & non nisi ignorantissimus unquam mentiretur. Res clara est. Et per consequens nullus posset convinci mendacii, nullus perjurii, ac per hoc, nullus posset plecti poenā perjurii; præsumere enim deberemus, ipsum habuisse restrictionem mentalem; nemo enim præsumitur malus, nisi probetur; & semper oportet præsumere de proximo, quod melius est, nisi oppositum constet aliquo modo. Ergo restrictiones tales omnino fugiendæ. Nequaquam, reponis; sed amplectendæ sunt tanquam via, quā multa mendacia evitantur, quam viam nostra sententia ocludit. Ocludit prorsus tanquam viam mendaciorum. Non ergo supponendum, sed probandum est, illas restrictiones non esse mera mendacia; jam nos oppositum demonstravimus, & eo posito, cer-

Tomus II.

tum est, quod non debeant concedi ad evitanda alia mendacia.

Nos ergo retrahendo homines ab illis restrictionibus retrahimus ipsos à mendaciis; cum tamen Adversarii nostri ipsos incitent ad mentiendum. Nam quod dicunt, non peccant; quia putant esse locutiones licitas, nihil valet. Etenim non debemus sed consulendum conscientis, nec ad facilitandam viam non peccandi asserere, aliqua non esse peccata, nisi aliunde, quam ex illa facilitate constet nobis, quod non sint peccata: aliās certe potuissemus dicere, quod mendacia ipsa manifesta non essent peccata, quia id dicendo efficeremus, ut multi non peccarent mentiundo, qui aliās peccarent; & similiter potuissemus dicere, quod cætera peccata omnia non essent peccata; & sic dicendo facilitarem viam non peccandi, seu daremus occasionem evitandi multa, & gravia peccata, quæ committi quotidie solent; & non committerentur saltem formaliter, si proponeretur, quod non essent peccata. Ita Comment. sup. num. 118. Breviter, non sunt faciendæ, aut docendæ mala, ut eveniant bona. Nos probavimus, restrictiones illas esse mera mendacia, ostendant Adversarii oppositum.

Ostenditur, inquis, ex auctoritate Multorum, qui docent, illas esse licitas; imò & ex ipsa sacra Scriptura pluribus locis, in quibus Deus, vel Sancti homines videntur usi fuisse tali restrictione. Resp. auctoritatem istam nimis infirmam esse ad portandam molem tanti ædificii; nam suspicari posset quis, eos, qui sic loquuntur, aliud mente sentire, aliud verbis præ se ferre; cum secundum ipsos hoc licitum sit, utendo restrictione mentali. Quantum ad Scripturam, dico cum Scoto, sup. allegato, non omnes Sanctos veteris Testamenti necessario excusandos esse ab omni vel levissimo mendacio, cum non fuerint magis confirmati in gratiā, quam Sancti novi Testamenti; neque constat, habuisse majora auxilia actualia ad evitanda omnia peccata venialia. Deinde: qui illos excusant, non recurrunt ad restrictionem purè mentalem, quæ videlicet non poterat ullatenus exterius cognosci, saltem sub dubio, ut videre est apud Interpretes sacre Scripturæ. Unde nec Deus per se, vel per Prophetas suos unquam solā restrictione mentali verum dixit; sed quando videtur usus fuisse restrictione mentali, semper ex circumstantiis colligi potuit, aliquid esse subintelligendum. Et ita Ninivitarum prædicationi Jonæ: *ad huc quadraginta dies, & Ninive subvertetur*, cap. 3. v. 4. subintellexerunt: nisi agerent poenitentiam, nisi enim hoc subintellexissent, vel saltem de eo dubitassent, non egissent poenitentiam. Similes ergo Prophetarum non habebant ex comuni usu absolutum sensum, sed conditionatum tantum, vel saltem dubium, dicente Domino apud Jerem. cap. 18. v. 7. & 8. *Repete loquar adversum gentem, & adversum regnum, ut eradicem, & destruiam, & disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa à malo suo, quod locutus sum*

S:

sum

67.

Vide ab hac retrahendi homines, ut à mendacio.

68.

Deus in Scriptura aut Sancti non sunt est usi.

Scoto.

Interpretes S. Scripturæ non recurrunt ad restrictionem hanc.

Nec Ninivite, nec Iona reverterunt.

sum adversus eam; agam & ego penitentiam super malo, quod cogitavi, ut facerem ei. Unde etiam Ionas ita intellexerat verba Domini, ad se dicta, uti patet ex cap. 4. v. 2. Obsecro Domine, nunc quid non hoc est verbum meum, cum adhuc essem in terra mea? Propter hoc praecipuavi, ut fugerem in Tharsis: scio enim, quia tu Deus clemens, & misericors es, patiens, & multa miserationis, & ignoscens super malitia.

69. Et quamvis ex ipsa Scriptura non semper colligatur, internam restrictionem fuisse exterris aliquo modo significatam, ut puta Mar. 13 ubi Christus v. 32. ait: De die autem illo, vel hora (extremæ desolationis) nemo scit, neque Angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater. Attamen verisimile est, ipsum aliquibus verbis, vel particulari modo loquendi indicasse, verba illa non esse intelligenda, prout secundum se sonabant: Scriptura enim multas circumstantias actionum, & locutionum Christi subtrahit, & quidem aliquas etiam, quæ valde conducere ad faciliorem intellectionem rerum, de quibus agit, cuius rei infinita ferè exempla ostendi facile possunt, & sunt obvia; unde ex hoc oritur partim obscuritas Scripturæ, Deo ita disponente, ne, si facilis esset intellectus, apud imperitos vilesceret, & ab infidelibus agnita fidei nostræ mysteria irriderentur: tum etiam, ut auctoritas Prælatorum, & Doctorum Ecclesiæ apud vulgus major esset, dum compellitur ab iis sacram doctrinam edicere, & suborientium dubiorum resolutionem quærere; tum ob alias rationes, quæ afferri possent, si opus esset.

70. Confirmatur: quia videtur, Christum nullam habuisse rationem ita restrictè loquendi discipulis suis, atque adeo non potuisse ita loqui, etiam in sententia Adversariorum, quæ requirit justam causam. Certè causa, quæ assignatur, scilicet quia aliàs contristasset ipsos, si nolisset indicare diem adventus sui, nulla est; potuisset siquidem multis modis illam tristitiam impedire. Adde; quod ex illa oratione sic restricta potuerint Discipuli accipere occasionem dubitandi de ejus divinitate, ac omniscientia, quod erat multò magis inconveniens. Ut ergo Christus hoc evitaret, verisimile est, ut ante dixi, quod aut significaverit ipsi, sive aliis verbis, sive aliquo particulari modo loquendi, quo sensu illa verba forent intelligenda; aut certè addiderit aliqua, ex quibus ipsi facile capere possent, non esse intelligenda illa verba, prout secundum se sonabant; quamvis tum non intelligerent alium sensum eorum, sed habuerint illa inter ceteras parabolas, & obscuras locutiones Christi, quas aliquando, ipso docente, essent intellegendi. Si autem à me quæritur, quis sensus fuerit subintellectus. Resp. citius; secundum Aliquos, sensus dictorum verborum erat, Christum nescisse diem istum, tanquam legatum Patris ad nos, aut Doctorem hominum; quia non habebat commissionem evulgandi diem illum, quem Pater volebat manere se-

Christus
quæ homo,
vel legatus
nescivit
diem judi-
cii.

cretum. Aliis placet hæc restrictio; quod Filius non sciverit illum diem à se; aut certè, quod solus Pater eum sciverit, & qui sunt cum eo ejusdem essentia, ut Filius, & Spiritus Sanctus, atque adeo Christus quæ Deus, non tamen quæ homo.

Atque ex his facile responderetur ad alium locum Ioan. 7. v. 8. Vos ascendite ad diem festum hunc, ego autem non ascendo ad diem festum istum, cum tamen postea ascenderit: nam sequitur v. 10. Ut autem ascenderunt fratres ejus, tunc & ipse ascendit ad diem festum, non manifestè, sed quasi in occulto. Patet, inquam, responso ex dictis: licet quippe aliquo modo illa oratio esset supplenda, ut vera sit (quod ipsum non adeo certum est) tamen dici potest, quod discipulis ille modus, quo suppleri deberet, fuerit significatus; aut saltem, quod fuerit ipsis significatum, eam orationem non fore intelligendam secundum sola verba. Et sanè, si sensus Christi erat, quod non foret ascensus publicè, & cum celebritate aliqua, aut in ordine ad docendum, vel manifestandum se per miracula, ut communiter exponitur, satis facile erat discipulis ex petitione fratrum Christi (id enim ipsi petebant, ut patet ex v. 3. & 4.) cognoscere, quod in hoc sensu loquebatur: nam responso facile ex eodem modo loquendi admittit limitationem ab interrogatione, aut petitione. Aliqui respondent ad hæc, & similes objectiones, quod, quamvis coartaret, Christum, aut alios Sanctos, ex ordinatione speciali Dei usos fuisse hujusmodi locutione restricta, non tamen propterea colliber alteri id liceret propria auctoritate, aut illa præter divinam. Quæ responso, secundum Comment. Scoti sup. num. 90. ex suppositione dispensabilitatis in mendacio est optima; imò quamvis Deus non possit dispensare in mendacio, modò sit aliqua differentia inter mendacium, & orationem restrictam, ratione ejus mendacium esset diversè, & gravioris malitiæ, quam oratio restricta, adhuc valeret illa responso; quia posset oratio restricta habere talem militiam, ut, quamvis Deus posset in ea dispensare, non tamen homines; quemadmodum omnes admittunt de homicidio innocentis. Hoc autem supposito, non sequeretur; Christus, Prophetæ, Angeli boni usi sunt tali oratione; ergo talis est licita hominibus sine speciali Dei concessione. Hæc ille.

Ut ut sit de hac responsione, quæ supponit falsa, tu nota mecum, significationem verborum sæpè mutari, aut modificari ratione circumstantiarum, in quibus proferuntur, atque adeo eadem verba in his circumstantiis esse vera, quæ in aliis forent falsa, ut jam statim ostendimus in verbis Christi Ioan. 7. & Mar. 13. Et iterum ostenditur in eo, quod dicitur Exod. 3. v. 6. Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Jacob. Ubi Angelus se dicit Deum, quia loquebatur in persona Dei, sive tanquam ejus legatus, adeoque ex conditione personæ loquentis, verba, quæ alioqui

fuisse falsa, verissima erant. Et eodem sensu dixit Christus de Joanne Baptista Matth. 11. v. 14. Ipse est Elias; quia scilicet ejus personam sustinebat. Similiter explicatur, quod ait Angelus Tob. 5. v. 7. Ex filiis Israel sum: & v. 18. Ego sum Azarias, Anania magni filius; quia videlicet representabat ejus personam. Quamquam & aliter hæc verba explicari possint ex ætymologia nominis; quia Azarias significat auxilium Dei, Ananias autem gratiam; & donum Dei: Raphael autem afferebat auxilium, & erat filius gratiæ Dei magni. Dicit autem, se esse ex filiis Israel, non solum affectu, & charitatis conjunctione; sed etiam, quia erat ex filiis adoptivis Dei, qui possunt vocari filii Israel, id est, specialiter electi à Deo.

Indubie ergo externa verba pro diversitate circumstantiarum sæpe diversa significant, v.g. hæc verba: Ego te absolvo, prolata à Confessione penitentis remissionem peccatorum in foro conscientiæ: prolata à Principe alicui reo remissionem in foro civili: prolata à iudice ei, qui se in iudicio purgat de crimine objecto, idem significant, quod, declaro te esse innocentem, quantum liquet ex allegatis & probatis, quæ sunt valde distincta. Consimiliter, si petenti librum aliquem sibi dari respondeam, est tuus, significo, me ei dare librum: si verò dubitanti, & querenti, ejus sit iste liber, respondeam, est tuus, hæc eadem verba non significant, me ei dare librum; sed eum à parte re esse ipsius. Quod probè sciens D. August. lib. contra mendac. cap. 10. & seq. excusat locutiones Sanctorum, Prophetarum, & etiam Christi Domini, quæ videntur mendacia, per hoc, quod fuerint locutiones figuratæ, ad quarum veritatem sufficit conformitas cum figura, sive cum eo, quod figurat per illas significabatur. Si (inquit D. Aug. ibi) non est mendacium, quando ad intelligentiam veritatis aliud ex alio significantia referuntur, profecto non solum id, quod fecit, aut dixit Iacob patri, ut benediceretur, sed neque illud, quod Ioseph velut illudendis locutus est fratribus, nec quod David simulavit insaniam, nec cetera hujusmodi mendacia iudicanda sunt, sed locutiones, actionesque Prophetice, ad ea, quæ vera sunt intelligenda referende. Quæ propterea figuratis velut amictibus obteguntur, ut sensum pie querentis exerceant, & ne nuda ac prompta vilescant. Quamvis quæ aliis locis aperte ac manifestè dicta dicimus, cum ea ipsa de abditis eruantur, in nostra quodammodo cognitione renovantur, & renovata dalescant. Nec videntur (aliàs invidentur) discentibus, quod his modis obscurantur, sed commendantur magis, ut quasi subtrahæ desiderantur ardentius, & inveniantur desiderata jucundius. Tamen vera non falsa dicuntur, quoniam vera, non falsa significantur, seu verbo, seu facto. Quæ significantur enim, utique ipsa dicuntur: putantur autem mendacia, quoniam non ea, quæ vera significantur, dicta intelliguntur, sed ea, quæ falsa sunt, dicta esse creduntur. Et post pauca concludit: Verax ergo significatio nullo modo mendacium rectè dici potest.

Tomas II.

Sed nunquid, interrogo ego, verax significatio, quando restrictio mentalis est merè interna, ita ut, attentis omnibus circumstantiis loci, temporis, & personæ, ac modi interrogandi, nemo prudens possit eam vel à longe olfacere? Verbi gratiâ, si quis vel solus, vel coram aliis sive interrogatus, sive propriâ sponte, sive re-creationis gratiâ, sive quocumque alio fine dicat, se non fecisse aliquid, quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam diem ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, utputa, antequam natus foret. Censent talem non mentiri? Quid nî, inquis, cum multi viri docti ita censcant? Et ratio est; quia mentiri est contra mentem ire, verba externa merè materialiter se habent ad mendacii rationem; ac nihil proprius refert, sive vera, sive falsa in se sint; sed sola proferentis mens attendenda est, & in deformitate verborum ad ipsam consistit formalis ratio mendacii. Cum ergo in hoc eventu mens non intendat aliud verbis asserere, aut negare, quam ipsa concepit, verba non adversantur menti, ac proinde non erunt mendacium. Ita Sanchez in Decal. lib. 3. cap. 6. num. 13. Credat, qui volet, ego meam fidem fidei hujus commentum nunquam obstringam.

Quis enim non videt, si tamen habeat oculos apertos ad videndum, quod in hoc eventu mens intendat aliud verbis asserere, aut negare, quam ipsa concepit? Nam concepit, se non fecisse istud, antequam natus foret, nunquid & illud asserit? Nonne isthæc verba: Ego non feci, instituta sunt ad hoc significandum? Et verò, cur verba externa potius merè materialiter se habent ad mendacium, quam ipsa mens? An quia formalis ratio mendacii consistit in deformitate verborum ad mentem? Quid si ego dixerò, eam consistere in deformitate mentis ad verba? Et quomodo mens est conformis verbis, si verba aliud significant, quam mens concepiat? Et quomodo nihil refert, sive vera sint in se verba, sive falsa; sed sola proferentis mens est attendenda, si consistit ratio formalis mendacii in deformitate verborum ad ipsam? Ergo non sola mens est attendenda; sed etiam verba externa. Censent, quia mentiretur, qui diceret: Deus non est Angelus, & intenderet dicere, Deus non est? Quis audivit unquam tale mendacium? Ergo non sola mens attendenda est, sed præcipue verba significantia mentem; nam mendacium non definitur, mens difformis verbis; sed verba, seu locutio externa difformis menti. Hæc dispice, & nunquam fidem tuam fidei hujus commentum obstringes.

Et credam ego, tales restrictiones D. Aug. & alios SS. Patres propugnasse? Non credam in æternum. Longior forem, quam institutum meum requirit, si vellem omnes auctoritates, quæ nobis obijciuntur, particulatim proponere, eisque respondere. Videatur Comment. Scoti sup. n. 91. & seqq. Generaliter dico, Patres non fuisse locutos de restrictione purè mentali, sup. descripta: uti nec D. Tho. Scot. aliosque

Ss 2

Scho.

74.
Hæc deest
restrictio
pura.Nec excusat
mens interna
loquens.

Sanchez.

75.
Mens re-
stringentis
est signifi-
care falsum.Verba aliud
significant,
quam mens
concepiat.76.
Restrictio-
nes puras
nunquam
propugna-
vit Aug.
aut alii SS.
PP.

Scholasticos, qui nobis obijciuntur, ut idem Auctor loco citato bene ostendit. De qua ergo restrictione? De illa, quæ ex circumstantiis loci, temporis, & personæ, ac modi interrogandi poterat deprehendi. Rogat aliquis: an talis restrictio sit licita, quando prævidetur audiens decipiendus. Et similiter utrum tali casu liceat uti verbis ambiguis. Respondeo, & erit

CONCLUSIO V.

Restrictionem mentalem, quæ aliquo modo exterius se prodit, uti etiam ambiguitatem verborum excusat rationabilis causa, licet prævideamus, audientem in errorem inductum iri, poteruntque Deus, & homo æquè ita loqui.

Inepio ab ultima parte; cum enim talis restrictio, vel locutio ambigua, seu æquivoca non sit verum mendacium, ut suppono, & mox latius explicabitur, cur magis repugnet Deo, quam homini, vel è converso, magis homini, quam Deo? Quia, inquit, Deus magister noster est, magistri porro est tollere ambiguitatem in verbis, & aperte loqui, quando novit, discipulos suos ex ambigua, obscura, & restricta locutione decipiendos. Respondeo satis esse, quod vel per se, vel per alium verus sensus declaratur; hoc autem Christus præstitit suis Apostolis per Spiritum Sanctum, & quotidie nobis Deus præstat per Ecclesiam. Cur autem Deus aliquando obscurius nobis locutus sit in Scripturis Sanctis, jam Conclus. præced. dictum fuit. Nemini ergo dubium esse potest, quin Deo, cui non possunt deesse iustissimæ causæ, id liceat; maxime, cum ipse sit Dominus omnis nostræ scientiæ, atque adeo pro libitu suo possit eam tollere, etiam se solo, ut diceretur Conclus. sequenti, causando habitum, & actum erroris: ergo multo magis poterit nobis dare occasionem errandi, loquendo restrictè, tropicè, ambigè, aut alio quovis modo obscurè, dummodo locutio habeat verum aliquem sensum, & in illo proferatur.

Igitur ambiguitas verborum, de qua fit mentio in Conclus. non est aliud, quam indifferentia ad veram, & falsam significationem; illam autem esse licitam ex rationabili causa, illicitam sine ea, restat hic probandum. Loquitur porro Conclus. de casu, in quo prævidetur proximus decipiendus: nam si audiens intellecturus est verba in sensu vero, à loquente intento, non esset peccatum sic loqui etiam sine causa. Difficultas ergo tota consistit in hoc; an possit quis uti oratione habente sensum verum, & falsum pro eo tempore, quo sci-

tur, audientem intellecturum illam in sensu falso; & idem est de oratione restricta, æ tropica, vel alio modo obscura, quando scitur intelligenda in sensu falso, tamen si possit intelligi, omnibus bene consideratis, in sensu vero.

Et sanè, usum hujusmodi orationum tibi esse licitum, quando adest rationabilis causa, probatur: quia tali casu non mentiris, cum verba tua in aliquo sensu legitimo, quem intendis, sint vera; nec alteri es propriè causa erroris, sed solum occasio: sicut ergo in moralibus possum exercere aliquam actionem indifferentem, iustà causâ existente, quamvis prævideam, proximum inde accepturum occasionem peccandi; ita etiam uti possum locutione illâ indifferenti, accipiendo illam in vero sensu, tamen si prævideam, proximum ex sua imprudentia illam accepturum in sensu falso, atque adeo decipiendum. Et veluti nequeo absque iustâ causâ exercere actionem indifferentem, ex qua scio, proximum lumpurum occasionem peccandi; sic indidem nequeo sine rationabili causâ proferre orationem indifferentem, quæ proximo futura est occasio erroris. Aliàs enim tota humana conversatio destrueretur; cum semper quis dubitare posset, an verum esset, quod diceretur, num loquens uteretur æquivocatione, amphibologia, restrictione &c. an non. Ac per hoc talis modus loquendi aperte videtur repugnare finì, ob quem locutio est instituta, & ab Auctore naturæ nobis vis loquendi potissimum est indita, scilicet ut aliis possemus nostram mentem, & rei veritatem manifestare, quæ per hunc loquendi modum obscuratur, dum nescimus, quo sensu verba loquentis accipere debeamus; atque ita everit omnem fructum, ut statim dixi, communis conversationis, reddique loquentem suspectum fraudis, & mendacii, & cui merito non facile fidem habeas, cum possis dubitare, an aliud intendat, quam verba præ se ferunt.

Hinc, tamen si concederem, tantem alteri occasionem luxuriæ sine directa ejus intentione non peccare contra castitatem, sed locutionem contra charitatem, est id faceret sine justâ causa; equidem verum foret, locutionem ambiguum sine rationabili causâ esse contra veritatem. Ratio disparitatis est; quia occasio luxuriæ, v.g. quod mulier appareat in publico, quando novit, ex ejus aspectu aliquem induendum ad luxuriam, non opponitur finì castitatis, ut clarum est; hæc autem ambigua locutio, ut jam declaratum est, opponitur finì locutionis, adeoque virtuti veritatis. Cui non placet hæc disparitas, quærat meliorem. Ergo infert aliquis, etiam non licet sic loqui, quando adest rationabilis causa. Probatur contra sequenti; quia ex nulla causâ licet mentiri, etiam ad impediendam æternam proximi damnationem; cum tamen mendacium ideò solum sit malum; quia est contra institutionem, & finem vocum, ac conversationis humanæ.

77.
Locutio cum
restrictione
non pira
est æquivoca.

Est tam
Deus, quam
homo uti
dote.

78.
Requiruntur
ad licitam
restrictionem
non iusta
causa, sed
prævidetur
decipiendus
proximus.

ne destructivum. Resp. non ideo solum præ-
cisè esse malum; nam hic in eodem modo suffi-
cienter videtur occurrere per hoc, quod non
possum mentiri sine tali causa, ob quam ipse-
met, cui mentior, deberet esse rationabiliter
contentus; adeoque non deberet propterea omi-
mitri conversatio, nec deponi fiducia; veluti, si
Deus dedisset alicui licentiam occidendi alie-
rum ex rationabili causa, propter quam ipse-
met, qui occiditur, deberet esse contentus,
non ideo deberet omitti conversatio, nec de-
poni fiducia. Ratio ergo, cur mendacium nul-
lo casu liceat, etiam ad procurandam æternam
salutem ipsiusmet, cui quis mentitur, est præ-
ceptum divinum, quo non mirus prohibet
mendacium, quàm fornicationem, adulterium
&c. maxime, accedente unanimi consensu Do-
ctorum Ecclesiæ, ita interpretantium illud
præceptum. Sicuti ergo fornicatio adulterium
& similia non licent ob ullam causam, etiam
ad evitandam propriam mortem, & procuran-
dam æternam salutem propriam, vel alie-
nam; eadem pariter ratione neque licet men-
daciū.

Porro locutio ambigua, restricta &c. cum
non sint verum mendacium; sed patiantur sen-
tum verum, quàmvis incognitum alicui audien-
ti, non ita strictè censetur prohibita, quin ur-
genti causa liceat; maxime, accedente commu-
ni consensu Ecclesiæ. Simile habemus in mo-
ralibus; quàmquam enim, ut dictum est, pos-
sum ex iusta causa ponere actionem ex se indis-
ferentem, inductivam proximi ad peccatum;
tamen nunquam possum ponere actionem de
se malam ex quacunque causa. Præterea; in-
commodum, quod sequitur ex illis æquivo-
cationibus, seu obsecrationibus, quando adest
iusta causa, non sequitur ex ipsis per se, sed
solum per accidens; per se autem sequitur ex
ignorantia auditoris, qui negligenter sensum
verborum examinavit, & noluit vexari in eo
penetrando, ac intelligendo: loquens porro
satisfacit conformando verba menti suæ, nec
tenetur partes auditoris suscipere, vel ita clarè
semper loqui, ut nihil laboris illi superfluo ad
intelligendum. Alioquin (inquit Lugo Disp.
4. Secl. 5. num. 70.) deberet, qui latine loqui-
tur, voces clarissimas seligere, & formulas lo-
quendi minus peregrinas, ne forte obsecritate
sermonis daret occasionem auditoribus, vel le-
ctoribus aliquid aliud diversum in suis verbis
intelligendi. Sibi itaque imputare debet, vel
sua ignorantia, aut pigritia, quod citò & levi-
ter, verborum vi non ponderat, assensum præ-
buerit. Satis enim est ad commercium huma-
num, si nemo contra mentem verba proferat,
neque etiam verbis æquivocis, ab auditore
non intelligendis in sensu loquentis, sine cau-
sa utatur; quàmvis, causa iustà intercedente,
possit uti auditorum ignorantia, & inscitia ad oc-
cultandam iustè veritatem, quam manifestare
non tenetur. Sic ille.

Rogatur aliquis, qualis causa sufficiat. Emia.
sup. num. 68. Resp. Sanchez sup. num. 19,

dicat sufficere, quoties occultatio veritatis ne-
cessaria, vel utilis est ad salutem animæ, vel cor-
poris, honorem, vel res familiares tuendas, vel
ad alium quemlibet virtutis actum, ita ut ver-
itatis occultatio censetur tunc expediens ac
studiosa: & num. 22. cum Soto dicit, excusari
à culpa, quando in jocis & ridiculis fieret, quia
honestà recreatio id redderet licitum: quod ta-
men merito intelligit, quando iuramentum
non adiungitur; ad hoc enim gravior causa
requireretur, propter divini nominis reveren-
tiam, quàmvis non censetur esse peccatum mor-
tale amphibologiam iuramento confirmare, e-
tiam sine causa. Ita Lugo. Hoc tamè intelligendū
est, quando præcisè ex virtute veritatis oritur
obligatio planè & sine ambiguitate loquendi;
nam accedente particulari obligatione alterius
virtutis, cui error ejus, qui decipitur, directè
vel indirectè contrariatur, ut si esset in materia
fidei, vel charitatis, quia videlicet ex tali er-
rore notabile damnum decepto accideret, aut
obedientiæ, ut puta, quia Superior legitime
interrogat; vel si ex errore inducendus esset
deceptus ad faciendum aliquid contra castita-
tem, iustitiam &c. accedente, inquam, aliquā
tali obligatione ad obligationem veritatis,
jam requireretur gravior causa, & eò gravior,
quod obligatio loquendi aperte est maior, &
quod verus tui orationis sensus est obscurior,
minùsque utilis; est etiam deceptus solum
peccaret materialiter contra dictas virtutes ob
invincibilem ignorantiam; nam tenemur, quan-
tum commodè fieri potest, ejusmodi peccata,
etiam tantum materialia in nobis, & aliis impe-
dire; & multò magis non dare alteri occasio-
nem ea committendi.

Sed hic oritur alia difficultas; an loquens
ambiguè, restrictè, aut alio modo obscure, eti-
am existente iustà causa, possit intendere de-
ceptionem, seu errorem audientis, vel debeat
intendere sensum verum, & solum permissivè
se habere ad sensum fallum. Hæc quæstio id uni-
versusque intendit in suis actionibus; quod ha-
bet pro fine: qui autem usurpat verba ambi-
gua, idè id facit, quia utilia sunt ad oscul-
tandam veritatem, quam habet in mente, non
sunt autem utilia ad illum finem, nisi quatenus
generant in audiente sensum fallum; hunc ergo
videtur loquens intendere; ac proinde non lo-
quitur verum; & videtur directè, & per se in-
tendere deceptionem, seu errorem audientis.
Lugo.
Resp. ex Lugone sup. num. 72. ad veram locu-
tionem, seu locutionem veri sufficere volun-
tatem manifestationis veri, tanquam finis pro-
ximi, est non ultimus; & quod loquens veli-
t non quidem manifestationem completam om-
nino, & efficaciter; sed tamen potentiam, seu
causam illius. Licet ergo, qui æquivocè loqui-
tur, ultimò desideret, quod audientis non perci-
piat veram mentem, & verum sensum verbo-
rum, quem intendit significare; ac per hoc
non velit manifestationem passivam, hoc est,
quod audientis veniat in notitiam suæ mentis;
vult tamen manifestationem activam, id est, po-
nere

Varia cau-
sa sufficien-
tes ad licitè
utendum
restrictione
non pura.
Sanchez.
Soto.

Causa pra-
valens in-
commodum
restrictione
oriundo
sufficit.

83.

Habens ju-
stam causam
restrictionis
potest licitè
intendere
occultationem
veritatis.

Lugo.

Hanc non
causam ad-
vè, cum po-
nat causam
significati-
vam suffi-
cientem.

mere verba, quæ de se possunt manifestare verum sensum, & ad hunc finem proximè voces profert, quod sufficit ad locutionem; quantumvis hunc finem maximum ulterius ordinat ad occultandam veritatem, seu verum sensum, tanquam finem ultimum.

84. *Propositio ambigua, ut mentem suam occultet sine mendacio.* Accipe simile: Deus, concursus offerens in actu primo voluntati creaturæ liberæ, habet pro fine proximo, quod homo possit liberè elicere utrumque actum: hoc autem ipsum ultimum refert ad alium finem, ut scilicet homo eliciat actum bonum, potens elicere actum malum, quem desiderat, nullo modo elici ab homine; licet, ut eum liberè omittat, atque ita mereatur, necesse sit, quod homo possit non elicere actum bonum, & ad hunc finem ultimum detur potentia ad actum malum. Sic etiam, qui æquivocè loquitur, intendit ultimum occultare suam mentem sine mendacio per verba æquivoca: ad quem finem necesse est, quod velit significare verum sensum per verba illa, hoc est, ponere illa verba proximè ad hoc, ut possint, quantum est ex se, manifestare verum sensum, & ideo ea ponere, quia possunt verum illum sensum manifestare. Sed nunquid idè, qui sic loquitur, non habet animum decipiendi? plane, quia solum vult occultare verum sensum, quem ipse concepit, permittens, ut audiens ex sua ignorantia, vel negligentia percipiat sensum falsum. Ast, inquis, ad quid ergo ita obscure loquitur? Resp. ob aliam justam causam, v.g. ne patiatur aliquod damnum ipse, vel alius, quod alioqui, si audiens verum sensum intellexeret, pateretur. Sicut si mulier bene compta, & ornata, prodeat in publicum, ut casto amore diligatur ab uno, sciens alterum ex sua malitia incitandum ad luxuriam, quæ minimè intendit.

85. *Et est hæc beretio non est peccata minora.* Quid ergo, rogat aliquis, si loquens obscure haberet positivum voluntatem alterum decipiendi? Resp. cum deceptio illa non sit peccaminosa, ut suppono, sed tantum malum aliquod physicum, non videtur, quare illa voluntas semper sit mala. Quippe posset contingere, ut deceptio, aut error proximi, quem quis intenderet mediante oratione æquivoca, esset minoris momenti, quam aliquod aliud malum, quod sequeretur, si non deciperetur: nam si aliquis latro esset injustè interfector innocens, nisi vel ipse, vel innocens deciperetur, majus sine dubio malum esset interfectorio innocens, non solum ipsum interfectorio, sed etiam latroni, quam ejusdem latronis, aut etiam innocentis deceptio; unde & ipse latro, & ipse innocens deberent pro beneficio habere suam deceptionem in tali casu, si scirent: ergo in tali casu nihil impedit, quod minus quis posset intendere, vel optare ejus deceptione, atque ad id uti oratione æquivoca. Confirmatur 1. quia non potest ostendi, quod decipere alium sit intrinsecè malum; ergo in casu, quo esset medium ad impediendum majus malum respectivè, posset quis eo licitè uti, præsertim, si non sit præceptum, aliquod particulare, id impediens. Confirmatur 2.

quia præceptum de non retinendo alterius bonum eo invito, non minus obligat, quam præceptum de non decipiendo altero; sed in casu, quo restitutio esset cessura in majus notabiliter damnum Domini, quam restitutio cederet in bonum ipsius, non teneretur quis restituere: ergo in casu, quo non decipere aliquem cederet in damnum magnum ipsius, non teneretur quis non decipere; & consequenter posset quis uti oratione æquivoca ad eum decipiendum. Confirmatur 3. quia non major videtur obligatio non deducendi alium in errorem, quam observandi iuramentum & votum; sed hæc non sunt observanda, quando notabile malum sequeretur proximo, aut nobis ipsis ex ipsorum observantia; ergo nec esset cavendum errori proximi, quando ex eo sequeretur magnum aliquod emolumentum, ita arguit pro hac veritate Commentator Scoti sup. num. 65. Sed quæro ego; quæ utilitas, vel necessitas istius positivæ voluntatis decipiendi, cum ad damna illa evitanda sufficiat voluntas permissiva? Dicamus ergo, præceptum negativum non decipiendi proximum excludere seu prohibere semper, & pro semper positivam voluntatem decipiendi, quando rationalis causa eam non requirit. Atque hæc satis de oratione amphibologica, seu æquivoca, quæ patitur duplicem sensum, unum verum, & alterum falsum.

Pauca restant addenda pro intellectu restrictionis mentalis, quæ aliquo modo exteriori se prodit, & idè componit unam aliquam orationem cum verbis exterioris prolatis, ita ut prudens auditor merito colligat, his verbis aliquid subintelligi, quamvis nesciat, quid illud præcisè sit. Hoc autem facile contingit ratione circumstantiarum, tum loci, tum temporis, ac personarum, modique interrogandi, ut supradiximus. Porro talem restrictionem, seu orationem restrictam, affirmat Conclusio nostra, esse licitam, æquè ac orationem æquivocam, idque propter eandem rationem; quia scilicet non mendacium, sed oratio vera, quamvis audiens eam veritatem non cognoscat, solum inherens cortici verborum, & nullatenus reflectens ad intentionem loquentis, quam ex variis circumstantiis poterat, & debebat colligere. Et ita intelligo, quod dixit Gregorius lib. 26. Moral. cap. 7. (& refertur 22. q. 5. cap. 11.) Humana aures verba nostra talia judicant, qualia foris sonant: divina verò judicia talia ea audiunt, qualia ex intimis referuntur. Reprehendit ibi S. Pontifex temerarium iudicium Elisi, cuius ex amicis Job, qui ex eo, quod hic dixerat ca. 1. v. 6. Appendat me in statera iustæ, & sic Deus simplicitatem meam, insert cap. 35. v. 2. Iobum se facere iustiorum Deo: Nunquid aqua tibi videtur tua cogitatio, ut diceret; Infirior sum Deo. Docet, inquam, D. Gregor. Elisi male verbum Iobi interpretatum fuisse in alio omnino sensu, quam Iob intenderat; additque humanas aures, sive homines in verbis aliorum obsecratoribus dijudicandis sæpè falli, interpretando

ea in sensu malo, & alieno à mente dicentium; Deum autem, qui intentionem internam inuenitur, nunquam falli. Quod etiam Glossa Gratiani cap. sup. cit. indicat illis verbis: *Certe noster ille, qui intentionem, & voluntatem alterius variis explicat verbis, quia non debet aliquis verba considerare, sed voluntatem, & intentionem; quia non debet intentio verbis deservire, sed verba intentioni.* Ubi clarè innuit, S. Greg. solum voluisse, mentem & sensum loquentis non debere colligi ex verbis, nudè lumpis, sed simul videndum esse, quà intentione dicantur, quam ex variis circumstantiis colligere oportet.

Hinc cum responso respiciat ipsam interrogationem, ac potestatem, & conditionem interrogantis, sequitur 1. interrogatum sapientius posse uti hanc restrictionem, uti etiam amphibologiam, quam spontè loquentem. Igitur dum aliquis interrogatus respondet ei, cui non tenetur veritatem aperire, cum ad responsum ab interrogante compellatur, atque ita ponatur in necessitate aut ea prodendi, quæ vult, & expediat latere, aut menisci, vel restrictè seu obscurè loquendi, per modum defensionis hoc tertium amplecti potest: & quivis prudens facile suspiciabitur eum hoc facere, ac per hoc alter debet sibi imputare, si decipiatur; secus est, quando non interrogatus ex se aliquid dicit. Quapropter generaliter, quoties reus, vel testis in iudicio non tenetur fateri, quod roganitur, possunt negare, se fecisse. aut scire: quia cum iudex non in omnibus habeat potestatem interrogandi, & præsumatur non velle, aut saltem non debere excedere suam potestatem, apertè ratione circumstantiarum subintelligitur, ita ut debeam tibi fateri. Casus sunt; dum iudex non est legitimus, aut testis non tenetur testari ob grave incommodum, quod stando incurreret: vel dū reus interrogatur de crimine, quod quidem commisit, sed est omnino occultum. Similiter, quando reus iniuste occultos socios detexit, aut testis iniuste crimen rei occultum coram iudice prodidit, nisi aliunde habeatur sufficiens informatio ad procedendum contra tales socios. Item, quando factum exterius contra legem excusatur à culpa ratione alienius circumstantiæ: aut si in iudicio quis rogetur de indicio alienius criminis, à se non perpetrati, tamquam de indicio talis criminis, v. g. an suus gladius fuerit repertus apud cadaver occisi hominis, si hominem non occidit, potest negare; quia responderet ad mentem iudicis, qui hoc petit, ut sciat, an talis sit auctor homicidii.

Præterea, dum rogatur quis de debito, quod non tenetur solvere; quia v. g. aliàs teneretur mendicare: vel si interrogetur, an veniat ex loco, qui falsò putatur peste infectus, potest negare se inde venire; quia mens interrogantis est, utrum ex isto loco veniat tamquam pestilentis. In his, inquam, & similibus casibus potest interrogatus respondere negativè, & responsum suum juramento confirmare. Quid ergo, si veniat ex civitate quidem infe-

cta, scit tamen, se non esse infectum, nunquid & tunc poterit negare, se venire ex illa civitate? Aliqui affirmant, eò quòd mens legis tales ab ingressu areantis non sit, nisi quatenus infecti sunt. Sed hoc Alii non placet, negant enim esse intentionem legis; sed, inquit, lex vetat admitti quoscumque, etiam non infectos ob periculum, ne simul aliqui infecti admittantur: eò quòd raro contingat certo sciri, an aliquis non sit, aut in corpore, aut in veste saltem infectus. Et quàmvis hoc aliquando contingeret, equidem finis legis non cessaret in universali, sed solum in casu particulari, idque negativè tantum, ut suppono; cessante autem fine legis solum negativè in casu particulari, non cessat ipsa lex, ut docetur in Tract. de Leg.

Disputatur etiam, utrum in casibus sup. positis, & pluribus aliis, qui possent afferri, sed non sunt hujus loci, & idè studio illos omitto; an, inquam, usus restrictionis mentalis liceat, etsi interrogans eam expressè excludat: v. g. si iudex quærat, an reus fecerit tale quid ullà ratione, sive sic, ut debeat, aut possit illud fateri, sive sic, ut non debeat, nec possit; & sive ipsemet iudex habeat auctoritatem interrogandi, sive non habeat. Similiter si quis quæreret à Confessario: audistime, aut ut homo, aut ut Minister Dei, aut vices ejus gerens tale peccatum in confessione hesternà à tali homine, sive possis, aut tenearis illud dicere, sive non. Comment. Scoti sup. num. 135. existimat, tunc reum non posse negare crimen, si revera illud fecerit; neque Confessarium posse dicere, quòd tale peccatum non audivit, modò illud audiverit, eò quòd omnes restrictiones, quæ aliqui possent subintelligi, exclusæ sint. Ego cum Aliis Part. 4. Theol. Sac. Disp. 8. Sect. 7. num. 37. oppositum docui de Confessario, sic interrogato; & idem est de reo, eò quòd interrogatus non debeat respondere ad formalem mentem interrogantis, sed ad debitam: porro exclusio ista indebita est, & idè non debet venire in considerationem. Vide loc. cit. Atque hic finem imponam dictæ materiæ, quæ propriè non spectat ad hunc Tractatum, sed reductivè tantum occasione infallibilitatis fidei nostræ, seu infinitæ veritatis Dei in dicendo, à qua longè abest omne mendacium; & per consequens omnis restrictio purè mentalis, quæ est merum mendacium, ut Concluf. præcedenti diximus, in tantum, ut quàmvis concederemus, hominem aliquando ex dispensatione Dei licitè posse mentiri, aut uti tali restrictione mentali, Deus tamen nullà ratione possit vel mentiri, vel uti tali restrictione. At verò restrictione mentali, quæ aliquo modo se prodit exterius, aut oratione amphibologicà, æquivocà, vel obscurà uti potest tam Deus, quàm homo, ut habet ultimà pars hujus Conclusionis, servatis servandis.

Si ergo aliquid occurrat in Scriptura sacra, seu verbo Dei scripto, vel tradito, quod videtur repugnare

89.

Licet restrictio, est etiam interrogans expressè excludens.

Quia illa exclusio indebita est.

90.

Ne facile in
restrictione
rejectione
in Scriptura
apparet dis-
sonum ve-
ritati.
S. Aug.

Potius reji-
ce in men-
dum, aut
interpretē,
aut malum
tuum intel-
lectum.

Deus se po-
tens ambigere
obscure in
Scriptura
loquitur.

Idem homi-
ni licet ex
iusta causa.

S. Aug.

repugnare veritati, cogitemus, vel codicem
esse corruptum, vel nos non intelligere, juxta
illud D. Aug. Epist. 19. ad Hieron. Ego fateor
Charitati tuae, solis eis Scripturarum libris, qui
jam Canonici appellantur, didici hunc timorem bo-
norumque deferre, ut nullum eorum Auctorem scri-
bendo aliquid errasse, firmissimè credam. Ac si ali-
quid in eis essendero literis, quod videatur contra-
rium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse
codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod
dictum est, vel me minimè intellexisse, non ambi-
gam. Alios autem ita lego, ut quantalibet Sanctita-
te, doctrinæque praevalleant, non ideo verum putem,
quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per alios
Auctores Canonicos, vel probabili ratione, quod à ve-
ro non abhorreat, persuadere poterunt. Nec te mi
Frater, sentire aliquid aliter existimo, prorsus,
inquam, non te arbitror, sic legi tuos libros velle,
tanquam Prophetarum, vel Apostolorum, de quo-
rum scriptis, quod omni errore careant, dubitare ne-
sarium est. Et pluribus interjectis, inquit: Quam-
quam tantummodo Scripturis Canonicis hanc
ingenuam debeam servitutem, quæ eas solas ita se-
quar, ut conscriptores earum nihil in eis omnino er-
rasse, nihil fallaciter posuisse, non dubitem. Tamen
si multa obicere possint, & quæ diversimodè
possint intelligi, ut plius quam meri-
dianum est, ut proinde non possit negari,
Deum sapientius ambigere, & obscure fuisse lo-
cutum propter rationes, sup. allegatas. Quod
si Deus ita possit loqui, qui nequidem phy-
sice potest mentiri, constat profectò, talem
locutionem non esse verum mendacium; &
ideo etiam posse convenire homini, existi-
tente rationabili causâ; secus restrictio purè men-
talis, de qua egimus Conclus. præcedenti, ut-
pote merum mendacium, & ideo intrinsecè
mala, sicut furtum, fornicatio, & similia; quæ
sicut nullo calu licent, etiam ad quæcumque
mala evitanda, aut bona procuranda; sic ne-
que talis restrictio. Apposuit D. August. lib.
S. Aug. contra mendac. cap. 7. Ea, quæ constat esse
peccata, nullo bona causa obtentu, nullo quasi bo-
no fine, nulla velut bonâ intentione faciendâ sunt.
Dicente Apostolo Roman. 3. v. 7. & 8. Si
enim veritas Dei in meo mendacio abundavit in
gloriam ipsius: quid adhuc & ego tanquam pec-
cator judicor? & non (sicut blasphemamur, &
sicut aiunt quidam nos dicere) faciamus mala, ut
veniant bona: quorum damnatio iusta est. Cæte-
rùm si à me quaeritur, an sicut Deus non
possit nequidem physice mentiri, ita etiam
non possit se solo infundere actum, vel ha-
bitum erroris in intellectu creato; Respon-
deoritiùs:

CONCLUSIO VI.

Deus potest se solo efficere ali-
quem actum erroris in intel-
lectu creato.

ADverte, duplicem dari posse in homine
assensum erroneum; unum, quo judica-
ret, aliquid falsum esse verum, ex eo quod
putaret, Deum ita sentire; ut si quis iudicaret,
Deum sentire, Antichristum non esse ventu-
rum, & propterea etiam iudicaret, ipsum de
facto non esse futurum: alterum, quo iudi-
casset quis, aliquid falsum esse verum; &
hominem non esse risibilem, sine ullo ordine
ad cognitionem Dei de illa re. De primo actu
non loquitur nostra Conclusio, nam sic, ut vide-
tur, Deus posset mentiri; cum mentiri non sit
aliud, ut patet ex hæcenus dictis, non ef-
ficere, ut quis putet, me habere aliquem con-
ceptum, quem à parte rei non habeo: Deus
autem, ut jam non semel diximus, nequidem
physice potest mentiri.

Loquimur ergo de secundo actu, quem di-
vinæ potentæ nolumus subtrahere; quia nul-
lam videmus in eo repugnantiam, sive ob im-
perfectiorem moralem, eum non sit necessarius
peccaminosus; sive ob imperfectiorem phy-
sicam; quia Deus multa physice imperfectè
potest se solo producere, ut hominem cæcum,
claudum &c. potest causare qualitates malas in
homine, disponentes eum ad mortem; potest
alicui pedem, vel brachium amputare, tametsi
hæc omnia sint contra intentionem naturæ;
cur ergo non poterit in intellectu causare er-
rorem, seu efficere se solo, ut intellectus unum
pro alio intelligat? Hæc talis error posset
conducere ad acquisitionem vitæ æternæ, ex-
empli gratiâ, aliquis erroneè putat, hodie esse
diem festum. & hoc ipsum persuadet alteri, ut
audiat Missam, ad quem actum persuadendi
Deus specialiter movet, eum sit meritorius.
Quod idem est, quando falsò puto, aliquem
esse pauperem, & hoc ipsum persuadeo ami-
co, ut illi subveniat; qui actus videntur pro-
cedere ex imperio charitatis, vel aliarum vir-
tutum. Et ego ex illo errore do eleemosynam
pauperi, quam alias non darem, putas, il-
lam carere suo merito, eò quod verè non sit
pauper, eui do, vel etiam audio Missam, quia
falsò mihi persuadeo, hodie esse diem festum,
censens, illam auditionem non esse meritoriam
vitæ æternæ? Cur ergo Deus nequeat infun-
dere istum errorem, qui movet ad ista bona o-
pera? Et cur ille homo non debeat particula-
res gratias agere Deo pro suo errore, sine quo
non habuisset illos actus meritorios? Ac pro-
inde videtur, quod tali casu ista cognitio pro-
cedat ex gratia particulari Dei, juxta illud A-
post. 2. Corinth. 3. v. 5. Non quod sufficiens si-
mus cogitare aliquid (conducens ad vitam æter-
nam)

nam ex nobis, quasi ex nobis. Nulla ergo imperfectio moralis in tali errore, sed potius perfectio.

Confirmantur jam dicta; quia cognitiones probabiles, quæ sunt innumeræ, satis proportionantur pro hoc statu hominibus, & licet non sint tam perfectæ, quam cognitiones scientificæ, & certæ; tamen sunt perfectiones, quam ignorantia, aut cognitiones improbabiles. ergo Deus potest eas per se directe communicare homini; & quis ambigat, aliquas ex illis esse falsas? Nam duæ contradictoriae possunt simul esse probabiles: ergo Deus potest esse causa per se actus falsi, & consequenter erroris. Præterea: potest Deus obiectare alicui substantiam ligni, vel lapidis cum talibus accidentibus, ut judicaret lignum istud, vel lapidem esse verum hominem, idque tam prudenter, ac si videret verè hominem; eadem enim motiva potest habere utrobique; ac per hoc istud iudicium falsum, ut alii volunt, non procedit ex majori ignorantia, quam iudicium verum: etenim accidentia illa, seu species necessaria, & naturaliter determinant intellectum nostrum, qui pro hoc statu dependet ab illis, ad tale iudicium de substantia; ergo, si Deus est vera causa iudicii veri, etiam erit vera causa iudicii erronei? Hinc Lugo sup. num. 33. ubi tenet nostram sententiam, sic ait: Errorem causat Deus verè & propriè, quando homo per causas secundas naturales, & necessarias decipitur; nam qui causat id, ex quo necessariò sequitur aliquis effectus, dicitur propriè causare errorem in homine. Si ergo hæc ratione possit Deus causare iudicium falsum, cur non poterit, etiam se solo, illud infundere? In neutro enim casu error est malum culpæ, sed pænæ tantum.

Dices cum Adversariis: hoc repugnat cum infinita veritate Dei, sicut cum infinita Sanctitate repugnat, Deum velle, aut causare peccatum hominis. Contra (inquit Comment. Scoti sup. num. 38.) Deus non est magis prima veritas, quam est prima vita, & non magis repugnat primæ veritati falsitas, seu error, quam primæ vitæ mors: unde non magis repugnat Deo errare propter summam ejus veritatem, quam mori propter summam ejus vitam; nec magis repugnat summæ ejus veritati, quod ipse se solo produceret errorem, quo formaliter erraret creatura, quam summæ vitæ ejus producere interfectionem, seu esse causam mortis, aut interfectionis, quæ creatura formaliter interficeretur, & moreretur: sed certum est, quod Deus posset esse causa per se erroris. Contra 2. summæ bonitati Dei non repugnat producere in homine aliquid, quod est ipsi malum physicè, ut v.g. tantum frigoris, quantum ipsum redderet ineptum ad suas functiones, & disponderet ad mortem, ut sup. adhuc diximus; ergo summæ veritati ejus non repugnat, quod Deus producat errorem aliquem physicum in intellectu hominis. Cōtra tertio; infinita veritas Dei consistit in hoc tantum formaliter, quod nulla veritas objectiva Deū latere possit, & quod non

possit decipere aut fallere, significando se sentire aliquid aliter se habere, quam revera sentiat: unde nihil aliud ratione divinæ veritatis debet Deo repugnare, quam decipi, aut decipere hoc modo. Producere verò errorem non est decipi, aut se decipere, nec habet necessariam connexionem cum hoc; ergo non potest repugnare Deo ratione suæ infinitæ veritatis. Infinita autem bonitas divina consistit in hoc, quod non possit velle directe aut per se malum morale, & quod possit velle directe, ac per se omne bonum morale; unde ratione hujus Deus nequit nec ipse peccare, nec esse causa per se directa peccati alterius.

Confirmatur hoc: quia ideo repugnat Deo ob summam suā bonitatem concurrere per se directe ad peccatum, quia sic concurrere esset malum, & omne malum morale opponitur per se bonitati divinæ: ergo ut repugnaret ipsi à paritate rationis ob suam summam veritatem producere errorem in alio, deberet errare, si sic faceret; sed certum est, quod ipsemet non erraret hoc faciendo: ergo non repugnat ipsi producere errorem in alio ratione summæ veritatis; sicut repugnat ipsi ratione summæ bonitatis producere, aut causare per se peccatum. Confirmatur secundò; quia non solum per se peccare est peccatum & malum, sed etiam per se directe inducere ad peccatum; & consequenter, cui repugnat unum, repugnat & alterum; & consequenter ulterius, quia repugnat Deo peccare per se, repugnabit ipsi esse causam per se peccati alterius: sed producere errorem in altero, aut quomodocumque concurrere ad errorem alterius, non est errare; posset enim, qui optimè sciret naturā rei, concurrere, ut alius erraret circa illa re: ergo non necessariò ei, cui repugnat errare secundum se, repugnabit producere, aut causare errorem in altero; & consequenter, licet repugnet Deo ratione suæ veritatis errare, nō eo ipso repugnabit ipsi efficere, ut alius erraret. Hucusque Comment. satis diffusè.

Breviter sic Resp. Card. sup. n. 34. Non repugnat cum infinita vitā Dei, velle mortem hominis, nec cum infinita scientia Dei, velle ignorantiam hominis; ergo nec cum infinita veritate Dei, velle errorem hominis; nā sicut per mortem, vel ignorantiam nostram Deus non moritur, nec ignorat; ita nec per errorem nostrum Deus errat, aut mentitur; in quo apparet differentia erroris à peccato; nam si Deus vellet, vel causaret peccatum, Deus peccaret; omnes enim, qui amant iniquitatem, iniqui sunt, & abominabiles, sicut ea, quæ dilexerunt; qui autem causat errorem, non errat, nec mentitur. Si dixeris: ille actus esset dedecens naturam humanam; ergo Deus non potest illum velle. Resp. Emin. ille assensus esset dedecens objectivè, & materialiter, non formaliter indecentiā morali, cum non esset liber. Potest autem Deus velle in homine aliqua, quæ habeant indecentiā objectivam, & materiale; quando hic, & nunc propter inadvertentiam, vel aliam causam non habent malitiam moralem; ut constat in eo, qui

95.
Deus non
errat produ-
cendo
errorem in
alio.

96.
Sicut Deus
potest velle
ignorantiā
hominis, ita
et errorem.
Lugo.

Error talis
non esset
dedecens
moraliter.

T t ob

Imò nec
malum mo-
rale mate-
riale, sed
tantum
physicum.

97.
Produci po-
test error à
Deo ob va-
rias causas.

Nec per hoc
certitudini
fidei divinae
destrahitur.

Deus non
falleret er-
rorem in-
fundendo.

98.
Aut natu-
ram ad er-
rorem ne-
cessitando.

ob ignorantiam comedit in die jejunii, vel pol-
luitur &c. Sic ille. Sed quæro ego: homo po-
test velle in homine talem comestitionem, vel
pollutionem? Potest homo inducere hominem
ad transgressionem legis naturalis, excusatam
à peccato formali propter inadvertentiam,
vel aliam causam? Non credo, Lugonem id
admissurum. Quà ratione ergo Deus id pote-
rit? Sed esset Deus non possit, nec homo; ergo
etiam non potest causare se solo errorem: Ne-
gatur Consequentia, quia talis error non est
malum morale, vel saltem materiale, sicut est
pollutio procurata, aut comestio in die jejunii;
sed tantum malum physicum, sicut est mors,
ignorantia, & familia, quæ tamen Deus se solo
potest causare.

Rogat aliquis, quæ posset esse causa pro-
ductionis talis erroris? Resp. ut Deus ostende-
ret, suam omnipotentiam se extendere ad tales
effectus, de quo jam dubitant Adversarii nostri,
& non dubitarent amplius, si semel produxisset,
idque iis significaret. Deinde, ut sic aliquos
puniret. Denique, fiat pro ratione voluntas,
sicut stetit ad producendum mundum tunc,
cum produxit eum potius, quam ante. Sed
enim, dicit quispiam; fidei divinæ nequit sub-
esse falsum, quia à Deo infunditur, qui non
potest falli, aut fallere; atqui secundum nos
potest fallere, ergo &c. Resp. 1. rationem, quare
fidei nequeat subesse falsum, non esse, quia
infunditur à Deo; sed quia nititur auctoritate
divina revelante, seu dicente, hoc, aut illud esse
verum, vel falsum; jam autem concedimus,
quod Deus non possit infundere talem actum,
quo aliquis judicaret, Deum dicere quidpiam
falsum. Respondeo 2. ad Minorem; quando
dicitur, Deum non posse fallere, hunc dum-
taxat esse sensum, quod non possit fallere men-
tiendo, live revelando aliquid esse aliter, quam
ipse concipiat; cui non repugnat, quod Deus
possit infundere prædictum errorem. Neque
verum est, quod ajunt Adversarii, principia
prima probari debere per hoc, quod Deus non
possit fallere, vel falli; ipsa enim ex terminis
nota sunt (idecirco quippe vocantur prima)
imò notiora, quam hoc, quod Deus non possit
fallere.

Accedit: quodd, et si Deus faceret naturam
necessitatem ad assentiendum falsis principiis,
adhuc eam non falleret modo sibi inconve-
nienti, hoc est, dicendo aliquid esse aliter,
quàm res sit, & ipsemet existimet, eam esse,
ut patet, ex sup. dictis. Imò absolute non fal-
leret; sed potius objectum ipsi propositum,
aut proponens objectum, aut utrumque simul
falleret eam. Sicut enim Deus (auditis Com-
ment. Scoti sup. num. 36.) non est causa per se,
cui attribui debet moraliter combustio, aut
interfectio hominis, licet fecerit ipsius natu-
ram cum necessitate ad patiendam combus-
tionem, & interfectionem à talibus, vel tali-
bus causis, sic applicatis; sed potius ipsæ causæ,
aut applicantes eas sunt, quibus per se attri-
bui debet illa combustio, aut interfectio. Ita

in proposito, licet Deus faceret naturam cum
tali necessitate, ut deberet necessario assenti
principiis falsis apprehensis, non deberet ipsi
attribui ista deceptio, aut error; sed potius
ipsismet principiis, aut applicantibus illa. Con-
firmatur: quia de facto habet homo inclina-
tionem ad assentiendum propositionibus falsis,
sic ut in aliquibus circumstantiis non possit
non assentiri falso: nam sæpè assentiuntur ali-
quibus propositionibus falsis, tamquam veris
sine ulla dubitatione, propter defectum suffi-
cientis reflexionis; & suppositis solis illis, que
tunc proponuntur nobis, non possumus non
assentiri, quia intellectus est causa naturalis,
atque ideo ex se determinata necessario ad
omnem suum effectum in illis circumstantiis,
in quibus illum producit; licet possumus po-
stea non assentiri, quando facimus reflexio-
nem sufficientem: ergo in tali casu vel Deus
fallit hominem, quem produxit cum tali in-
clinatione; vel certe non sufficit, ut dicatur
Deus fallere hominem, quod producat homi-
nem cum tali inclinatione. Huc ulque Com-
mentator.

Infero ergo: ergo neque Deus diceretur fal-
lere hominem, tamen in eo produceret se
solo habitum erroneum; quidni ergo, sicut
potest producere actum erroneum, à fortiori
possit producere habitum? Dico: A fortiori, enim,
quia Deus producendo se solo actum erro-
neum falleret hominem, quàmvis non modo
sibi inconvenienti: at vero producendo habi-
tum erroneum, nequidem ullo modo falleret,
ut jam ostensum est de intellectu: & quàmvis
habitus ille sit magis determinatus ad errorem,
quàm intellectus, nam intellectus etiam pro-
ducit assensum verum, secus ille habitus, qui
solum efficit errorem; haud equidem efficit
eum se solo, sed dependenter ab intellectu,
& voluntate tamquam causa principaliter age-
nte, & à voluntate non impediante. Sanè ex-
citatio specierum, ad quam sequitur error,
magis determinat ad ipsum, quàm habitus; &
nam illa necessario determinat, quàmvis non
esset habitus, præsertim, nisi voluntas impedi-
ret; habitus autem non posset determinare
sine illa excitatione, nec etiam cum illa, vo-
lente voluntate. Porro Deum se solo posse
excitare illas species, jam sup. diximus; igitur
& habitum inclinantem ad errorem. Confir-
matur: quia Deus se solo conservat istum ha-
bitum; ergo & eum potest primo producere.
Respondent Adversarii, Neg. Consequentiam;
ed quod possit conservari à solo Deo concursu
universali; non autem ita à solo Deo producti.
Sed hæc responsio non valet; nam cum talis
casu iste habitus existat, non solum in univer-
sali, sed etiam determinate, & in particulari,
& non sit ex ulla sui parte independens à Deo
(qui solus ejus est causa) concursu non so-
lum universali, sed etiam determinato conse-
rvatur.

Hinc Alii aliam rationem negatæ Conse-
quentiæ afferunt. Sicut, inquit, Deus pec-
catum

atum producere non potest, potest tamen conservare, quantumcumque homo ex parte sua illud retrahet; idque quia Deus non tam conservat, quam non destruit; homini verò imputatur conservatio, qui peccatum primò causavit: ita licet Deus physicè solus conservet habitum erroris, Deo tamen moraliter non imputatur ejus conservatio (ut potè qui illum destruere non tenetur) sed homini, qui illum per se ex sua imprudentia, aut ignorantia produxit. Sed contra: disparitas est inter habitum peccati, & erroris; quòd habitus peccati, sive peccatum habituale non sit aliquis habitus physicus, sed solum permanentia moralis ipsius peccati actualis, seu peccatum actuale, moraliter permanens ratione injuriæ: per hoc ergo conservat Deus illud peccatum, quòd non remittit injuriam sibi illatam; istud autem nullam dicit in Deo imperfectionem. Habitus verò erroris est habitus physicus, qui inclinat in actualem errorem: si igitur dicit imperfectionem in Deo primò producere illum habitum, ex eo, quòd inclinet in errorem, etiam conservatio talis habitus dicit imperfectionem, cum æqualiter inclinet in errorem.

At nunquid eadem est ratio habitus vitiosi, ut & hunc Deus possit se solo ponere in voluntate? Affirmat Comment. Scoti sup. n. 43. & multipliciter probat. Idem docet Card. sup. n. 35. ubi postquam dixit, Deum posse se solo habitum erroneum in intellectu producere, illud subiungit: Imò idem existimo de habitu vitioso: quem licet Deus se solo poneret in voluntate, non ideo diceretur esse auctor peccati, vel inclinare ad illud; sicut nec modò dicitur inclinare ad peccatum, licet dederit appetitum sensitivum, & licet per causas naturales existeret tentationes, & concupiscentias illicientes ad peccatum. Deus enim hæc omnia non dat ex animo, ut fiat peccatum, sed potius ut vincamus in certamine forti, & ut, quò major est pugna, eò sit gloriosior triumphus: quo etiam animo posset dare habitum vitiosum, tribuendo simul vires arbitrio, quibus posset habitui resistere. Sic ille. Igitur si Deus non posset se solo producere habitum vitiosum, hoc foret, vel quia talis habitus inclinat ad peccatum; vel quia Deus diceretur causa moralis peccati, quæ repugnant ejus infinitæ bonitatis: sed utrumque est falsum. Primum quidem; quia appetitus sensitivus inclinat ad bonum delectabile, non obstante ejus prohibitione, sive in his circumstantiis, in quibus prohibitum est; & tamen producit à Deo: ergo Deus potest producere aliquid, quod inclinat ad malum, sine præjudicio suæ infinitæ bonitatis. Et ratio est; quia non tendit in illud, ut prohibitum, nisi cum subordinatione ad voluntatem, in cujus manu est ipsius actum compescere, aut saltem non velle objectum, ab ipso volitum: sed etiam habitus vitiosus, v.g. intemperantiæ, tendit in objectum bonum bonitate delectabili, & non tendit in illud, ut prohibitum, nisi dependentem à voluntate; ergo sicut unum potest produci à

Tome II.

Deo, ita & alterum.

Quid miramur? Enimverò habitus vitiosus potest per se concurrere ad augmentum meriti ipsius, qui infunditur, cum ei actus bonus, cæteris paribus, foret difficilior; difficultas autem operis augeat meritum: ergo, tamen foret contra bonitatem divinam infundere illum habitum ad finem peccati; non tamen ad finem meriti; maxime cum Deus posset infundere solum in illis circumstantiis, in quibus sciret, quòd non traheret actualiter ad peccatum, & quòd posset etiam tantum habitus oppositi virtutis, aut plus simul cum ipso infundere, per quem fieret, ut non haberet vim determinativam moraliter voluntatis ad malum. Ex his etiam probatur, quòd Deus, producendo talem habitum, non foret moralis causa peccati; quia nò est talis causa per hoc, quòd producat appetitum sensitivum. Nec refert, quòd inclinatio appetitus sit ad bonum, & ipse sit conveniens naturæ; non refert, inquam, quia inclinatio ejus non est ad bonum honestum, sed delectabile; uti etiam inclinatio talis habitus, cum hæc sola differentia; quòd bonum delectabile, ad quod inclinat appetitus, sæpiù sit etiam honestum; bonum autem delectabile, ad quod inclinat habitus vitiosus, communiter sit inhonestum, utpote vitium. Interim semper manet verum, quòd hic & nunc appetitus inclinet ad malum; ergo manet adhuc intentum; scilicet, quòd Deus, tamen possit causare aliquid, quod hic & nunc inclinet ad malum; modò ad id non necessaret, nec detur in ordine ad malum, sed in ordine ad bonum, non debeat dici causa moralis istius mali. Sed enim, replicat aliquis, necessitatio ista non requiritur ad rationem causæ moralis alicujus effectus, ut patet in homine alteri jubente, vel consulente peccatum; talis enim est causa moralis istius peccati, quàmvis sit liberum ei, cui jubet, vel consulit, facere peccatum, vel non facere. Imò tamen quispiam non intenderet peccatum alterius, si tamen posset impedire, & sine rationabili causa non impediat, censetur causa moralis ipsius. Ergo similiter Deus, etsi non intendat vitium, ad quod inclinat habitus vitiosus, cum tamen posset commodè istud impedire, & non impediat, vitium ipsi imputabitur. Resp. Neg. Consequentiam: nam Deus ad omnia peccata se habet permissivè; nec tamen ideo dicitur peccare, quia nullum habet præceptum impediendi peccata, sicut habet homo præceptum impediendi peccata alterius; dicente Ecclesiastico c. 17. v. 12. Et mandavit (Deus) illis unicuique de proximo suo.) & permittit peccata, non sine rationabili causa. Igitur ad rationem causæ moralis alicujus effectus mali sic, ut ipsi sit imputabilis ille effectus, debet illa causa vel intendere per se moraliter illum effectum positivè; vel si non intendat, debet se ita gerere circa illum, quomodo præcipitur ipsi particulariter, ne se gerat. Ut proinde hic non valeat argumentum ab homine ad Deum; nam Deus non necessariò intendit illud peccatum, sed potest intendere bonum, ut dictum est, neque habet ullum præceptum,

T 2

quo

102.
Habitus talis potest servire ad augmentum meriti.

Et ad hunc finem à Deo infunditur.

Deus non foret etiam causa moralis peccati.

Cum non infundat in ordine ad malum.

Deus non debet impedire peccata hominum.

Ea permittit ex iustitia causa.

quo ipsi prohibetur, ne ita se gerat circa illud.

103. Dices, ut ut sit de hoc, ille habitus est imperfectio moralis hominis, & inieciens eum, sed repugnat bonitati divinae esse causam per se talis imperfectionis. Resp. inclinatio hominis ad bonum delectabile, non obstante ejus prohibitione, est similis imperfectioni; & tamen à Deo produciuntur. Secundo: non repugnat Deo producere imperfectionem moralem in actu primo, non intendendo imperfectionem moralem in actu secundo neque per modum finis, neque per modum medii. Ita Comment.

Deus non potest intendere malum, sed bene errorem.

Scoti sup. num. 46. Ex quo patet diversitas inter habitum vitiosum, & habitum erroneum; nam potest Deus producere habitum erroneum, etiam intendendo ipsum errorem, secus habitum vitiosum intendendo ipsum vitium. Quippe error non semper est peccaminosus, sed neque major imperfectio, quam mors, cæcitas, & similia mala physica, quæ Deus potest intendere, ut sup. dictum est; & ideo se solo potest causare errorem, talem malitiam peccati; secus vitium, quod semper est peccatum, saltem materiale. Quamvis ergo bene sequatur, Deus potest producere habitum vitiosum, ergo etiam habitum erroneum; hæc tamen Consequentia non valet: Deus potest producere se solo errorem, ergo etiam vitium. Siquidem error non semper est imperfectio moralis, sed ut plurimum tantum imperfectio, seu indecentia physica, vitium vero semper est imperfectio moralis in actu secundo. Atque hæc sufficiunt ad veritatem nostræ Conclusionis, quæ sicut in principio dixi, tantum loquitur de errore, quo homo iudicat tale objectum, v.g. esse lapideum, vel Antichristum non esse venturum, sine ullo ordine ad mentem Dei.

104. Quid ergo, inquis, si homo simul iudicaret, hanc esse mentem Dei? Card. sup. num. 45. Resp. talem errorem Deum posse se solo infundere: quia, inquit, adhuc non loqueretur, nec testificaretur Deus; eo quod actus ille neque ex natura sua, neque ex institutione repræsentaret immediate, Deum ordinare suam mentem ad eum, qui ita erraret, quæ ordinatio, & præsentatio illius est de ratione essentiali omnis locutionis: non ergo mentiretur Deus, aut falsum loqueretur infundendo ejusmodi errorem, live id fieret per se, live per causas secundas. Non tamen posset infundere illum actum erroris, quando esset talis, ut vel ex natura sua, vel ex institutione repræsentaret determinatè, & immediate ordinationem mentis Dei ad accipientem notitiam illam. Hæc ille. Quid autem ad hoc ordinatio hæc mentis supra iudicium illud, vel supra vocem, ibidem explicat d. Auditor, videatur à curioso. Tu nota 1. ad locutionem secundum ipsum requiri, non solum ut repræsentet objectum, & mentem loquentis, sed etiam, ut formaliter, vel instrumentaliter repræsentet ordinationem mentis loquentis ad audientem. Ad quam utique ordinationem re-

Ad locutionem requiritur ordinatio mentis loquentis ad audientem.

præsentandam vox vel ex natura sua, vel ex beneplacito est instituta; & ita voces humanæ sunt ad placitum institutæ ad omnia hæc exprimenda, non solum per accidens, & argutivè, sed per se: voces autem Angelorum ex natura sua, in illa sententia, quæ tenet illas esse actus voluntatis, quibus Angelus formaliter ordinat mentem suam ad alium. Nota 2. aliquas voces ita esse institutas ad exprimendam illam ordinationem mentis, ut non sit liberum loquenti nolle per illas exprimere mentem suam, aut nolle eas ad alium ordinare: tales sunt voces humanæ, quas homo immediate coram aliis profert eo modo, quo profert solent, quando ad eos dirigitur: talis etiam est scriptura propria manu facta, & ad alium transmissa: itemque nuntius ad alium à se missus cum expresse mandato ipsi aliquid dicendi. Porro aliæ sunt voces, vel signa, quæ non habent talem ordinationem; sed propter aliam rationem, & ad alium finem possunt profertur, v.g. si esset aliquod instrumentum artificium, quo formarentur voces similes vocibus humanis, posset quis per illud recreationis gratia causare voces, quæ aliud significarent, quam ipse conciperet, absque mendacio; quamvis etiam adstantes ex imprudentia sua putarent, ipsum per illas voces velle loqui. Tale signum est etiam sonus campanellæ; licet enim ordinatus sit ad iudicandum esse opportunitatem audiendi Missam, tamen propter alios fines posset adhiberi. Nota 3. voces non semper significare personam loquentem determinatè, quamvis & id possit fieri. Unde Deus posset talia signa interna, vel externa edere, quæ demon v.g. non posset imitari, & ex quibus homines certè colligerent, Deum loqui.

His ita prænotatis, & suppositis tamquam veris, consequenter videtur dicendum cum Lugone, Deum posse infundere actum erroris, quo homo iudicat, v.g. Cælum esse lapideum, & hoc esse in mente Dei. Probatur: quia illi actus non semper esset locutio Dei; nam posset fieri per talia signa, quæ nec ex natura sua, nec ex institutione repræsentarent, Deum ordinare mentem suam ad eum, qui ita erraret: ut puta, si Deus formaret voces per illud instrumentum, de quo supra, propter aliquem alium finem. Sed contra: non potest Deus velle, quod ego concipiam, hoc esse in mente ejus, nisi ordinando mentem suam ad me: etenim idem est, velle infundere formam subiecto, ac velle, quod subiecto communicetur effectus formalis istius forme: ergo Deus volens infundere iudicium illud erroneum intellectui vult, quod intellectus iudicet, esse in mente Dei cælum lapideum: ergo potest Deus velle infundere tale iudicium, quin velit dare homini notitiam mentis, quam Deus non habet, & per eam quæ Deus loqueretur, & affirmaret aliquid falsum. Resp. per ordinationem mentis ad alium, quæ requiritur essentialiter ad locutionem, non intelligitur esse illa ordinatio, quam ipsa vox immediate & per se repræ-

repræsentet. Quàmvis ergo, qui videret iudicium illud erroneum in intellectu, posset arguere colligere, Deum voluisse effectum formalem illius intellectui communicare; hanc tamen voluntatem Dei non repræsentat per se, & immediatè ipsum iudicium erroneum; sed aliunde per consequentias posset id colligi. Aliàs namque, quando Deus infunderet alicui habitum Metaphysicæ, ipsi loqueretur; quia Metaphysica affert notitiam infinitæ scientiæ Dei. Hic etiam non sufficit, quòd vox in communi significet illam ordinationem, seu voluntatem; sed debet illam in particulari repræsentare: ac per hoc, tametsi Deus infunderet alicui notitiam, quâ cognosceret Deum habere infinitam scientiam omnium rerum, & simul fieri ex Dei voluntate, quæcumque sunt, adhuc non diceretur Deus loqui, quia, licet in illa notitia communi voluntatis Dei circa omnia, quæ sunt, includeretur etiam voluntas, quâ Deus vult dare hanc eandem notitiam; illa tamen universalitas confusa non videtur sufficere ad locutionem; quia tunc etiam non immediatè repræsentaret illa notitia ordinationem mentis divinæ ad hominem, sed mediatè, quatenus ex illa universali posset inferri, quòd hæc etiam notitia mentis Dei data sit ex Dei voluntate: locutio autem debet, ut dictum est, vel ex sua natura, vel ex institutione repræsentare immediatè, & per se mentem loquentis, & ordinationem talis mentis ad audientem.

Igitur non posset Deus per se, vel per nuntium, à se deputatum voces formare, sicut formari solent ab hominibus, & in iis circumstantiis, in quibus determinatè ex sua institutione significant ordinationem mentis ad audientem, quæ significant falsum (& idem est de aliis signis) quia sic reverà mentiretur. Secus dicendum, quando dæmon, vel homo loquitur de suo mendacium; nam ad illas voces potest Deus concurrere non mentiando; cum non significant ordinationem mentis divinæ, sed dæmonis, vel hominis. Quando autem voces formarentur à causa naturali, cui Deus debet concursum ut auctor naturæ; v. g. si esset aliquis locus ita formatus à natura, ut per ingressum aëris, vel solis &c. vel aliter formarentur in eo voces, neque tunc Deus concurrerendo generaliter conferretur loqui: sicut quando concurret cum pſittaco ad formandas voces, quas non didicit, Deus posset per illas loqui, sicut locutus est per voces alinæ Balaam. Atque ita dæmon loquitur per voces hominis obfessi; quia illa specialia motu, & concursus possunt significare ordinationem mentis ejus, qui concurret. Dico; & possunt significare; quia non necessariò significant; nam possunt habere alium finem, ut patet in illo, qui moveret istud instrumentum, de

quo sup. recreationis gratiâ.

Sed nunquid, quia Deus non potest formare voces, significantes falsum, formare, inquam, in quibuscumque circumstantiis, ideo non est omnipotens? Imò, si hoc posset, non foret omnipotens, quia sic posset mentiri; ut autem diximus in præmio hujus Sect. ex S. August. si posset mentiri, non esset omnipotens. Si dixeris: voces illæ sunt aliquod ens reale possibile, Resp. & ideo concursu generali & materialiter ponitur à Deo, sicut actiones nostræ peccaminosæ. Deinde, tota substantia illarum vocum posset poni à solo Deo, si non essent impossibiles ad significandum, vel impossibiles ad aliud significandum, vel si hoc obiectum non esset falsum; sed verum; vel si Deus protestetur, se non velle loqui formaliter per illas voces, sed eas solum materialiter velle producere. Quòd autem non possit se solo illas producere, quando determinatè significant Deum loquentem per illas falsū, nullū est inconueniens; sicut non est inconueniens, quòd Deus non possit facere chymaram, & similia, quæ implicent contradictionem. Imò maximum inconueniens esset, ut patet ex ante dictis, si in illis circumstantiis eas posset producere; quia sic posset Deus mentiri, quod repugnat summæ ejus veracitati. Hinc ponitur

CONCLUSIO VII.

Nequit actus fidei supernaturalis esse falsus: sed neque propriè est causa falsi.

Prima pars est certa; nam aliàs Deus posset mentiri. Patet; quia actu fidei supernaturalis credimus aliquid, tanquam à Deo loquente dictum; si ergo illud dictum posset esse falsum, posset Deus nobis significare, se rem aliter concipere, quàm à parte rei concipiat: quid porro aliud est, Deum mentiri? Ratio ergo Conclusionis non est, quia Deus nequeat specialiter concurrere ad aliquem actum falsum, jam enim proximâ Conclusionem contrarium ostensum est; sed quia nō potest specialiter concurrere ad tale actum falsum, quo assentimur alicui propositioni, tanquam à Deo loquente revelatæ; nam sic Deus fuisset locus falsum; locutio autem falsa Dei non potest non esse mendacium, cum illa falsitas apprime nota sit Deo. Sed enim, dicit aliquis: falsò apprehenditur locutio Dei; ergo ipse non mentiretur, sed is, qui nomine Dei falsum loquitur, sive qui proponit falsam revelationem. Resp. qui proponit falsam revelationem, potest non mentiri; quia potest bonâ fide credere, esse veram; alioquin, si malâ fide, mentitur; ergo Deus non mentiretur tali casu, Nego Consequentiam. Censet, quia Deus non mentiretur, si specialiter concurreret ad istud mendacium? Scio, quòd non censet; quippe actio, ad quam Deus specialiter concurret, meritò ipsi imputatur. Infero: ergo falsus iste assensus, sive falsitas assensus in proposito

107.
Si Deus
posset for-
mare voces
significantes
falsum,
mentiretur.

Nisi exprimeret, se non velle loqui per eas voces.

108.
Nequit a-
ctus fidei
supernaturalis esse
falsus.

Aliàs Deus
falsum fuisset
locutus.

Et tanquam causa specialis concurreret ad assensum falsum.

Vipote supernaturalis in substantia ut supponitur.

109.
Potest aliquis falsum, sed invincibiliter putare aliquid revelatum.

Cum hoc nequit Deus concurrere, ut credat supernaturaliter.

Imo tali casu videtur abesse formale motivum fidei.

posito casu merito imputaretur Deo, tamquam causa particulari ipsius; quidam ergo mentiretur affirmando, sive assentiendo huic v.g. propositioni: *Deus non est Trinus*, cum contrarium habeat in mente sua? Etenim, sicut dictum est, assensus ille, quo homo id credit, bona fide existimans, Deum id revelasse, specialiter causatur à Deo, ex hypothesi, quod sit actus supernaturalis fidei, ut tamquam certum suppono. Et ideo in Conclus. addidi ly *Supernaturalis*; de illa quippe sola quaeritur; non autem de fide naturali seu acquisita divina, si talis detur, vel humana. Constat siquidem Deum ad hanc generaliter posse, imò debere, tamquam auctorem naturae concurrere, veluti concurrat ad omnes alios assensus falsos, & infinita mendacia hominum.

Audio replicantem: potest aliquis invincibiliter, & prudenter existimare, aliquid esse revelatum, sive dictum à Deo, quod tamen non est revelatum: atqui tali casu ille homo eliciet verum actum fidei supernaturalis, quandoquidem omnia requisita adsint, scilicet objectum formale motivum, quod est auctoritas divina, & revelatio applicans illam auctoritatem. Neque obstat, quod revelatio illa verè non existat; quippe non influit realiter in intellectum, vel ejus actum; sed tantum applicat auctoritatem divinam; quod æquè potest facere, sive à parte rei existat, sive rationabiliter apprehendatur existere; intellectus siquidem non movetur ab objectis, ut à parte rei sunt, sed ut ipsi proponuntur: cum ergo eodem modo ipsi proponatur revelatio vera, & falsa, eodem modo movebitur ab illis ad assentiendum. Resp. 1. hunc diseursum ad summum probare, habitum fidei, si haberet concursus Dei paratum, posse elicere actum supernaturalem fidei falsum; jam autem implicat, Deum præbere talem concursus, ex eo, quod, sicut statim dictum est, ille actus foret mendacium, sive error, quo significaretur Deus aliter rem concipere, quam à parte rei concipiat; qui enim fide divina supernaturali credit, cælum v.g. esse lapideum, etiam credit, Deum id concipere, sive in mente Dei cælum esse lapideum; porro talem errorem Conclus. præced. diximus, Deum non posse se solo producere; & ideo consequenter jam dicimus, Deum ad eum non posse specialiter concurrere, Resp. 2. tali casu non adesse objectum formale motivum fidei; ut namque supponitur, à parte rei neque auctoritas Dei est, neque revelatio; sed falsò putantur esse. Sicut ergo actus intellectus non est verus, tamen invincibiliter putetur objectum esse verum, si à parte rei sit falsum; sic indidem non erit verus actus fidei ex eo, quod quis falsò existimet, objectum fidei ibi esse, si à parte rei ibi non sit: & sic dici posset, quod habitus fidei ex natura sua repugnet inclinare in falsum; sed hoc non caret difficultate; hæc Conclusio tantum docet, quod apud omnes certissimum

est, scilicet actum fidei infusæ, seu supernaturalis non posse esse falsum, unde eumque id proveniat, sive ex defectu concursus Dei, sive ex defectu ipsius habitus fidei. Ad veritatem ergo hujus Conclus. sufficit defectus concursus specialis, qui concursus requiritur ad omnem actum supernaturalem, & ratione cuius, si adesset, merito tribueretur Deo falsitas.

Nec obstat; quod Deus concurrat ad actus peccaminosos, & tamen eorum malitia Deo ad peccatum non possit imputari; quia hic concursus est ordinis naturalis, eumque Deus negare non potest, nisi velit non exequi officium auctoris naturæ: at ille alter concursus, quem præberet habitui fidei, ut ferretur in falsum, deberet esse supernaturalis, adeoque donum gratiæ; ac proinde quidquid ex eo sequeretur, omni jure Deo imputaretur. Atque hæc sententia de prima parte Conclus. Transito ad secundam, in qua quaeritur, an actus fidei supernaturalis possit esse causa actus falsi? Causa esse potest in hoc syllogismo: *Vbi solum est una hypostasis, ibi solum est una natura: atqui in Christo una sola fuit hypostasis; ergo in eo fuit una sola natura.* In quo syllogismo una præmissa est fidei, scilicet Minor; altera autem, nimirum major, erronea, & Conclusio similiter est erronea. Non disputo hic, utrum ille actus Conclusionis sit supernaturalis in sua substantia, & elicius ab habitu fidei infusæ; quia sic deberet esse actus supernaturalis fidei, actus, inquam, erroneus, qui, ut statim diximus, involvit contradictionem, utpote repugnans summæ veritati Dei. Si dixeris: non erit talis actus, quo significetur, Deum habere hujusmodi errorem in mente; Resp. nos non agnoscere alios actus supernaturales fidei præter eos, qui solà auctoritate divina nituntur, ut patet ex ante dictis, ac per hoc necessariò repræsentant suum objectum cum relatione ad mentem Dei. De quo ergo hic controversatur, est, utrum præmissa fidei sit causa partialis verè, & propriè dicta istius assensus naturalis, quo homo erroneè judicat in Christo solum esse unam naturam.

Porro resolutio nostra est, præmissam fidei solum esse conditionem sine qua non, sive temporariam, sive eternam, ad assensum falsum; minime autem causam simpliciter, & propriè dictam, etiam quoad substantiam actus. Ratio est: quia cum duæ causæ concurrunt ad eundem effectum, illa sola dicitur propria ejus causæ, quæ ita ad eum concurrat, ut ex modo concurrendi sit natus; sequi hic effectus: v.g. quando quis jaculando dirigit sagittam directè in scopum, si Petrus eam, securo exceptam deest, at in pectus Joannis, ad latus stantis, est sagittarius concurrat ad occisionem Joannis, eo quod impresserit impetum sagittæ; adeoque possit dici occasio, & conditio, sine qua non fuisset Joannes occisus; simpliciter tamen & propriè non est causa illius occisionis; quia sagitta, prout ab ipso procedebat, non erat nata deferri in pectus Joannis, sed in scopum: quod ergo

ergo deferatur in peccatis Joannis, habet ex actione Petri, & ita solus Petrus est proprie dicta causa illius occisionis. Sic ergo in casu præmissi, ex assensu fidei non est natus sequi assensus, cum, ut dictum est, actus fidei sensus falsus; cum, ut dictum est, actus fidei supernaturalis necessario, forte etiam essentialiter, sit verus, & inclinet ad verum; ex vero autem non sequitur nisi verum. Quod igitur in syllogismo posito Conclusio sit falsa, provenit ex modo concurrendi præmissæ falsæ; & ideo hæc sola est propria causa falsitatis istius assensus, imò & substantiæ tã actus, quàm assensus.

Quod addo: quia Aliqui hic distinguunt inter substantiam actus, & substantiam assensus: sed perperam, ut advertit Lugo Disp. 4. num. 107. quia, inquit, substantia actus non potest condistingui à substantia assensus, nisi ut ratio superior ab inferiore, quatenus ratio actus est quid commune ad assensum, & apprehensiones. In hoc autem sensu malè applicatur distinctio illa ad nostrum casum: in quo, si præmissa fidei concurret ad conclusionem falsam, debet quidem concurrere ad illam, ut ad assensum; concurret enim ad illam, itaque præmissa ad conclusionem: præmissa autem non concurret solum ad actum utcumque, sed ad assensum Conclusioni movendo, & determinando intellectum, ut assentiatur objecto Conclusionis propter objectum præmissarum. Si ergo Conclusio penderet ab illa præmissa, debet pendere ut Conclusio, & per consequens ut assensus; quia Conclusio ut Conclusio est essentialiter assensus. Ita Cardinalis. Ergo si in casu nostro præmissa fidei non est propria causa substantiæ assensus, neque erit propria causa substantiæ actus; & si est impropria causa substantiæ actus, etiam erit impropria causa substantiæ assensus, ac per consequens falsitatis assensus.

Dicunt Aliqui, fidem esse quidem causam substantiæ actus falsi, non tamen falsitatis; sicut Deus causa est actus, qui est peccatum, non tamen malitiæ ejus, seu peccati; quia ratio peccati convenit illi actui, non quatenus procedit à Deo, sed quatenus procedit à libero hominis arbitrio contra legem, & conscientiam. Ut ut sit de hoc, nos non negamus, quia illa præmissa fidei aliquo modo concurret ad assensum illum falsum; sed solum dicimus, simpliciter seu proprie non esse causam. Neque hoc inconveniens est; nempe, quod aliquo modo præmissa fidei concurret ad assensum naturalem Conclusionis falsæ; veluti non est inconveniens, aut novum, quod aliqua causa ex se bona, & perfecta propter concursum alterius concusæ prævæ, & vitiosæ concurret partialiter ad effectum vitiosum; ut contingit in concursu Dei cum voluntate creaturæ ad actum malum: in potentia etiam progressiva, concurrente ad claudicationem cum crure vitiatò: in potentia generativa, concurrente ad generationem monstri cum causa alia malè affecta, & in mille aliis exemplis. Quare præmissa fidei non est dicenda simpliciter causa

Conclusionis falsæ; sicut nec Deus dicitur simpliciter causa peccati vel actus mali; nec potentia progressiva causa claudicandi, & sic de aliis; quia nimirum actus fidei verus ex se suadebat verum, & inclinabat ad verum; ex concursu autem præmissæ falsæ illud verum, quod proponebat præmissa fidei, detorquebatur ad suadendum aliud falsum. Ita discurrit Lugo sup. num. 110.

Si dixeris: Deus est causa universalis, & fides in casu nostro est causa particularis. Resp. Eminen. id parum referre; tum, quia etiam præmissa fidei est causa universalis, & indifferens de se ad plures Conclusiones diversas inferendas, prout conjugitur diversis præmissis: ad hanc autem Conclusionem determinatur ab illa præmissa falsa, sibi conjuncta: tum etiam, quia, licet Deus ex se sit causa magis universalis, ejus tamen potentia, prout à Deo specialiter applicata ad concurrendum cum hac voluntate creata ad actum amoris, vel odii, solum est indifferens ad amorem, vel odium; & tamen quia determinatur à voluntate creata ad actum odii præter Dei intentionem, Deus non dicitur causa odii peccaminosi. Majorem autem indifferentiam habet præmissa fidei ad diversas Conclusiones inferendas; quare, cum præter ejus inclinationem determinetur à præmissa falsa ad Conclusionem falsam, non debet ei tribui talis effectus vitiosus. Confirmatur exemplo alicujus testis, qui veraciter testificatur, Petrum occisum ab eo, qui ingressus fuit tali hora ejus cubiculum; si alius testificetur mendaciter, neminem ingressum fuisse, nisi Joannem; ex utroque testimonio inferet iudex, Joannem occidisse Petrum, quod falsum est: tali casu primus testis non est simpliciter causa illius deceptionis, quia verum testificatus est; & ideo non est inconveniens, quod homo etiam Sanctissimus id testificetur; sed solum secundus testis. Aliud exemplum habemus in scientia naturali, quæ, licet sit cognitio etiam essentialiter vera, potest nihilominus cum alia præmissa falsa concurrere ad Conclusionem falsam; neque propterea scientia dicitur errare vel fallere.

Ceterum advertit Emin. sup. num. 112. præmissam fidei in casu nostro posse dici causam cum addito, quatenus scilicet Conclusio terminatur ad objectum materiale & formale fidei; licet enim non ordinetur ad eam prout est de objecto falso; ordinatur tamen ad hoc, ut, quæcumque Conclusio ex illa inferatur, attingat ejus objectum; imò hoc per suam essentiam exigit: sic etiam Deus concedi solet quod sit causa actus mali sub ratione entis, vel sub ratione actus liberi in communi; non verò sub ratione talis actus, exercitii contra legem, & conscientiam; quia non intendit Deus, ut producat talis actus liber, sed materialiter solum ad illum concurrat, determinatus à causa secunda: ergo similiter in casu proposito, præmissa fidei intendit Conclusiones illas sub ejus motivo, licet non intendat Conclusionem falsam, sed

113.
Determinatur præmissa fidei ad errorem inferendum à præmissa erronea.

Cui adscribenda falsitas conclusionis.

114.
Præmissa fidei potest dici causa cum addito Lugo.

*Premissa
fidei non
ordinatur
per se ad
errorem.*

sed ad illam, ut talem concurrat materialiter, & determinata à præmissa falsa. Sed contra, dicit aliquis: hæc Conclusio, ut infert tale objectum falsum, est Conclusio; ergo exigit per se præmissas; non alias, ergo respicit per se præmissam fidei. Resp. aliud esse, quod Conclusio per se respiciat illas præmissas, & quod illæ per se eam inferant; effectus enim sæpe per se exigit talem causam, quamvis hæc causa per se non exigit talem effectum: sic actus erroris per se exigit esse ab intellectu, cum sit actus vitalis, & intellectio; non tamen propterea intellectus per se exigit errorem, nec ordinatur per se ad illum. Itemque actus malus exigit per se concursum Dei, num idem concursus Dei per se ad illum ordinatur, aut eum exigit in actu primo? Consimiliter, si Deus v.g. revelaret alicui, se eras certissime fore occidendum, & ipse propterea eliceret odium Dei, hoc quidem odium per se exigit illam revelationem, minime autem revelatio, aut actus fidei subsequens per se exigit illud odium. Sic ergo dicimus, conclusionem illam erroneam per se oriri ex illa præmissa fidei cum alia falsa; ipsam tamen præmissam fidei non ordinari per se ad talem conclusionem, nec illam per se exigere.

*115.
Assensus
erroris
datus non
est superna-
turalis.*

Si inferas: ergo ille assensus falsus erit actus supernaturalis, cum per suam entitatem intrinsecam petat, vel præsupponat aliquod principium supernaturale. Resp. 1. præmissas non influere physicè, & efficienter in assensum conclusionis; sed dumtaxat formaliter, movendo, aut determinando intellectum ad assensum conclusionis; qui proinde per suam entitatem intrinsecam non respicit has præmissas formales supernaturales, sed potuisset esse idemmet actus Conclusionis, tamen utraque præmissa esset naturalis. Resp. 2. etiam dato, quod præmissa sint causæ efficientes, & quod hæc numero conclusio dependeat per suam entitatem intrinsecam ab hac præmissa supernaturali, eò quod intellectio non pendeat à suis principiis per actionem distinctam, sed per seipsam; hoc, inquam, supposito, ad summum inde sequitur, quod talis assensus sit supernaturalis præsuppositivè,

*Nisi præsup-
positivè.*

sicuti cognitio, quæ cognosceret actum meum supernaturalem; quæ tamen naturalis est in sua entitate; cum naturæ humanæ talis cognitio debeat. Sic etiam cognitio, quæ Angelus cognoscit, hominem mortuum resurrexisse, est naturalis, quamvis supponat miraculum; quia in illis circumstantiis Angelo debetur talis cognitio. Veluti ergo naturæ humanæ debetur cognitio actuum suorum, ut possit de illis reddere rationem; ita etiam debetur naturæ intellectuali, ut ex præmissis & cognitionibus, quas habet, qualescumque illæ sint, possit discurre, & inferre conclusiones; alioqui namque nequiret humano modo, scilicet per discursum dirigere suas operationes.

*116.
Positis præ-
missis, &*

Sicut si natura intellectualis, proposito bono, quod clarè videt, esse bonum, non posset illud velle ex defectu concursus; atque idem

nesciret reddere rationem suæ omissionis, cum ex parte objecti nihil illum retardaret: sic positis præmissis, & cogniti bonitate illationis, eo ipso proponitur veritas Conclusionis amplectenda, cui si non posset assentiri, convinceretur de absurditate, & nesciret respondere, cur non concederet id, quod sibi ut verum omnino proponebatur. Et censes, quod nequeat dari actus naturalis voluntatis, qui supponat actum supernaturalem fidei? Ecce tibi odium Dei, de quo sup. quod per se exigit certitudinem illam fidei de occasione crastina, ex qua homo in odium prorumpit. Itaque in casu posito debetur concursus intellectui ad actum erroris. Nunquid sicut visio Dei, posito lumine gloriæ? minime: hæc enim non debetur intellectui, sed luminari: at ille debetur ipsi homini propter jus, quod habet intrinsecum ad operandum humano modo; & idcirco ille actus non indiget alio principio elevante; sicut nec actus, quo Angelus cognoscit, hominem hunc resurrexisse, licet etiam hæc cognitio sit supernaturalis præsuppositivè, ut sup. diximus. Hæc summam ex Lugone sup. & nn. seqq. Maneat itaque vera nostra Conclusio, quæ ait, actum fidei non posse esse falsum, sed neque fore propriam causam, sive propriè & simpliciter causam falsi. Sed nunquid hæc bene inferitur: ergo fidei habituali ab intrinseco repugnat elicere errorem? Audi quod sequitur:

CONCLUSIO VIII.

Fidei habituali ab intrinseco repugnat elicere errorem.

Ratio dubitandi est, quod possit aliquis invincibiliter & prudenter existimare, aliquid esse revelatum, sive dictum à Deo, quod tamen non est revelatum, quidni ergo tali casu fides habitualis possit ex natura sua elicere errorem, cum omnia requisita adfint, scilicet objectum formale motivum, quod est auctoritas divina, & revelatio applicans illam auctoritatem? Interim opposita sententia est communis: quam Aliqui probant; quia objectum fidei sive habitualis, sive actualis est auctoritas divina, applicata per veram revelationem; jam autem in casu posito non est vera revelatio; sed falsa, existimata invincibiliter vera. Ergo, tamen si habitus supernaturalis fidei haberet concursum Dei paratum, non eliceret actum supernaturalem fidei defectu objecti formalis motivi. Sed enim, dicit aliquis; petitur principium, nam hoc queritur, an habitus fidei ex natura sua respiciat solum objectum verum, & non etiam falsum, existimatum sive apparens verum: id ergo non suppositum oportuit, sed probatum. Imò oppositum videtur colligi ex eo, quod divina revelatio non influat realiter in intellectum; ergo sive à parte rei sit posita, sive non, modò ut verè facta

facta rationabiliter apprehendatur, eodem modo habitus fidei, quantum est de se, in eam feretur.

Declaratur: pone, Deum loqui per Prophetam, & eodem tempore loqui dæmonem per alium hominem, nullamque subesse notam distinctionis, unde discerni possit, hanc Conclusionem esse minus à Deo, quam alteram, hoc casu fides æquè feretur, quantum est ex natura sua, in utramque locutionem: atque, si sint notæ sufficientes, ut credatur Deus esse locutus per Prophetam, feretur de facto fides in illam locutionem; ergo si similes notæ sint, ut credatur Deus esse locutus, eum tamen dæmon loqueretur, fides, quantum est de se, similiter feretur in illam locutionem: quippe revelatio apparens est ejusdem rationis, ex parte objecti motivi cum revelatione veræ; atque adeo idem concursus ei debetur, cum Deus operetur omnia juxta naturas, & exigentias rerum. Resp. Emin. sup. num. 87. debitum dandi, vel negandi concursum non attenditur solum ex ipso objecto secundum se, sed etiam ex circumstantiis aliis. Sic proposito objecto bono delectabili non prohibito, Deus posset dare in actu primo concursum voluntati humanæ Christi ad illud amandum; sed, posita prohibitione, & tamen totum objectum esset idem; nec enim actus amoris deberet terminari in insecutæ ad prohibitionem. Idem est de circumstantia unionis hypostatice. Ergo consimiliter hic, tamen revelatio secundum se eadem sit, quando est vera, & quando est falsa, & apparens; Deus tamen in secundo casu non debet, nec potest dare concursum habitui fidei insusæ ad eum assensum; quia habitus ipse ex natura, & essentia sua exigit, ne detur concursus in talibus circumstantiis; & per consequens, licet Deus per impossibile daret concursum, equidem habitus fidei insusæ non produceret actum falsum.

Dico, *Fidei insusæ*; quia, ut notat Herinx hic disp. 7. q. 3. num. 22. tali casu articulo verè revelato credi ut assensu fidei supernaturalis; alteri autem putatitè revelato assensu fidei divinæ quidem, sed naturalis: quorum equidem assensuum differentia non cadit sub experientiam. Ad assensum porro naturalem non concurrat fides insusæ, ratione suæ infallibilitatis, & correspondentis in suo actu certitudinis. Unde actus iste esset quidem fidei divinæ, seu Theologiæ generatim loquendo, non tamen simpliciter; eò quod hoc nomine simpliciter posito solet intelligi fides insusæ, seu supernaturalis. Sic ille. Et verò, quid repugnet, insusæ à Deo lumen intellectuale, divinum, & supernaturale naturæ suæ determinatum ad assentiendum divino testimonio, verè & re ipsa testificanti, & non alteri? In hoc nulla est repugnantia; sicut Deus fecit lumen principiorum, aut scientiæ determinatum ad assensum verum. Tale ergo intelligendum est, esse lumen fidei: tum, quia est veluti instrumentum Spiritus sancti, per

quod movet intellectum ad assentiendum; & ideo debet esse proportionatum veritati Spiritus sancti: tum, quia est singularis quædam participatio divini luminis, & supernaturalis ordinis, & quasi inchoatio quædam luminis beatifici; & ideo necessarium fuit, ut esset ad verum determinatum; & consequenter ad veram Dei revelationem: tum denique, quia nisi tale esset hoc lumen, non esset consentaneum fini, à Deo intento; scilicet quod homines summâ fiducia, & certitudine captivent intellectum in obsequium fidei, & Dei. Ita Suarez hic disp. 3. sect. 13. n. 4.

Ipsum sequitur Emin. sup. num. 89. dicens: Actus fidei sunt illi, qui petunt ex essentia sua elici ab habitu fidei, quatenus habitus fidei est, eò quod tales actus sunt, & versantur circa tale objectum. Hi autem sunt essentialiter supernaturales in substantia, atque ideo debent esse per suam substantiam veri, & non indifferentes ex se, ut sint veri, & erronei. Sunt enim ordinis divini, dati ad hoc, ut homo constitutus in ordine divino operetur, qualiter decet operari hominem divini ordinis, & filium adoptivum Dei. Sunt ergo ii actus tales in sua entitate intrinseca, ut formaliter perficiant hominem; siquidem per illos formaliter elevatur natura supra propriam conditionem: debet ergo per illos perfici, & non deteriorari; alioquin non elevaretur, sed deprimeretur per tales actus. Hinc est, non posse actum voluntatis supernaturalem esse formaliter malum. Similiter ergo nec actus intellectus supernaturalis potest esse falsus, & erroneus; quia jam tunc non perficeret, sed læderet, & deterioraret intellectum; quare non elevarer, sed deprimeret hominem ad deteriorem statum erroris positi, qui pejor est, quam ignorantia puræ negationis. Sic ille de actu fidei.

De habitu autem ita scribit num. 85. Si certum est, fidem esse virtutem insusæ, consequens est, ut ex natura sua elicere non possit, nisi actus veros; quia virtus disponit potentiam ad optimum; quare virtus voluntatis disponit eam ad bonum, quod est optimum voluntatis: virtus verò intellectualis debet disponere intellectum ad verum, quod est optimum potentie intellectivæ. Si ergo fides insusæ per suam essentiam est virtus intellectualis, debet per se habere alligationem intrinsecam ad actus veros, & incapacitatem, & repugnantiam ad falsos, & erroneos. Addit n. seq. habitus insusæ fidei, spei, & charitatis dari quasi passiones gratiæ habitualis sanctificantis ad perficiendas potentias in statu filii Dei adoptivi, in quo per gratiam ipsam constituitur homo; atque ideo ex naturâ suâ non dantur, nisi ad actus, quibus homo perficiatur; & specialiter habitus fidei datur, ut per actus fidei possit homo inchoare omne meritum salutis æternæ, & hoc non nisi sequendo doctrinam, & disciplinam Dei. Debit ergo hic habitus ex natura sua alligari ad solas revelationes Dei veras. Alioquin si posset circa revelationem,

Nec producere potest, cum deus ad assentiendum divino testimonio.

Suarez.

120.
Actus fidei sunt essentialiter supernaturales in substantia.
Lugo.

Nec possunt esse mali, aut falsi.

121.
Habitus fidei ex natura sua elicere non potest nisi actus veros.
Lugo.

Alligatus est ad solas revelationes Dei veras.

Herincx.

etiam apparentem, & falsam elicere actum supernaturalem, jam per illum actum posset esse principium proportionati actus supernaturalis in voluntate, qui esset etiam meritorius salutis eternæ, & qui non procederet verè ex doctrina Dei. Ita Card. Scitè ergo dixit Herincx sup. n. 21 in fine: fides datur ad perficiendum hominè in statu gratiæ, & supernaturali, atque adeo ex natura sua solum potest conferre ad actus, quibus homo sic perficitur; quales non sunt, nisi actus veri, conformes doctrinæ, & disciplinæ celestis, à qua hauriri debet, quidquid in ordine ad salutem perficit.

122.

Scotus non docuit, fidem infusam posse inclinare in falsum.

Sed nunquid his adversatur Scot. 3. dist. 23. q. un. n. 16. ubi videtur dicere, quod non sit necesse ponere fidem infusam propter maiorem certitudinem actus? Attende Scholium ad n. 14. fallitur, ait, Cajet. 2. 2. q. 4. a. 5. & Alii, putantes, Scotum dicere, posse fidem infusam inclinare in falsum: merito reprehendendi errores quidam recentiores, qui in hoc Scotum, quem non viderunt, errare dicunt. Ita Cavellus Auctor Scholii. Nunquid verè? Planè, ut patet ex verbis ipsissimis Scoti, quæ hic subseribo ex

Cavellus.

Sed contrarium ad litteram.

Quodlib. 14. n. 7. Alia differentia est (inter fidem acquisitam, & infusam) quantum ad hoc, quod est actum inniti fidei; quia fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum. Inclinat enim virtute luminis divini, cuius est participatio, & non nisi ad illud, quod est conforme illi lumini divino. Actus igitur credendi, in quantum innititur isti fidei, non potest tendere in aliquod falsum. Sed fides acquisita communiter innititur assertioni aliqujus testis, qui posset decipere, & ideo illa fides non tribuit actui credendi, in quantum sibi innititur, quod non possit sibi subesse falsum. Et post pauca: Quandoquunque (inquit) ad idem inclinatur fides infusa, & acquisita, tunc necessario acquisita non subest falsum; non quod hæc necessitas sit ex ipsa fide acquisita; sed ex infusa, concurrente cum ipsa ad eundem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusa, tanquam regula certa, & omnino infallibili, à qua actus habeat, quod non possit esse falsus; sed innititur acquisita, tanquam minus certa; quia non per illam repugnaret actui, quod esset falsus, vel circa falsum objectum. Igitur secundum Scotum, fides infusa est regula certa, & omnino infallibilis, utpote cui ex natura, & essentia sua repugnat falsitas, sive inclinare ad falsum, ita ut, tamen haberet concursus Dei paratum, nullatenus eliceret actum falsum, seu erroneum: at verò fides acquisita, quamvis sæpissimè inclinet ad verum, equidem ex natura sua intrinseca non repugnat ei inclinare ad falsum; quia non inclinatur virtute luminis divini, cuius non est participatio, & ideo inclinare potest ad illud, quod non est conforme illi lumini divino.

123.

Opponitur locus Scoti.

Quid ergo, inquis, ad Scotum sup. 3. dist. 23. ubi sic discuitur: Si secundo modo, id est, quod indeceptibiliter adheret, & non fallitur adherendo per fidem infusam, potest autem falli per adhesionem fidei acquisita. Contra: decipi, & non decipi non est à parte habitus, nec à parte assensus, quæ facit, sed à parte objecti, secundum quod obiectum, cui assentis verè, vel falsè, præsentatur habitus inclinanti: sed in proposito utriusque

habitus inclinatur naturaliter, & per modum naturæ præbet assensum: sed error in assensu est à parte objecti, sic, vel sic occurrentis, sicut habitus principium inclinatur à parte sui naturaliter in verum, & si sit deceptio, hoc est ex objectis falsis occurrentibus, & præsentatis intellectui: ideo non est certior, quantum ad non decipi, fides infusa, quam acquisita. Ecce lapsus est: Sed audi, quod sequitur. Dico itaque, quod fides infusa est, propter actum primum, & propter perfectionem actus secundi, quem gradum non possit habere intellectus cum fide acquisita solum: & si propter aliquam certitudinem maiorem velitis dicere, & solvatis argumentum factum, quod non. Quis jam non videt, Scotum non negare maiorem certitudinem, sed tantum contra eam obicere, & expectare solutionem?

Fateor, replicat quisquam; sed Scotus non solvit objectionem; ergo videtur asserere, se admittere, quod non solum in actibus fidei humanæ, sed etiam in actibus fidei infusæ possit esse deceptio ratione objecti, falso præsentati intellectui. Resp. Del Castil. hæc disp. 3. q. 4. n. 6. quod intentum Scoti ibi tantum est, nobis ostendere, quod si certitudo fidei delumatur (ut desumitur à pluribus) penes hoc, quod certitudo fidei infusæ sumitur à testimonio divino; at verò certitudo fidei humanæ à testimonio humano; & consequenter illa est certissima, sicut ejus testimonium, minimè verò hæc: quod ut sic, nulla erit in certitudine differentia inter fidem infusam, & fidem humanam: quia si attendatur testimonium divinum, quatenus nobis sub experientiam cadit, esse divinum, seu quatenus nobis proponitur ex parte objecti, tamquam testimonium verè divinum, æque in hoc potest esse fallacia, sicut in testimonio humano; quia ex parte objecti, seu ex parte propositionis potest nobis fallaciter proponi aliquod testimonium tanquam divinum, sicut communiter contingit in hæreticis, & sæpè in Catholicis in revelationibus privatis; & ideo optime concludit Scotus, quod ex parte objecti, licet nobis sub experientiam eadentis æque nobis inæerta est fides infusa, ac fides acquisita humana. Quare ipse statim verè. Dico tunc, ponit fidem infusam esse necessariam, non solum propter perfectionem gradus actus secundi, id est, propter maiorem perfectionem entitativam actus credendi; sed etiam propter actum primum, id est, propter supernaturalizandam potentiam credentis in ordine ad articulum verè à Deo revelatum, cuius revelatio verè existat, licet talis veritas nobis non constet per experientiam quæ supernaturalitas, & quæ verè existens Dei revelatio pertinet ad perfectionem actus primi potentia, quæ supernaturaliter est creditura Deo. Unde subiungit Scotus, quod, si propter maiorem certitudinem (id est, propter certitudinem maiorem, quæ nobis possit demonstrari) ponatur habitus infusus fidei, quod solvatur argumentum de decipi, & non decipi ab ipso factum; quod quidem est impossibile; quia certitudo fidei infusæ, sicut & ejus necessitas non potest à nobis per experientiam demonstrari, sed tantum credi. Hæc utique præfatus Auctor. Non negat ergo Doct.

Doct. Subtilis, habitum fidei infusæ, seu supernaturalis ex natura sua intrinseca inclinare in verè existentem revelationem, ita ut impossibile sit, eum elicere actum supernaturalem falsum; sed solum vult, illam infallibilitatem non cadere sub experientiam & quid mirum, cum etiam supernaturalitas, ratione ejus habet illam infallibilitatem, ut sup. dictum est, non eadem sub experientiam? Scotus illa q. ton- est in eo, ut ostendat, non posse ex ratione naturali demonstrari, in substantia: & ideo perpetuam illi imponitur, quòd docuerit, fidem infusam posse inclinare in falsum.

De cætero quæri hic posset, an in re ipsa unquam detur sufficiens propositio rei falsæ, quæ ad credendum per fidem infusam sufficiat. Et suario quidem sup. num. 9. videtur probabile, quòd non; quia vel sit immediate à Deo, & sic clarum est, non posse illi subesse falsum; vel mediatè per Ecclesiâ, cui Deus specialiter assistit, ne erret in rebus fidei, aut certè fieret hæc propositio per particulares homines, v. g. Parochum, parentes &c. & hæc non est sufficiens, nisi certò, & indubitantè constare possit, esse conformem doctrinæ Ecclesiæ, in qua falsitas esse non potest. Unde qui tunc decipitur, si velle advertere, dubitare posset, an illa doctrina sit conformis Ecclesiæ, nec ne; & ideo non statim per fidem infusam assentiretur. Quare nec judicium credibilitatis est tunc ejusdem rationis, quia non dicitur, esse credendum indubitabiliter, vel si dicitur, imprudenter dicitur, & per consequens, non est actus prudentiæ. Quod si ex ignorantia putetur, id esse juxta regulas prudentiæ, hoc ipsum dictamen falsum erit, & contra prudentiam.

Sed hæc doctrina non placet Lugoni sup. num. 84. incredibile enim videtur (inquit ille) quòd omnibus rusticis, & rudibus personis, quoties eliciunt assensus fidei divinæ, & infusæ, proposita sint mysteria credenda, non solum sufficenter respectivè ad eorum capacitatem; sed taliter, ut eodem gradu, & eum æqualibus motivis credibilitatis non potuerint eis proponi aliqui articuli falsi. Quod tamen, saltem implicite, videtur Suarez concedere: si enim rusticus ideo non potest credere fide infusâ articulum falsum, quia non est sufficenter ei propositus ad indubitabiliter, & firmissimè illum credendum; ergo, nec articulum verum potest fide infusâ credere: quia eodem prorsus modo ei uterque articulus proponitur, & experientia manifestâ compertum est, non adhiberi à rustico majorem diligentiam ad examinandum unum, quàm alterum articulum, an sit juxta communem Ecclesiæ sensum, nec ne: sed utrumque æquè ei à Parocho proponi credendum firmissimâ fide, & utrumque sine alio examine ab ipso credi. Quare si articulus falsus non obligat eum ad assensum firmum, neque etiam verus obligabit. Si denique ex defectu solo hujus obligationis non elicit actum fidei infusæ circa articulum falsum, ne-

que etiam eliciet circa verum; cum non magis obligetur ex modo, quo ei proponitur. Unde fatendum erit, ejusmodi personas rarissime, vel certè nunquam credere fide supernaturali. Quæ enim unquam articulum fide infusæ credunt, qui non fuerit eis propositus taliter, ut eodem modo proponi eis potuisset articulus falsus? Certè vix unquam in mille rusticis inveniæ, cui unus articulus taliter propositus sit. Quis autem dicat, eos nunquam elicere actus fidei infusæ, ob defectum propositionis sufficientis ad fidem indubitabilem præstandam? Alioqui nec justificari poterunt, etiam in Sacramento; cum sine fidei infusæ actu aditus non justificetur. Ita arguit Emin. contra Suarezum.

Ipse autem ad argumentum Adversariorum de rustico, qui eodem modo assentitur mysterio vero, & falso, à Parocho propositum sub eisdem notis, respondet sup. num. 91. assensum objecti falsi non semper differre ab assensu fidei penes objectum formale in modo, quo præceptibiliter proponitur; non tamen esse actum fidei, quia habitus fidei habet limitatam activitatem, ut non possit concurrere ad assensum omnes, qui respiciunt revelationem Dei, sed solum ad illos, qui tendunt in veram revelationem. Hæc autem limitatio colligitur, à posteriori ex Scriptura, & PP. docentibus, assensum fidei esse certum; non posset autem esse certus, si posset esse falsus. A priori verò colligitur ex eo, quòd fides sit virtus intellectualis per suam essentiam, quare sicut virtus voluntatis tendit semper in bonum, sic intellectus in verum. Ita Card. Sed enim, dicit aliquis; hoc Scotistis placere non potest; nam secundum Scotum, habitus virtutis moralis possumus malè uti, atque adeo non semper tendit in bonum; igitur secundum Scotum, neque virtus intellectualis semper tendit in verum. Resp. disparitatem esse; quòd bonus usus virtutis moralis dependeat à prudentia, quæ potest abesse; veritas porro assensus non pendet à prudentia, sed solummodo ab objecto: unde quantumcumque quis prudenter, vel imprudenter judicet, assensum esse falsum, si est conformis objecto, est verus; & quantumcumque judicet, esse verum, si est difformis objecto, est falsus. Igitur non valet hic argumentum à virtutibus voluntatis ad virtutes intellectuales.

Quod probè sciens Lugo, sup. num. 94. ad objectionem Adversariorum, quòd ex religione possumus adorare hostiam non consecratam, dare eleemosynam pauperi ficto &c. Respondetur, inquit, communiter, differentiam esse inter virtutes intellectuales, & voluntatis, quòd illæ versantur circa verum: quare earum perfectio consistit tota in conformitate cum objecto, à quo immediate sumitur veritas, vel falsitas in intellectu. At verò virtutes voluntatis versantur circa bonum propositum, & earum perfectio non consistit in conformitate cum objecto, prout est à parte rei; sed prout proponitur

127.
Assensus
articuli falsi
non erit fidei
infusæ
et superna-
turalis.

128.
Veritas
consistit in
conformitate
cum ob-
jecto.

Virtus voluntatis potest versari circa falsum: non ita virtus intellectus.

ponitur per rationem; tunc enim operatur bene voluntas, quando sequitur regulam rationis, & tunc peccat, quando eam relinquit, quidquid sit, an obiectum sit, vel non sit bonum à parte rei, quare virtus voluntatis potest versari circa falsum; quia conformatur cum sua regula, nempe cum dictamine rationis: virtus autem intellectualis non potest versari circa falsum; quia non conformaretur cum sua regula, quæ non est alia, nisi veritas ipsius obiecti. Sic ille. Breviter: actus voluntatis est virtuosus, quia bonus; porro bonus, quia sequitur regulam prudentiæ, quod in casu potest fieri; unde etiam voluntas credendi falsò revelatum potest esse bona, & meritoria. Actus autem intellectus non ideo est virtuosus, quia bonus, sed quia verus (actus enim intellectus non habet bonitatem formaliter, sed solum denominativè à voluntate) jam autem veritas sumitur ex obiecto præcisè, & non ex prudentia.

129. Sed contra, dicit aliquis; prudentia, quæ regulatur actus virtutis moralis, potest esse falsa, estò sit virtus intellectualis; ergo consimiliter fides. Antecedens probatur; quia Jacob v.g. prudenter iudicavit, Liam esse suam uxorem, nam licet eam cognovit. Respondetur communiter: Jacobum nunquam iudicasse, Liam esse suam uxorem, nam oppositum probè noverat; sed erroneè putavit, forminam, quæ secum erat in cubiculo, esse Rahel, & ideo licet posse eam cognoscere. Ergo prudentia, quæ regulatur virtus moralis, potest esse falsa: Distinguo. Consequens, prudentia docens, Nego; prudentia utens, transeat. Prudentiam docentem voco, quæ versatur circa conclusiones practicas universales, quæ à circumstantiis abstrahunt, & sunt necessariae veritatis; v.g. Eam, quam bona fide iudico esse meam uxorem, possum licet cognoscere; Hostiam, quam bona fide puto, esse legitime consecratam, possum adorare. Prudentia utens est, quæ versatur circa singularia, & hæc non est virtus intellectualis, quia potest esse falsa, v.g. Hanc faminam possum cognoscere, Hanc hostiam possum adorare; quippe fieri potest, ut hæc hostia non sit debite consecrata, & quod hæc femina non sit mea uxor; interim non pecco formaliter eam cognoscendo, aut illam adorando, propter invincibilem errorem, quo iudico, ipsam esse meam uxorem, aut eam esse legitime consecratam. Dico: Non pecco formaliter; quia talis copula, aut talis adoratio est peccatum materiale, seu inhonestum materialiter; quia reverà est copula cum non sua, & adoratio hostiæ non consecratæ. Ergo consimiliter, dum credo aliquid falsò revelatum, putans reverà esse revelatum, non elicio verum actum fidei supernaturalis, sed ad summum actum fidei divinæ acquisitæ, seu naturalem.

Hæc versatur circa universalia principia.

Prudentia utens circa singularia versatur, nec est virtus intellectualis.

130. *Licet virtus appetitiva possit per accidens respicere malum.*

Atque ut virtutes appetitivæ per accidens possent respicere malum, haud equidem fides infusa per accidens poterit respicere falsum. Rationem disparitatis assignat Del Castil. sup. num. 9. quod virtutes appetitivæ suam honestatem recipiant per conformitatem ad iudicium practicum, quod salvari potest (inquit ille) circa obiectum honestum ut apprehensum; verò fides infusa solum sequitur iudicium speculative verum; quo quis iudicat, aliquid esse verè revelatum à Deo; & veritas talis iudicii sumitur per conformitatem cum re ipsa, hoc est cum vera, & existente Dei revelatione; quod si iudicium, quod præcedit, non est verum, sed falsum, etiam inculpabiliter, fides divina, quæ subsequitur, non est infusa, sed acquisita, quæ abstrahit, seu æqualiter respicit verum, & falsum, dummodo illud concipiat ut revelatum à Deo: fides verò infusa est quasi ferrum gubernii navis, & sicut illud solum dirigit & inclinat in sidereum polum cæli, & aliter inquietum est, nec firmiter dirigit; ita infusa fides solum inclinat potentiam intellectus, & cum ea operatur circa obiectum verè à Deo revelatum, minimè verò circa obiectum non verè revelatum, seu non verè & existente revelatione Dei propositum; & sic nec per accidens potest versari circa falsum. Hucusque Del Castillo.

Probat hic Auctor ibidem num. 3. nostram Conclusionem, quæ & ipsi est: quia obiectum formale fidei infusæ est auctoritas divina (de cuius ratione est, nec falsi, nec fallere posse) dependenter à revelatione Dei, verè existente; quia cum fides infusa sit participatio divini luminis, solum inclinat in illud, & illuminat, quod verè est à Deo restitutum, aliàs non distingueretur à lumine naturali creaturæ, quod potest fallere, & falsi; ergo essentia, & naturæ fidei infusæ repugnat, quod illi possit subesse falsum. Sic ille. Neque obstat: quod intellectus eadem facilitate eliciat actum circa obiectum verè, & falsè revelatum; hoc enim non fit propter habitum infusum, qui, ut infra dicitur, non dat facilè posse, sed simpliciter, instar eujusdam potentie, sed propter habitum naturalem conjunctum; videtur enim, ut ex infra dicendis patebit, quod actus supernaturalis producat etiam habitum naturalem.

Fateor, posse quempiam habere piam affectionem voluntatis, quæ vult credere fide divinæ mysterium falsò propositum: fateor etiam posse mereri per illam, & peccare etiam alio quando, si eam non habeat; nego tamen posse eliciere assensum fidei infusæ, seu supernaturalis. Qualem ergo eliciet? Respondeo; assensum fidei divinæ acquisitæ, seu naturalem, qui improprie, seu generatim loquendo posset vocari fides Theologica, non tamen simpliciter: eò quod hoc nomine simpliciter positò soleat intelligi fides supernaturalis, seu infusa. Obijciunt præterea Adversarii; actus fidei infusæ, seu supernaturalis potest esse peccatum v.g. si eliciatur ob vanam gloriam; similiter actus spei, & charitatis; quidni ergo actus fidei supernaturalis possit esse falsus? Resp. illam malitiam solum esse extrinsecam, seu denominativam ab actu imperante; atque adeo

adeo non reddit actum imperatum formaliter malum, imò manet bonus, & Deo placens, ac meritorius; at verò actus fidei falsus non est falsus denominativè ab alio actu falso; sed in seipso formaliter, & immediatè haberet vitium falsitatis, & erroris, atque ideo non perficeret sed deterioraret intellectum. Quare, inquit, Card. sup. n. 100.) retorqueri potest argumentum; quia actus voluntatis supernaturalis non potest esse malus in se malitià formali, quæ immediatè afficiat ipsum actum supernaturalem, ergo nec actus intellectus supernaturalis potest formaliter, & immediatè vitari vitio falsitatis, vel erroris.

Quid ergo, inquit, si Iudæus v.g. paulò ante nativitatē Christi credidisset Christum venturum, & illum actum continuasset usque post nativitatē, nesciens invincibiliter Christum jam natum, nonne fuisset actus supernaturalis fidei, jam falsus tamen, qui antea erat verus? Respondent Aliqui: assensus Iudæi, quo credidisset, Christum pro determinato tempore adhuc esse nasciturum, non fuisset fides divina infusa, sed malè fundata opinio, initio casualiter vera, post ea falsa; quia (paucis exceptis, quibus specialiter revelatum erat determinatum tempus Nativitatis Christi) non poterant fide divinā infusā credere, nisi Christum pro aliquo tempore indeterminato, sive jam e lapso, sive præsentī, sive etiam adhuc futuro nasciturum fuisse. Atque ut aliquis ex speciali revelatione cognovisset determinatum tempus Nativitatis Christi, atque adeo pro illo determinato tempore elevisset assensum supernaturalem fidei, is (inquit Herinex sup. n. 26.) manisset verus, etiam Christo nato, supposito, quod propositio semper significet idem


instans, puta tempus futurum post instans, quo primum elicitur, ut Plures volunt: aut si, durante assensu, fugiter succedat significatio diverſi temporis, puta futuri, post instans respectivè præſens (quod putant si, qui censent, propositionem contingenter posse transire de vera in falsam) assensus non poterit manere idem; sed necessariò mutabitur insensibiliter, impleto tempore, quod respiciebat ipsa revelatio. Sic ille. Hinc Del Cast. sup. num. 14. ait, quod, cum revelatio Dei esset vera usque ad tale tempus determinatum, in quo Christus venit, transacto illo tempore, jam talis revelatio apparenter tantum erat vera, & consequenter desinit esse actus infusus fidei, & solum perſeveravit actus fidei divinæ acquiritæ, quæ fidem infusam comitatur.

Quæ cum ita sint, perſisto in Conclusionē prius posita, tamquam probabiliori, non autem tamquam omninò certa, ut Aliqui eam vocant, eò quod videatur ipsi à Tridentino aperte supponi Sess. 6. c. 9. in fine: Cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei consecutum. Sed ad hoc, & similia, quæ possent afferri sive ex eodem Concilio, sive ex Scriptura, aut SS. Patribus, respondetur: ea omnia intelligi posse de certitudine, & infallibilitate fidei, sive actualis, sive habitualis, proveniente non ex natura ipsius fidei, sed ex defectu concursus possibilis ex parte causæ primæ, quæ ob suam infinitam veritatem nullatenus potest specialiter concurrere ad errorem talem, quo iudicio, Deum rem aliter concipere, quam à parte rei concipiat, ut satis patet ex antedictis. Atque hæc satis de certitudine fidei. Impresensium sequitur agendum de obſcuritate fidei, pro qua instituitur.

134.
Conclusio
est probabilior.

SECTIO TERTIA.

DE OBSCURITATE FIDEI.

bscuritatem assensus fidei probat D. Greg. Homil. 26. in Evangelia ex Apost. dicens: Cum Paulus dicat (ad Heb. 13. v. 1.) Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium, profectò liquet, quòd fides illarum rerum argumentum est, quæ apparere non possunt, quæ enim apparent, jam fidem non habent, sed agnitionem. Dum ergo vidit Thomas, dum palparit, cur ei dicitur. Quia vidiſſime, Thomas, credidisti? Sed aliud vidit, & aliud credidit. A mortali quippe homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit, & Deum confusus est, dicens: Dominus meus, & Deus meus. Eandem obſcuritatem significat D. August. Tract. 68. in Joan. hisce verbis: Fides, quæ eorum, qui Deum visuri sunt, quamdiu peregrinantur, corda mundantur, quod non videt, credit: nam, si vides, non est fides: credenti colligitur meritum, videnti redditur præmium. His

consonat D. Athan. in lib. de Incarnat. dicens: Non enim fides de re evidenti concepta fides dici poterit. Nam, ut ait S. Bernard. lib. 5. de Consideratione ad Eugen. cap. 3. Fides est voluntaria quedam, & certa prælibatio nondum propalata veritatis. Igitur verum est, quòd ait S. August. Tract. 40. in Joan. Quid est fides, nisi credere, quod non vides? Fides ergo est, quod non vides credere, veritas, quod credidisti videre. Ideoque omnes admittunt, etiam illi, qui autumant, fidem naturaliter stare cum scientià actuali, aliquam obſcuritatem inveniri in objecto fidei, quatenus nimirum debet proponi per tale medium, quod non est natum causare assensum evidentem, sed obſcurum. Deinde, ea ratione ille assensus est obſcurus, quæ certitudo ejus excedens certitudinem scientiæ non est evidens eà evidentià, quæ tantam certitudinem generet.

V v 3

CON-

CONCLUSIO I.

Fides Claritate vincitur à scientia naturali.

2. Scientia naturalis est cognitio evidens evidentiæ rei, utpote ejus objectum est propositio manifestæ veritatis (cui scilicet intellectus bene dispositus absque ullo medio ex sola cognitione terminorum facile potest præbere assensum) aut quæ ex tali manifestæ inferitur. Porro objectum fidei quæ tale nec est manifestæ veritatis, nec ex propositione manifestæ veritatis manifestæ inferitur, ut consideranti pater. Quid ergo mirum, si fides claritate vincatur à scientia naturali? Atque hanc scientiam intellectus noster viribus naturæ consequi potest, quamvis forte de facto, quia dependet in sua operatione à phantasmate, & sensibus exterioribus, eam nunquam habeat. Deinde tamen si scientia, quam in hac vita ordinari habemus, non foret omnino clara, & evidens, est tamen clarior cognitione fidei, utpote ejus objectum per se postulat oblecturam, non ita objectum scientiæ, sed per accidens est, quod aliqua obscuritas ei conjungatur.

3. Sed enim, dicit aliquis, in Scriptura fides dicitur claritas 2. Cor. 3. v. 18. Nos vero omnes imaginem transformamur à claritate in claritatem, tanquam à Domini spiritu. Et ibidem. cap. 4. v. 6. vocatur illuminatio: Quoniam Deus, qui dixit de renebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris, ad illuminationem scientiæ claritatis Dei, in facie Christi Iesu. Resp. fides dicitur claritas, & lux, comparando fidem novæ Testamenti cum fide veteris Testamenti, quæ erat in figuris & umbris, jam evacuatis per adventum, & revelationem Christi. Præterea dicitur lux, non quia sit evidens, sed quia certò notificat nobis mysteria abscondita, sicut lux objecta antea non visa. Unde & ab Apostolo Petro Epist. 2. cap. 1. v. 19. assimilatur lucernæ: Et habemus firmiorem Propheticum sermonem: cui benediximus attendentes, quasi lucerna lucens in caliginoso loco, donec dies elucescat, & lucifer oriatur in cordibus vestris. Est ergo lumen non omnino clarum, sed subobscure, de quo loquitur Christus Joann. 1. v. 6. dicens: Manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo; non quidem evidenter, sed per fidem; per quam etiam, quantum est ex parte sua, illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, Joan. 1. v. 9.

4. Sed & fides dici potest scientia, scilicet latè, prout scientia opponitur ignorantia. Et ita de Joan. Baptista dicitur Luc. 1. v. 76. & seq. Et tu puer Propheta Altissimi vocaberis: præbis enim ante faciem Domini, parare vias ejus: ad dandam scientiam salutis plebi ejus. Et quæ illa scientia,

nisi fides? Audiamus Scotum 3. dist. 24. §. Scotus. Ad questionem, num. 13. Scientia, inquit, multipliciter potest accipi. Vno modo, prout aliqua notitia cum adhesionem firmam dicitur scientia: & quod talis scientia possit stare cum fide, vult August. 1. Retract. scientia cap. 13. Sed isto modo non quæritur questio de scientia (an possit stare cum fide) quia non tantum de creditibus revelatis potest esse scientia hoc modo, firmiter adharendo testimonio alieno, & sic stare cum fide; sed etiam ipsa fides est scientia isto modo, sicut patet Aug. 1. de Civit. cap. 2. Profecto, inquit, de quæ remota sunt à sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus, à quorum sensibus remota esse, vel fuisse, non credimus. Et sicut est in sensu, quod credimus aliis de his, quæ videntur, sic est in intellectu; secundum ipsum, de his, quæ mente sentiuntur; quia & ipse sensus mentis rectissime sensus dicitur. Ecce prima acceptio scientiæ, quæ fidei competit. Sequitur secunda: similiter (prosequitur Doct. Subi.) adhuc potest esse scientia, sive assensus, non solum per credulitatem, ad harendo testimonio alieno; sed potest esse, sicut veritati sita assensum, licet non ex eisdem causis, scilicet evidentiæ necessaria: de quo assensu loquitur Philosophus 6. Ethic. dicens, quod habitibus intellectualibus dicit aliquis determinate verum, & assensum uni parti, sicut aliquis assensum conclusioni demonstrata, & ita fides, quæ assensum alteri parti contradictionis determinata, effect scientia secundum Philosophum: & si esset de speculabilibus, reduceretur ad scientiam: si de agnobilibus, reduceretur ad prudentiam, si de facillibus, ad artem. Et isto modo fides infusa, & scientia de revelatis stant simul, quia sic non accipitur proprie scientia.

Rogat aliquis Scotum, quæ ergo sit scientia proprie, quæ claritate vincit fidem, & cum ea nequit simul stare. Respondet citius: accipiendo scientiam proprie, ut accipitur primo Psester. requiruntur quatuor conditiones in scientia. Prima, quod sit certa, excludendo omnem dubitationem, & deceptionem. Secunda, quod sit cognitio necessaria. Tertia, quod sit per causam evidentem in intellectu. Quarta, quod sit per causam necessariam evidentem, applicatam ad Conclusionem per discussam syllogisticam. Propterea Philosophus dicit primo Posteriorum: Tunc scire opinamur unumquodque simpliciter, & non sophistico modo, qui est secundum accidens (per hoc excludendo omnem dubitationem, & incertitudinem) cum eadem arbitramur cognoscere (scilicet causam necessariam) & quia illius est causa, per applicationem principiorum ad conclusionem: & hoc modo subjungit, demonstrativam scientiam procedere ex primis, & veris, & notioribus, causis que conclusionis, & illo modo accipiendo scientiam, impossibile est, de eodem esse simul scientiam & fidem. Hæc Scotus, quæ longius volui referre propter ea, quæ in sequentibus dicenda sunt.

Merito ergo Scriptura fidem aliquando vocat lumen, quatenus videlicet revelat, & ostendit, quæ abscondita sunt ab oculis nostris; non vero in eo, quod illuminet, sicut naturalis lux Solis.

Solis. Placet etiam Aliquibus, fidem appellari lumen, prout ipsa ineludit iudicium credibilitatis, quod est moraliter evidens, ut patebit ex Sect. seq. Licet enim illud iudicium non sit fides, est tamen quasi aurora, vel diluculum fidei; quippe per illud incipit homo illuminari circa veritates fidei. Sicut ergo lumen diei naturalis communiter accipitur striâ pro lumine, durante ortu Solis præcisè usque ad ejus occalum; aliquando autem latius pro lumine, quod apparet à primo crepusculo auroræ usque ad ultimum post occalum; sic indidem in casu præsentis.

Sed hic nondum finis: illa solum, inquit Adversarii, sunt infallibilia, quæ sunt evidentiæ, vel quasi per se nota, vel deducta evidenter ex quasi per se notis; sed objecta fidei sunt infallibilia; ergo evidentiæ, & nullatenus obscura. Et confirmatur: quia in credibilibus est unum primum credibile, ex quo reliqua credibilia deducuntur; ergo illud erit per se notum, & reliqua erunt evidenter cognita. Resp. quod sit duplex infallibilitas, & certitudo; una, quæ oritur ex principiis intrinsicis, & hanc habent sola evidentiæ ex se, vel deducta ex per se notis: alia oritur ex principio extrinseco, auctoritate scilicet divina, & hæc convolvit mysteriis fidei invidentibus. Ad confirmationem Nego, fidem esse discursivam, ut videre poteris Sect. 1. Concluf. 7. Atque ut daretur primum aliquod credibile, ex quo reliqua deducerentur, illud tamen, sicut cætera, esset obscurum, Concedo, inquit Scotus sup. n. 22) quod in credibilibus est aliquid primum, & immediatum, & necessarium, scilicet quod hic Deus sub propria ratione est Trinus in Personis, & non in essentia hac sub ratione hujus: sed ad illam propositionem immediatam non attingimus, quia nec terminus sub propriis rationibus intelligimus, sed solum in conceptibus universalibus, in illis propriis conceptibus inclusis virtualiter. Unde noscimus Trinitatem, secundum quod abstrahitur à Trinitate in numeris, vel rebus corporalibus numeratis: & concipimus Deum, non sub propria ratione ejus in se, sed in ratione entis, & causa, & sic de aliis conceptibus generalibus, in quos devenimus ex conceptibus communibus sibi, & creatura. Sed ad conceptus proprios Dei in se, sicut est Deitas, Trinitatis Personarum, & unitatis natura non devenimus in via clarè, nec confusè; sed intelligimus in communi quid essentia, & quid Persona, & postea credimus, ibi esse tres Personas, & unam essentiam in tribus. Non igitur devenimus in credibilibus ad aliquam propositionem immediatam, quamvis aliqua sit talis in se; aliter nulla posterior esset: & ideo scientiam de credibilibus non habemus; sed oportet resolvere omnem conceptum, quem nos habemus, in plures conceptus partiales, antequam deveniretur ad conceptum simpliciter primum de essentia, & Personis. Hactenus Doct. Subt.

Ratio ergo obscuritatis fidei est; quia objectum ejus manifestatur per divinam locutionem, quæ ordinariè fit in via, vel in signis ad platum, vel in speciebus alienis, & univer-

salibus; per hoc distincta à locutione patriæ, quæ fit beatis per infusionem luminis gloriæ, vel specierum quidditativarum, aut scientiæ quidditativæ intuitivæ: ac per hoc visio beatifica clarissima est; fidei autem cognitio subobscura; quod probè scivit Apost. quando dixit 1. Cor. 13. v. 12. Videmus nunc per speculum in enigmate: tunc autem facie ad faciem. Et 2. ad Cor. 5. v. 6. Audentes igitur semper, scientes, quoniam dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino. Ut quid ita S. Paule? Per fidem enim ambulamus, & non per speciem. Quando ergo Deus immediatè primis parentibus revelavit, se trinum, & unum esse, hoc fecit secundum quod desumi potest Trinitas ex tribus Personis creatis, & unitas ex una essentia creatâ; non autem secundum quod Trinitas, & unitas sunt in seipsis in Deo: quis autem dubitet, talem locutionem, seu revelationem, quamvis in se foret evidens, tamen relinquere rem revelatam obscuram? Hinc Apostolus 2. ad Cor. 10. v. 5. dicit, intellectum nostrum seipsum debere captivare in obsequium Christi. Et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Nullo autem modo captivamus nos ipsos in assensum illorū, quæ videmus, & clarè omnino cognoscimus; quia talis assensus est necessarius. Dices: intellectus noster in lumine naturali potest habere scientiam de cognoscibilibus proportionatis illi lumini: igitur & intellectus in lumine supernaturali, ejusmodi est lumen fidei, potest habere scientiam de cognoscibilibus in illo lumine. Respondet Scotus sup. num. 21. 5. Ad quintum: Quod si accipitur lumen utrobique in genere suo perfectum, benè procedit argumentum, & ideo in lumine gloria habetur scientia de objectis proportionatis: sed sicut argumentum procedit, nihil valet; quia lumen naturale, in quo habetur scientia naturaliter, est supremum lumen & perfectissimum in suo genere: lumen fidei est infimum inter lumina supernaturalia: ideo non sequitur, si in hoc potest haberi scientia, & in illo.

Ex his satis manet refutatus error Manichæorum, qui (teste D. Aug. lib. de Utilitate credendi ad Honoratum cap. 1.) assererant, nihil esse credendum, quod ratione naturali non ostenderetur. Hæc sunt verba S. Doctoris: Est igitur mihi propositum, ut probem tibi (Honorate) si posim, quod Manichæi sacrilegè ac temerè invehantur in eos, qui Catholica fidei auctoritatem sequentes, antequam illud verum, quod pura mente conspiciatur, intueri queant, credendo præmuniuntur, & illuminantur preparantur Deo. Et post pauca: Quid enim aliud cogebat annos ferè novem spretâ religione, quæ mihi puerulo à parentibus instigata, homines illos sequi, ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione teneri, & fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussâ, & enodatâ veritate? Hic inquam, error satis refutatur ex jam dictis; quis namque hominum discutiatur nobis, & enodabit mysterium Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiæ, & similia quàm plurima? Hæc enim, cum sint supernaturalia, superant captum nostrum,

Deus revelavit Adam Trinitatem per species alienas tantum.

Talis revelatio relinquit objectum obscurum.

Scotus.

9.
Manichæi, teste Aug. dicebant, nil credendum, quod ratione naturali non ostenderetur.

*Mysteria
fidei sub-
stant ratio-
ni prudentis
credibilita-
tis.*

strum, & tamen credenda sunt. Dicit aliquis, Eccl. 19. v. 4. scriptum est: *Qui credit cito, levis corde est.* Sed cito & leviter credit, qui sine ratione credit. Distinguo subitumprum: qui sine ratione prudentis credibilitatis credit; Concedo: sine ratione naturali, quæ sit clara & evidens cognitio rei, quæ creditur, Nego subitumprum.

*10.
Obscuritas
fidei consi-
stet in ca-
rentia evi-
dentia.*

Itaque obscuritas, & inevidentia fidei consistit in carentia claritatis, & evidentia. Hæc autem claritas duplex est, una, quæ oritur ex ipsius terminis secundum se spectatis, qualem habent prima principia, v. g. *Omne totum est majus sua parte: Quodlibet est, vel non est, ad quam reducit ea, quam habent objecta sensuum, & objecta cognitionis intuitiva Angelicæ.* Alia est, quæ provenit ex demonstratione à priori, vel posteriori. Et per consequens, obscuritas, & inevidentia, de qua in præfati, consistit in carentia utriusque claritatis, & evidentia. Notat etiam Del Castil. hic disp. 4. num. 7. quod duplicem possumus intelligere obscuritatem, & inevidentiam in objecto fidei, unam extrinsecam, quæ consistit in eo, quod objectum, quod creditur, non sit evidens, & non demonstretur simul ex alio capite. Aliam intrinsecam, quæ convenit ipsi objecto, prout est objectum hujus actus fidei; & hæc est duplex; alia formalis, quæ consistit in ipsa formali negatione evidentia; & alia fundamentalis, seu radicalis, quæ est ipsum objectum, à nobis per revelationem passivam obscuram apprehensum, ex quo resultat talis formalis negatio.

*Del Castil.
Alia extrin-
secam, alia
intrinsecam.*

*Hæc alia
formalis,
alia radica-
lis.*

Atque hanc duplicem inevidentiam, seu obscuritatem docet præfatus Auctor sup. num. 10. esse essentialiter & intrinsecam objecto, prout est objectum fidei. Probat, quia locutio Dei, inquantum revelat mysteria fidei, essentialiter est inevidens fundamentaliter, & formaliter: ergo objectum, prout fidei, essentialiter est obscurum fundamentaliter, & formaliter. Consequentia patet, quia objectum fidei solum est illud, quod nobis per revelationem ostenditur, alias possemus absque revelatione credere, quod est falsum. Antecedens probatur; quia locutio Dei, prout revelat mysteria fidei, distinguitur per hoc (ut sup. adhuc dictum fuit) à locutione Dei, quæ per infusionem specierum quidditarum, & luminis gloriæ, vel per infusionem ipsius scientiæ quidditivæ loquitur Beatis, & aliquando viatoribus, quod per has loquitur per signa non ad placitum, sed naturalia, quæ sunt evidentia tam fundamentaliter, quam formaliter; at verò per illam, scilicet per revelationem, loquitur per signa, quæ vel sunt solum ad placitum, vel si sunt naturalia, sunt aliena, vel universalia, de quorum ratione est inevidentia tam fundamentalis, quam formalis; quia sunt entia positiva, de se non includentia evidentiam, & claritatem signorum naturalium in particulari, tam ex parte sui, quam ex parte formalis negationis evidentia, sibi adjunctæ, sive negatio sit infinitans, sive in proprio genere, quæ dicitur privatio:

*11.
Vtriusque
competit ob-
jecto fidei.*

ergo locutio Dei, inquantum revelat mysteria fidei, est essentialiter obscura, tam fundamen- taliter, quam formaliter. Hæc ille. Dicitur autem, *In quantum revelat &c.* five quatenus formaliter est testimonium divinum, quia quæ est tale ens, v. g. vox, scriptura, aut aliud simile signum, potest esse evidens; sed illa evidentia non obstat assensui veræ fidei, ut ostendimus Sect. 1. Conclus. 6. Vide ibi dicta. Et ratio breviter est; quia relinquit inevidentiam intrinsecam objecti, tam formalem, quam radicalem. Et quoniam objectum scientiæ naturalis, quæ propriè talis est, habet evidentiam intrinsecam, tam formalem, quam radicalem, hoc est, evidentiam rei; ideo, ut habet Conclusio, claritate vincit fidem, quoniam certitudine fides eam excedat, ut suo loco explicabitur.

Impræfatiarum quæro, an etiam fides necessariò habeat inevidentiam extrinsecam supra descriptam, id est, an objectum fidei creditum non possit simul ex alio capite demonstrari, seu videri. Pro resolutione ponitur

CONCLUSIO II

Concurrentibus in eundem intellectum lumine gloriæ, & motivo fidei, non elicitur, saltem de potentia ordinaria, ejusdem rei visio, & obscura notitia. Sed neque tertia quædam notitia ex ambabus mixta.

Est satis communis, & videtur certa ex Apostolo 1. Cor. 13. v. 10. *Cum autem venierit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Et quoniam Paulus non expresse nominat fidem, equidem de ea intelligenda esse, quæ ibi dicitur, contextus haud obscure significat. *Charitas* (inquit num. 8.) *nunquam excidit; sive prophetia evacuabitur, sive lingua cessabit, sive scientia destruetur.* Ex parte enim cognoscimus, & ex parte prophetamus. Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Cum essem parvulus, loquebar ut parvulus, sapiebam ut parvulus, cogitabam ut parvulus. Quando autem factus sum vir, evacuabam, quæ erant parvuli. Videamus nunc per speculum in enigmate; tunc autem facie ad faciem. Quis non videt, ea dici de illa cognitione, quam habemus in via de Deo, cui visio in patria succedit? Et quæ illa, nisi fides? Nomine ergo prophetiæ, & scientiæ fides intelligitur. Sumitur porò ibi prophetia, non pro sola cognitione futuri; sed pro omni cognitione obscura, quæ credimus ea, quæ videri non possunt; per hanc siquidem cognoscimus ea, quæ valde à nobis distant, & sic dicitur: *Ex parte prophetamus.* Per scientiam quocumque ibi intelligitur vel cognitio divinarum in

*Quia locutio
Dei fit
per signa
obscura.*

in via, vel illa, quæ numeratur inter dona Spiritus Sancti, puta notitia Conclusionum, quæ ex fide deducuntur, ac per hoc necessariò involvit fidem. Nec obstat, quòd dicatur v. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas*; hoc quippe intelligitur, subsistunt, sunt, habentur in pretio, vel manent in hac vita. Alioquin eodem modo dixisset de fide, sicut de charitate, *Nunquam excedit*. Si respondeas, quòd fides erit perfectior in patria; contra est, quòd etiam actus charitatis erit perfectior, & tamen de illa dicitur: *Nunquam excedit*. Sed enim, dicit aliquis: Paulus ibi utitur similitudine pueri, & viri: *Cum essem parvulus &c.* sed pueri, & vir idem sunt, ergo &c. Resp. Apostolum comparare fidem, & visionem pueritiæ, & virilitatis; pueritia autem per virilitatem etiam quoad substantiam destruitur. Ergo ex hac Scriptura rectè probatur Conclusio.

Ratio porò est naturalis impotentia intellectus, qui tam dispares actus nequit simul elicere. Quippe frequenter advertimus, intellectum ita occupari aliqua intellectiōe, ut simul nihil aliud intelligere possit. Et verò visus sit rapitur in visionem solis, ut propter eam impediatur ab inspectione stellarum. Cum ergo per actum visionis beatificæ intellectus clarissimè, & certissimè objectum videat, non relinquitur locus actui obscuræ fidei, licet ejus motivum adesset; talis namque actus & minus clarus, & non magis certus foret; adeoque nihil posset conferre intellectui, propter quod homo vellet eum elicere. Sicut si clarè video, Petrum ante me stare, sic ut non possim certius scire ex alienius testimonio; quantumcumque aliquis dicat, ipsum ibi stare, nunquam assentiar huic propositioni propter ipsius testimonium; cum id evidentiùs, & certius sciam per notitiam intuitivam. Similiter dum actu video solem, quantumvis mihi aliquis dicat, diem esse, & quantumvis coner assentiri propter testimonium dicentis, non possum; sed solum judico diem esse, quia id video. Ita arguit pro communi sententia Lugo hic disp. 2. num. 67. Et num. 72. in hunc modum discurrit: Dici posset, hanc esse naturam intellectus, & hanc habere inclinationem ad veritatem, ut, sicut voluntas solum potest desiderare bonum absens, & solum potest eligere media in ordine ad consecutionem boni, quod aliqua ratione sit absens; non verò ad bonum plenè possessum, prout possessum est; quia illud medium hic & nunc esset inutile, & impertinens, cum nullum bonum afferret de novo, quod jam non plenè haberetur: sic etiam intellectus, dum verò habetur, & clarè videtur, quiescit in ea: quare si plenè & perfectè videatur, non potest uti aliquo medio ad illam acquirendam; quia illud medium hic & nunc impertinens est ad consecutionem veritatis. Sic ille.

Ex quo inferat ad nostrum propositum, non omnem cognitionem evidentem excludere
Tonus II.

assensum fidei divinæ, quia, licet cognitio evidens abstractiva de existentia Dei clarior sit, quàm assensus fidei: ceterum adhuc veritas illa non plenè possidetur, cum nondum videatur, & assensus fidei certior est, & securior; quippe qui innititur medio magis infallibili, scilicet auctoritate divinà: quare intellectus, etiam instructus medio demonstrativo ad cognoscendam abstractivè existentiam Dei, utiliter utitur medio fidei ad eandem veritatem magis cognoscendam; quia per hoc medium securius, & certius consequitur illam veritatem, quàm per demonstrativum solum: quare hæc veritas aliquà ratione manet absens, & expetibilis ab intellectu, adhuc post medium scientificum. At verò post visionem beatam nihil præstaret fides; quia visio non solum est clarior, sed etiam certior, quàm fides, aut saltem æquè certa, & per consequens, fides non redideret intellectum Beati magis certum, quàm sola visio, per quam plenè possidetur finis, ultimò intentus ab intellectu in clara visione objecti. Huc usque Eminent. Ubi apertissimè docet nostram Conclusionem. Deinde num. 74. inferat, non omnem cognitionem intuitivam excludere assensum fidei divinæ: nam, inquit, cognitio intuitiva orta ex visione corporea objecti comparatur secum fidem ejusdem objecti: quia illa cognitio, licet habeat evidentiam physicam, fortasse tamen subditur deceptioni, tum quia sensus sæpe sunt occasio decipiendi intellectum propter talem, vel talem modum, quo immutantur à speciebus: tum etiam, quia saltem de potentia absoluta potest dari talis sententia in absentia objecti: quare, existente adhuc tali cognitione intuitiva, potest intellectus utiliter moveri à medio fidei, ut securius, & certius quiescat in cognitione illius veritatis. At verò, si cognitio intuitiva talis sit, ut omne excludat periculum & formidinem, non apparet ad quid moveretur utiliter intellectus à medio fidei. Sic ille.

Quòd si ei objicias, animam Christi habuisse scientiam acquisitam, etiam per discursum, eorum objectorum, quæ cognoscebat intuitivè per scientiam beatam & insulam. Respondet; si id verum est, factum fuisse miraculosè. Quod tamen, inquit, non caret difficultate, eò quòd probabile sit, de potentia absoluta non posse conjungi assensum mediatum, cum visione clara ejusdem objecti. De quo statim plura. Aliter ergo Respondet num. 75. scientiam acquisitam posse considerari, ut terminatam ad prima principia in seipsis evidentem, & sine discursu. Et hæc scientia, secundum ipsum, non repugnat cum scientia ejusdem veritatis; cum utraque sit cognitio immediata, & clara, adeoque neutra prærequirat defectum alterius, sicut cognitio discursiva, quæ est in defectum & absentiam cognitionis rei in seipsa. Sicut ergo voluntas potest habere duplex gaudium de eodem objecto, non tamen gaudium, & desiderium; sic indidem intellectus duplici

X x

cogni-

Potest credi
existentia
Dei eviden-
ter abstra-
ctivè cogni-
ta.

Non tamen
intuitivè
cognita per
visionem
beatificam.

Visio ocula-
ris non ex-
cludit fi-
dem.

16.
Qualem
scientiam
acquisitam
habuerit
anima
Christi.

Potest enim
idem veritas
duplici co-
gnitione in-
uitur a co-
gnosce.

cognitione immediatâ, & clarâ potest tendere ad eandem veritatem possidendam; non tamen immediatè possidere, & querere medium ad possidendum. Cum video (inquit Card.) radium solis in cubiculo, non utor ad iudicandum, quod sit lux, discursu aliquo, scilicet *Quando sol oritur, producit lucem: sed jam ortus est sol; ergo produxit lucem in meo cubiculo; ergo ibi datur lux.* Quis poterit hoc argumento moveri ad assentiendum, quod sit lux, quam ipsis oculis actu videt? Sanè possum ego iudicare, illo argumento convinci, quod sit lux; at verò iudicare, esse lucem propter illud medium non possum. Ita Eminent. Atque hinc etiam fit, secundum eundem Auctorem, ut Deus cognoscens veritatem Conclusionis in seipsa, quamvis etiam videat veritatem præmissarum, & earum vim ad inferendam Conclusionem; non tamen possit assentiri Conclusioni propter præmissas; quia sic Deus discurreret, quod est imperfectionis, quia scilicet discursus supponit indigentiam mediâ ad acquirendam aliquam veritatem.

17.
Deus ad
summum
discursus
virtualiter.

Sed contra est; quod plures in Deo admittant discursum virtuale, quo seipsum cognoscat ex creaturis unico & indivisibili actu, non quasi indigeat creaturis, tanquam medio ad acquirendam scientiam sui, sed ut omni modo possibili seipsum cognoscat; ut dixi in Tract. de Intellect. & voluntate Dei Disp. 1. Sect. 3. Conclus. 4. Probandum ergo est, & non supponendum, talem discursum esse imperfectionem. Hinc etiam, secundum multos, visio beatifica est discursiva virtualiter, id est, actus unus simplicissimus, formaliter incomplexus, virtute tamen complexus, quatenus per illum representatur connexio prædicta, & subjecti, prioris, & posterioris, secundum rationem formalem in Deo; adeoque æquivalere pluribus nostris actibus ad iudicium, vel discursum requisitis. Ita Smiling De Deo uno Tract. 2. Disp. 6. num. 236. Igitur virtualiter discurre, secundum ipsum num. 237, non est aliud, quam simplici intuitu concipere non solum extrema complexions, sed unionem quoque eorum, & unius ex altero sequentiam. In hoc autem conceptu nulla apparet imperfectio.

Smiling.

In hoc nulla
est imperfec-
tio.

18.
Beatus vi-
dens Trini-
tatem, non
potest eodem
actu illam
credere.

Cur ergo, inquis, non poterit Beatus, qui intuitivè videt infallibilem Dei auctoritatem, itemque revelationem mysterii fidei, v.g. unitatis, & Trinitatis, cur, inquam, non poterit credere fide divinâ illam unitatem, & Trinitatem, non quidem per plures actus formaliter distinctos; sed uno simplicissimo, qui æquivaleret pluribus actibus, in nobis fortè requisitis ad assensum fidei? Dico, fortè, quia secundum dicta Sect. 1. Conclus. 7. assensus fidei non est formaliter discursivus; cur igitur fides nequeat simul stare cum visione beatifica? Resp. 1. assensus fidei, est formaliter non sit discursivus, equidem præsuppositivè; semper enim supponitur cognitio auctoritatis divinæ, propter quam auctoritatem tamquam formale

motivum, quo credit homo mysteria fidei, non sicut in medio, sed potius sicut ex medio; cum auctoritas divina non dicat essentialiter ordinem ad mysteria fidei, sicut creatura ad Deum: & idè ubi auctoritas non est motivum, non potest esse assensus fidei; sed in Beatis, qui clarè intuentur non solum auctoritatem divinam, sed etiam mysterium revelatum in seipso, auctoritas non est motivum; sed ipsa res in se movet, & terminat; movet, inquam, sufficientissimè ad assensum, ex omni parte clarum, & firmum; ergo, saltem de potentia ordinari non movebitur intellectus ab auctoritate divina ad assensum obsecrum, qualis est assensus fidei; non quia visio beatifica continet eminenter omnem perfectionem fidei, nam etiam sic continet perfectionem cognitionis in proprio genere, & perfectionem cognitionis abstractivæ, quas tamen admittit; sed quia assensus obsecrum fidei est positivè imperfectus, & directè oppositus perfectioni visionis beatificæ.

Sed nunquid hæc oppositio talis, ut nequidem per Dei potentiam possint stare simul visio beatifica, & fides ejusdem objecti? Lugo sup. num. 81. affirmat: quia, inquit, repugnancia inter hos actus non est solum ex defectu virtutis in causa efficiente, quam Deus supplere possit, sed est repugnancia inter formas, eo quod altera impediatur conditionem essentialiter requisitam ad objectum alterius. Sicut enim plena possessio boni impedit desiderium illius, & electionem mediorum, quibus idem bonum procuretur; ita plenissima possessio veri in seipso immediatè impedit usum mediâ ad idem verum comparandum. Constat autem, non esse solum naturalem, sed essentialiter repugnantiam, ut desideremus, vel petamus, vel media adhibeamus ad procurandum id, quod jam aliunde plenè possidemus: quare fatendum est, eam esse conditionem essentialiter ex parte objecti ad ejusmodi actus voluntatis: sicut repugnat etiam è contrariò essentialiter, gaudere de bono, quod non præcognoscatur possessum. Similiter ergo repugnancia intellectionis, ut utatur medio aliquo ad assequendam veritatem, si quæ est, videtur essentialis, & non solum connaturalis: quia, si repugnancia aliqua est utendi medio, & motivo ad eam veritatem cognoscendam, non potest alia esse, nisi quod medium, & motivum illud non habet vim movendi ad assensum, nisi quando intellectus indiget, ex eo, quod aliunde non possideat objectum. Unde quando non est talis indigentia, medium illud non est motivum sufficienter, repugnat autem essentialiter, quod intellectus sine motivo sufficienti moveatur ad aliquem assensum: quia sicut voluntas non potest, etiam divinitus, moveri ad amorem, desiderium, vel gaudium, nisi proposito sufficienti motivo ad eos actus; ita nec intellectus potest moveri ad assensum sine motivo sufficienti ad tale genus assensus: non est ergo hæc repugnancia ex defectu virtutis solum in genere cau-

se efficientis; sed ex defectu motivi, quem defectum Deus supplere non potest, eo quod tales actus propter suum modum tendendi essentialiter petunt etiam essentialiter tale genus motivi ex parte intellectus. Hucusque Emin.

Sed contra facit; quod cum perfecta visione, adeoque possessione veritatis objecti sit immediata ejusdem notitia abstractiva clara; imò cum visione creata in Verbo visio ejusdem extra Verbum: quidni ergo de absoluta potentia possit stare assensus immediatus, elicited ob auctoritatem Dei? Ex quo nihil aliud sequeretur, quam quod eadem res esset ratione diversorum actuum intentionaliter præsens intellectui, partim secundum speciem propriam, partim secundum species alienas; potest autem idem objectum multipliciter uniri intellectui, ut multipliciter attingi, & præsens fuit. Hoc argumento utitur Suarez hic disp. 3. n. 2; dicens: cognitio intuitiva, & abstractiva etiam videntur habere rationes valde oppositas, quales sunt absentia, & præsentia objecti; & nihilominus certum est, cognitionem intuitivam, & abstractivam ejusdem rei posse simul esse; imò etiam esse in Beatis respectu ejusdem Dei per visionem beatam, & per scientiam infusam vel naturalem. Et ratio est; quia absentia objecti non est necessaria ad cognitionem abstractivam respectu ejusdem intellectus, quomodo documque cognoscentis, sed solum respectu medi, per quod sic cognoscitur: idem ergo facile intelligitur eum proportionem respectu assensus fidei: nulla ergo apparet in hoc absoluta repugnantia; quia illi sunt duo actus positivi, quos Deus potest causare in mente testificando illud ipsum, quod videtur; quia licet in hoc videatur esse superfluitas, ad ostensionem suæ potentie, vel propter alias rationes id facere potuisset. Ita præfatus Auctor.

Nunc audite responsum Card. sup. n. 83. Certe, inquit, si quid probat hoc argumentum, probaret etiam contra ipsum, quod neque esset repugnantia naturalis inter duas illas cognitiones, sicut neque est inter visionem intuitivam, & cognitionem abstractivam ejusdem objecti. Omnes ergo debemus respondere, majorem esse repugnantiam actus fidei, quam cognitionis abstractivæ eum visione intuitiva. Rationem autem jam indicavimus: quia nimirum cognitio illa abstractiva non utitur medio, quasi motivo ad assensum alterius objecti; sed immediate cognoscit, creaturam esse opus Dei; qui non est duplex assensus, etiam virtualiter, sed unicus, quo indivisibiliter, & immediate cognoscitur ordo creaturæ ad Deum; qui ordo non potest immediate, & directe cognosci, quin eo ipso indirecte, & in obliquo attingatur Deus, qui est terminus ipsius ordinis. Aliud est, quando unum cognoscitur propter motivum assentiendi, cui innitur credulitas, & assensus: qui assentiendi modus denotat indigentiam, & imperfectionem intellectus, indigentis alieno quasi baculo ad firmandum assensum objecti propositi, quod

Tomus II.

propriis quasi pedibus; & directo lumine indagare non potest; atque adeo ab alio quasi accipere, & audire cogitur, quod plenè non videt. Hactenus Card.

Sed enim, replicat quispiam; voluntas, quæ rem aliquam uno titulo seu modo possidet, potest velle eam habere, seu possidere alio titulo, vel modo. Ergo similiter intellectus, tametsi videat Deum per species proprias, poterit tendere in ipsum per fidem, ut novo modo eum habeat, scilicet per species alienas, & mediante revelatione. Respondet Lugo sup. num. 82. quidquid sit de Antecedente, Neg. Lugo. Consequentiam: quia, inquit, in casu Antecedentis voluntas non intendit solum illud bonum, quod jam possidet, sed aliquid aliud, quod nondum habebat, nempe habere illud duplici titulo; quod quidem est aliquid per se experibile, & ad quod possunt eligi media: si tamen voluntas de hac tituli duplicitate nihil curaret, non posset eligere denudò media, nisi forte ad majorem securitatem, ut, si forte primus titulus deficeret, maneret secundus: intellectus autem solum habet pro fine veritatem Conclusionis; neque enim curat de hoc, quod est habere veritatem Conclusionis per præmissas; sed solum de veritate Conclusionis, ad quam solum utitur præmissis: quare quoties hoc medium non affert majorem claritatem, vel certitudinem, vel securitatem, vel quid simile, non videtur posse intellectus uti eo medio ad solam veritatem acquirendam, quam jam plenè & immediate possidet. Ita Emin.

At ubi scriptum est, quod intellectus non possit uti eo medio, ut alio titulo, seu modo eandem veritatem, quam nunc plenè, & immediate possidet, acquirat? jam enim sup. diximus, Aliquos docere, Deum, qui scriptum directè, & immediate videt, nihilominus etiam seipsum cognoscere in, & ex creaturis; eo quod hic sit alius modus cognoscendi, qui nullam involvit imperfectionem positivam, ut ante dixi; & ideo creatura tali casu non est objectum motivum, sed tantum terminativum; ne alioqui Deus dependeat à creatura in cognoscendo se, quod foret imperfectionis in Deo, ut patet. Prorsus, inquit, in Deo; sed non in hominibus; & ideo Beatus potest moveri ab auctoritate divina ad acquirendam notitiam objecti per species alienas, estò habeat notitiam ejusdem objecti per species proprias; ac per hoc potest credere istud objectum, quod clarè videt; v.g. Deum esse unum, & Trinum; non enim solum cognoscit auctoritatem divinam, & revelationem; sed etiam propter auctoritatem, illique innixus assentitur unitati, & Trinitati. Sed hoc ultimum negat Card. sup. num. 84. dicens: Intellectus possidens plenè veritatem objecti potest assentiri præmissis, quæ ex se sufficerent ad assensum Conclusionis, si non invenirent plenè possessum ejus objectum: non tamen potest per illa media quærere, & procurare objectum Conclusionis, quod jam

X x 2

plenè

22.
Est voluntas rem, uno titulo possidens, altero titulo possidendam desiderare possit: Lugo.

Non tamen intellectus rem uno modo intuitivè cognoscit, alio modo obscure cognoscit: Lugo.

23.
Deus se ipsum cognoscit in se, & ex creaturis probabiliter de se: Lugo.

Lugo.

Tamen visio
beata, &
fides de facto
non sunt
simul.

plene aliunde possidet. Tunc autem intellectus videtur quætere objectum conclusionis per præmissas, quando propter eas, & iis innixus tendit ad veritatem conclusionis. Sic ille. Et sanè, si valeat hæc argumentum à voluntate, quæ eandem rem pluribus titulis potest possidere, jam intellectus etiam de ordinaria potentia simul eliciet ejusdem rei visionem, & obscuram notitiam; sicut voluntas de potentia ordinaria possidet rem pluribus titulis; quod tamen communiter negatur.

24.
Lugonis ra-
tiones pro-
bantes sunt.

Ex his omnibus confectum colligitur, rationem Lugonis, quàmvis probabilis sit, haud equidem intentum plene convincere. Sed neque, quod Alii dicunt; puta intellectum non posse plures actus eliciere non subordinatos; nam contra est, quod intellectus sit agens naturalis; ergo, si illi plura objecta, determinata modo proportionato proponantur, eliciet plures actus; quod saltem verum est de potentia Angelica, vel etiam de humano intellectu, per potentiam Dei absolutam. Similiter rejicitur, quod aliqui insinuant; scilicet testimonium non posse movere in præsentia medii clari, ex eo, quod sit ita debile, ut indigeat morione voluntatis ad determinandum intellectum; sicut stella non movet in præsentia Solis; hoc, inquam, pari modo reprobat; quia non videtur ratio, quare voluntas, saltem per potentiam divinam, non possit tali casu cum objecto fidei movere intellectum. Ad simile de stella, & sole Resp. Card. sup. num. 103. Stellam verè illuminare partialiter, etiam coram sole, quoad aliquem gradum: non tamen apparet, eò quod totum spatium proximum cæli habet à sole æqualem lucem, & ideo non possumus visu discernere stellam à reliquo cælo. Hæc de fixis stellis intellige Venus enim sæpè cum sole apparet. Si dixeris: impossibile est, intellectum simul assentiri convictum ab objecto, & non convictum, prout fieret in nostro casu. Resp. quod etiam actus fidei possit esse necessarius quoad specificationem, saltem per divinam potentiam, necessitantem intellectum ad talem actum. Deinde, simul stant actus fidei divinæ, & humanæ, ut infra videbimus; & tamen non minus repugnat, intellectum esse fallibilem ex uno objecto, & infallibilem ex alio, quàm esse convictum, & non convictum: unde hæc contradictio non oritur ex eodem medio; adeoque non est ejusdem de eodem: sicut esse album ratione albedinis, & non esse album ratione nigredinis non sunt contradictoria opposita ratione diversarum formarum; & consequenter, de potentia Dei possunt esse simul.

25.
Vnde claret
implicantiæ
difficile da-
tur.

Scotus enim
asserit.

Igitur difficile valde est, solidum aliquod fundamentum absolutæ implicantiæ assignare, licet eam Multi doceant, etiam Scotistæ ducti auctoritate Scoti 3. dist. 24. §. Ad questionem, num. 13. in fine, ubi sit ait: Et illo modo accipiendi scientiam (scilicet propriè, ut accipitur primo Posteriorum) impossibile est, de eodem esse simul scientiam, & fidem. Et ibidem num. 17.

admittit, Prophetas, & multos alios Sanctos habuisse habitum præbentem magnum alacritatem, ita quòd, illo stante, non potuerunt non assentire veritati revelatæ: Illa tamen (loquitur) certitudo non fuit evidens ex evidentiæ rei; quia tunc contradictio esset, quod hujusmodi notitia, & fides simul starent. Præterea eodem loco §. ad aliud, num. 21. inquit: Cum igitur scientia, & opinio sint simpliciter incompatibiles in eodem de eodem, si aliquis habeat primo opinionem de aliquo, & superveniat demonstratio, corrumpitur opinio. Si scientia, & opinio sunt simpliciter incompatibiles; quanto magis visio beatifica, & fides? Et si est contradictio, quod notitia evidens ex evidentiæ rei, & fides simul stent; quis potest dubitare, quin secundum Scotum sit contradictio, quod visio beatifica, & fides simul stent?

Scio, Aliquos explicare Scotum de impossibilitate naturali; sed tu cogita, an illa, quæ solum repugnant naturaliter, sint simpliciter & absolute incompatibilia, & non potius simpliciter & absolute composibilia. Similiter, an contradictoria per Deum possint esse simul vera. Hinc Del. Castil. lib. disp. 4. q. 2. quia discipulus Scoti, conatur ostendere absolutam repugnantiam, etiam in ordine ad potentiam divinam; idque hac ratione, quam existimat esse de mente Scoti. Assensus hæc per se debet versari circa articulum non visum privativè; ergo non potest adhuc de potentia Dei simul stare cum visione, seu cum scientia intuitiva actuali circa illum. Patet Consequentia; quia visio hujus objecti, & privatio visionis hujus objecti, sive esse objectum visum, & non esse privativè visum non minus repugnant in subiecto intellectus, & in subiecto objecti, quàm aerem esse lucidum, & simul esse privatum luce; sed hoc repugnat potentie Dei, ergo & illud. Antecedens in quo est difficultas, probatur; quia de ratione essentiali objecti fidei non est, quod non sit visibile; sed quod sit non visum; nam de ejus ratione essentiali est, quod sit rerum non apparentium, juxta illud Apostoli ad Hebræos 11. Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium. Ergo de ejus intrinseca ratione est, quod careat actuali visione sui objecti, qui posset denominari visum; sed tam careat actuali visionis, quàm carentia esse visum in subiecto apto, nato; quia tam intellectus ad habendam visionem, quàm objectum ad habendum esse visum habent potentiam & aptitudinem; ergo in illis talis carentia est privatio. Sic ille. Resp. Adversarii; ut fides sit non apparentium, satis est, quod sit non apparentium positivè, hoc est, de objecto non apparenti, seu non viso per ipsam revelationem positivam obscuram, per quam à Deo revelatur; non tamen requiri, quod sit de objecto non apparenti, & viso per aliam ostensionem, & revelationem claram, quam ipsum objectum potest habere per proprias, & intuitivas species. Et insuper per prædictum dato, quod requiratur carentia apparentium, non

non requiritur privativa, sed satis est, quod sit negativa, illa scilicet, quæ sequitur tamquam propria passio ad revelationem, quæ eo ipso, quod est positiva obscura, non est clara; sicut ex eo, quod nigredo est nigredo, non est albedo; & consequenter, sicut ista possunt esse simul de potentia Dei absoluta, ita & illa.

Sed contra (inquit Del Castillo sup. num. 11.) revelatio positiva obscura, præcisè species

revelatio objecti, siue ostensio illius per species impressas proprias, & evidentes non dat objecto esse visum, sed solum dat esse proximè visibile; ita revelatio facta per species vel universales, vel alienas (qualis est revelatio objecti fidei) non dat objecto non esse visum; sed solum dat non esse visibile per illam; sed de ratione objecti fidei est, quod sit non visum; ergo ultra revelationem positivam obscuram requiritur objectum fidei, quod habeat annexam earentiam actualis visionis, tamquam conditionem objectivam per se requisitam. Hæc ille. Dices: disparitas est inter revelationem obscuram objecti fidei, & ostensionem evidentem ejusdem objecti, quod hæc in actu primo, cum solum includat species impressas, solum dat objecto esse visibile; at illa, cum præter species impressas includat actualem cognitionem obscuram objecti revelati, non solum dat objecto esse non visibile, sed etiam esse non visum; tamen hoc esse non visum vel est ipse actus positivus obscurus cognitionis, seu revelationis, vel negatio, quam Dialectici vocant infinitantem, secuta ad illam. Resp. Del Castillo sup. num. 13. Esse non visum, de quo procedit nostrum argumentum, non debet sumi per ordinem ad revelationem obscuram; sed per ordinem ad actum clarum visionis: porro in ordine ad hunc, revelatio obscura non constituit objectum non visum, sed solum non visibile; ergo ultra revelationem positivam, & ejus negationem infinitantem consecutam debemus addere earentiam visionis actualis ipsius objecti.

Majorem sic probo: quia negatio, quæ sequitur ad talem revelationem obscuram positivam, non est magis non visio, quam non opinio, non lapis, non homo &c. quia, cum sit negatio infinitans, omnia entia non talia, etiam si sunt infinita, negat: sed esse non visum, quod est de ratione objecti fidei solum negat aliquem actum determinatum ipsius intellectus, qui non est alius, quam actualis visio ipsius objecti; alias non distingueretur actus fidei ratione objecti determinati, sicut distinguuntur reliqui actus determinati ratione objecti determinati; & idem esset dicere, Non apparet, ut dicere, Non homo, non lapis &c. Ergo non visum, quod est de ratione objecti fidei, non debet sumi tantum per ordinem ad revelationem obscuram positivam, ex qua oritur prædicta negatio infinitans; sed per ordinem ad

actum clarum visionis, ejus sit actualis privatio. Minor ex se patet, quia revelatio obscura intrinsecè non habet aliud, quam propriam entitatem, & negationem consecutam infinitantem, ratione quarum constituit objectum ineptum, ut ratione ipsarum terminet visionem, & sic solum constituit non visibile, seu non apparibile per ipsam; ergo intrinsecè solum habet, ex quo ipsum objectum constituitur non visibile; non autem habet, ex quo constituitur non visum. Huc usque Del Cast.

Qui ibidem num. 14. confirmat suam sententiam variis testimoniis Patrum, à nobis in principio hujus Sectionis relatis, quæ, si intelligantur, sicut sonant, indubiè ipsi favent; uti etiam Scriptura ad Hebr. 11. jam non semel allegata. Quod probè scientes Adversarii, ut suam opinionem tueantur, respondent ad Scripturam, fidem esse argumentum non apparentium, partim quatenus objecta fidei per ipsam fidem non sunt evidenter, partim quatenus fides non exigit rei visionem, quin potius ordinariè est circa ea, quæ non videntur, quamvis etiam circa alia verari possit, ut hoc sit accumulativè, non exclusivè dictum. Sicut

(inquit Lugo sup. num. 98.) in verbis præcedentibus: *Fides est sperandarum substantiarum rerum, non est sensus, quod fides solum se extendat ad objecta, quæ sperantur, hoc enim est falsum: sic in verbis sequentibus sensus non est, quod fides solum probet res non apparentes: quia Paulus solum vult probare necessitatem fidei ad credenda, quæ non videntur, sed sperantur; hoc tamen non excludit fidei utilitatem ad alia credenda. Non est ergo illa definitio, quæ competat singulis actibus fidei; sed virtuti fidei, quam describit per efficaciam ad sperandas res futuras, & ad credenda ea etiam, quæ non videntur: sicut si diceret: charitas est amor inimicorum, etiam propter Deum, non coarctas charitatem ad diligendos solos inimicos, sed explicat ejus efficaciam. Hæc Card. Sed quæro ego: Paulus dicit: Fides est argumentum, etiam non apparentium? Scriptura uspiam definit, charitatem esse amorem amicorum? Aut fortè esse amorem inimicorum? Nonne charitas communiter definitur: Amor Dei propter se, & proximi propter Deum?*

Rogas, quid Adversarii respondeant ad dicta Patrum? Audi Lugonem sup. Dicitur, inquit, fides rerum, quæ non sciuntur, quia mysteria nostræ fidei regulariter & communiter non sciuntur; licet unus, vel alius doctus habeat aliquam evidentiam de uno, vel de aliquo articulo in particulari. Rursus: fides est de objecto non scito formaliter, per ipsam fidem: & in hoc sensu PP. sæpè dicunt, non debere queri experientiam rerum, quas credimus, ne excidamus à fide; loquuntur enim de experientia, cui innitatur assensus, quatenus aliqui curiosi experientiam desiderabant: hæc enim jam non esset fides, ut colligitur ex illis verbis Christi: *Quia vidisti me & credidisti, ubi sermo est de assensu*

28.

Et adducis pro sua sententia varia Patrum testimonia.

Lugo.

Adversarii, non appare-re variè explicant, ut sit cum visione clara.

29.

Variè etiam ad dicta SS. Patrum respondent. Lugo.

sensu, fundato in ipsa experientia sensuum: credere ergo, quia videmus, non est fides; credere tamen, quando scimus, potest bene esse fides, & hanc scientiam concomitantem PP. non reprehendunt; sed illam, cui innitatur fides, & sine qua homo non credat propter præcisam revelationem Dei. Hucusque Eminen. Breviter, Patres nihil aliud volunt, quam me non credere per visionem, & videre per fidem, sive visionem non esse fidem; & fidem non esse visionem. Credis hoc? Quid si ego dicerem: nemo potest videre corporaliter, & eodem tempore idem objectum intelligere, scilicet per corporalem visionem, quis non rideret?

Cur ergo D. Greg. sup. & S. August. Tract. 79. in Joan. respondent, Thomam aliud vidisse, & aliud credidisse; si fides non requirit in suo objecto carentiam esse visi, & consequenter in intellectu carentiam visionis? Hæc autem eo ipso, quod est in duplici subjecto apto nato ad habendam visionem, & esse visum, scilicet in objecto, & intellectu, est privatio.

Nec obstat, inquit Del Castil, sup. num. 15. quod aliqui Adversarii respondent, quod Patres loquantur de aliquibus fidei articulis, de quibus in via non potest haberi evidentia. Sed hoc sine fundamento dicitur, quia Patres indistinctè loquuntur de omnibus, quia loquuntur de natura fidei; quæ omnes eodem modo creduntur. Sic ille. An verè, festinè cognoscas, si verba SS. Patrum maturè expenderis. Interim Aliqui ex illis verbis Christi: Quia vidisti me Thoma, credidisti, inferunt: ergo fides potest esse de visis. Sed hallucinantur, quippe non dixit Christus: Quod vidisti, Thoma, credidisti, ut dicere debuisset, si isthæ consequentia foret legitimæ, Quia vidisti. Unde (inquit Eminen. sup. num. 100.) oriebatur difficultas, quia, si assensus fundabatur in visione, non poterat esse fides. Ad quod dubium potuissent quidem respondere Patres, prout alii respondent, verbum illud, Credidisti, non accipi in significatione stricta, prout significat solum assensum propter auctoritatem testificantis; sed in latiori significatione, prout extenditur ad omnem assensum intellectualem. Voluerunt tamen ostendere, quomodo posset etiam retineri in significatione stricta, & significare assensum fidei, qui haberet pro motivo formali auctoritatem, & revelationem Dei. Quare illud: Quia vidisti, noluerunt esse motivum formale; sed occasionem, seu motivum extrinsecum. Non enim vidit Thomas divinitatem; quam tamen credidit: visio tamen humanitatis rediitque movit ad credendam revelationem, quæ idem Christus testatus fuerat suam divinitatem: sicut visio etiam miraculorum movet ad credenda mysteria fidei, quæ non videntur. Quare sicut verum est dicere: quia vidisti miracula, credidisti Incarnationem, vel Trinitatem; ita verè dictum est: Quia vidisti me Thoma, scilicet viventem, credidisti, nempe me esse Deum. Ita Lugo. Alii sic explicant illa verba: Quia vidisti me Thoma,

Varie etiam
explicant
illa verba:
quia vidisti
me,
Thoma,
credidisti.
Lugo.

id est sensibus curiosè me explorasti, credidisti, me surrexisse à mortuis, & consequenter me esse Dominum Deum tuum, sive vetum Deum, & hominem.

Sed difficultas tunc manet, qui poterit credere, quod videbat. Ad quam dico (audiri de Thomæ Herinex sup. num. 36.) potuisse resurrectionem concurrente divina auctoritate credere: nam (ut omitam, quod Thomas non vidit resurrectionem fieri, sed factam esse indicium ex sensatione desumptis collegerit) etiam illam fieri oculis vidisset, inde non habuisset per se etiam & physicam facti evidentiam, cum visio ocularis tantum feratur in externam speciem, cui posset subesse falsitas per sensuum illusionem. Quare, visæ etiam resurrectione, & Christi redidivi corpore, existimare potuisset, se phantasma, vel visum videre. Nam Petrus Angelum eorum se cernens, & ab eo contractatus, nesciebat quia verum est, quod fiebat per Angelum: & Dominus super mare ambulante, dicebant Discipuli, quia phantasma est: & Angeli in corporibus assumptis apparebant esse veri homines, quales tamen non erant. Fidei proinde debet manere locus, ut ex ejus lumine magis homo firmetur, quam ex sensuum operatione. Et nihilominus adhuc Thomas aliud vidit: nempe speciem externam, aliud credidit, nempe tum Verbum, & rediivam humanitatem (quæ per se non videbatur) tum divinitatem. Hæcenus Episcopus Iprensis.

Sed contra hoc est: quod Petrus, & Ioannes viderunt Christum crucifixum: sed unus articulus fidei est de Christo homine crucifixo: igitur final habuerunt notitiam intuitivam, quia ille homo crucifixus est: & fidem, quia non est dicendum, ex se extra fidem, vel cognitionem fidei qui hoc viderunt. Ita argumentatur Scotus sup. num. 1. Respondet num. 21. Si tenetur, quod omnium articulorum sit una fides: potest dici, quod habuerunt fidem de aliis articulis, & ita credidissent, ipsum esse crucifixum, si non vidissent; sed ex quo viderunt, non crediderunt pro tunc, nec unquam postea, recognoscendo illius crucifixionem, habuerunt fidem de ea, fuit nec dum viderunt intuitivè: habebant tamen habitum, quo illud credidissent, si non vidissent. Ita Doct. Subtilis. Herinex sup. num. 40. ait, fuisse se locum fidei circa crucifixionem, & scilicet mysteria, ab Apostolis, & aliis intuitive cognita pro tempore, quo evidentia rei se non ingerebat intellectui ipsorum, hoc attendente solum ad motivum fidei, sepositâ consideratione medii evidentis: aut certe ipsos aliud vidisse, aliud credidisse; credidisse inquam, mysteria ista, quæ concernentia Deum hominem, qui conceptus, crucifixus &c. credebatur, non potuit videri. Imò (addit) cum experientia sensuum per se solum tenderet in speciem externam, probabilissimè erat locus fidei firmiter cernebant. Quod si denique actualis istorum fides ob ingerentem se fugiter evidentiam prædictis non potuisset constare, non fuisse

et utique ipsi aliter, quam in præparatione animi necessaria. Hæc ille.

Itaque argumentum Adversariorum, de-
sumptum ex istis verbis Christi: *Quia vidisti me*

Thoma. &c. nullius pili est. Neque magis efficax
aliud, quod accipiunt ex his verbis Apostoli

Hebr. 11. v. 6. *Credere oportet accedentem ad Deum,*

quia est. Ergo Philosophus gentilis, qui haberet
evidentem cognitionem existentiae divinæ, non

posset ad Deum accedere, id est justificari; quip-
posset non posset credere, Deum esse. Et consimi-

liter, cum Angeli, secundum Scotorum, habue-
rint ab initio infusas species, quidditative ab-

stractive repræsentantes divinam essentiam,
non potuissent habere ejus fidem, ac proinde

nec justificari. Resp. ut ut sit de his speciebus,
de quibus tractat Scotus 2. dist. 3. qu. 9. num. 6.

& nihil certi habetur, ut notat Scholium præfi-
xum illi num. quāquam Doctor ostendat, non

non fuisse inconveniens, quod Angeli eas ha-
buissent, nullatenus tamen dicit, eos habuisse

notitiam claram, & quidditativam Deitatis,
quæ sola repugnat fidei. Quantum ad Philo-

sophum Gentilem, ut non posset simul cog-
noscere evidenter, & credere Dei existentiam,

quidni succurrat? Quia, inquis, non potest
esse actus fidei de aliqua veritate, in eo, qui

habet habitalem notitiam evidentem ejusdem
veritatis quin simul habeatur ejusdem verita-

tatis actualis notitia evidens: nam quod
quis aliquando actu non assentitur, sit, quia

actu non repræsentatur objectum; atqui dum
idem objectum fide creditur, actu repræsentat-

tur; ergo eidem necessariò actu evidenti as-
sentietur, inclinante intellectum ad hoc notitiā

habituali. Quod confirmatur 1. quia intelle-
ctus est potentia ex natura sua necessariò a-

gens, adeoque actionem suam suspendere non
potest, quādoque ad agendum requisita

adsunt. Confirmatur 2. à simili; quia oculis
aperitis, & objecto sufficienter emittente spe-

cies, non potest visus suspendere visionem,
quantumcumque aliquis testimonio suo con-

tur rem visam persuadere. Resp. Neg. Antee-
dens, ejusque probationem: nec enim suffi-

cit ad assensum præbendum alieni propositioni,
quod ipsa intellectui repræsentetur; sed etiam

debet motivum ejus, propter quod assenti-
mur, repræsentari: unde, cum non obstante,

quod propositio aliqua repræsentetur, possit
voluntas imperio suo divertere intellectum, ut

potius consideret motivum fidei, quā claræ
notitiæ, vel e contra; potest etiam intellectus

vi ejusdem imperii assentiri assensu fidei, non
obstante, quod ejusdem propositionis habeat

evidentem habitalem notitiam.

Ex quo habetur solutio confirmationum:
quāvis enim intellectus sit potentia necessa-

ria, ac proinde non possit suspendere assensum
positis omnibus requisitis; potest tamen vo-

luntas suo imperio unum ex requisitis tollere,
impediendo v.g. ne intellectus consideret illud

motivum; hoc autem non potest facere oculis
aperitis, & objecto sufficienter emittente

species; quia sensus non subest imperio vo-

luntatis, nisi quatenus organa eorum imperio

voluntatis prædiuntur; aliud est de intelle-

ctu, qui voluntati obedit politice, seu civiliter.

Igitur, ut dictum istud Apost. *Oportet credere*

&c. locum habeat tam in Angelis, quā in

hominibus, qui habent evidentem noti-

tiam existentiae Dei, satis est, quod, si non

simul, successivè tamen possint eam credere.

Aliter ad hoc argumentum de Philosopho

Resp. Herincx sup. num. 38. Admitto (inquit Herincx.

ille) simpliciter, posse talem Philosophum

simul seire, & credere existentiam Dei; sed

scientiā à posteriori, & ex creaturis desumptā,

quæ non est propriè & Strictè dicta scientia,

scilicet immediata, aut per proprias & intrin-

secas causas, de qua Scotus solum loquitur,

ut patet ex dist. 24. num. 13. & 17. Constat

titque noster Franciscus Del Castillo disp. 4. num.

28. & seqq. Et meritò: nam hæc scientia non

generat perfectam evidentiam de objecto, cu-

jus propria natura, & secundum intrinsecā suā

considerata ex hoc nobis evidenter non pate-

re, utpote quæ per proprias species non cognos-

citur. Sicut ex viso fumo evidenter infertur

existentia ignis, cujus tamen natura ex hoc in

se non evidenter cognoscitur. Prout etiam ex

evidenter cognita veritate Dei, & ejusdem

revelatione infertur evidenter, quod sit ve-

rum, esse v.g. Deum trinum, & tamen connexio

Trinitatis cum Deo in se manet nobis inevi-

dens. Imò credendo articulo revelato etiam

ferimur per assensum in ipsam primam verita-

tem revelantem, & quidem, frequenter saltem,

evidenter cognitam. Quare adhuc fides erit

rerum non apparentium; quæ scilicet in se

non solum non videntur, sed etiam intrinsecè

spectatæ manent invidentes, quatenus in pro-

priis terminis, & per proprias species non

cognoscuntur. Ita Episcopus Ipres.

Nec obstat (inquit Del Castillo sup. num.

31.) quod prædicta scientia terminetur ad in-

fallibilitatem divinæ auctoritatis ut quod, fides

verò ut quo. Quia contra est 1. quod, licet hoc

sit verum, nihilominus tamen non potest ne-

Cui intel-
lectus obe-
dit politice.

Del Castil.

Scientia à
posteriori
optime fit
in fide.

35:
Obiecto
solvitur.
Del Castil.

Nulla im-
plicatio in
fide & sci-
entia.

particulari. Et hæc cognitio probabiliter non admittit simul fidem de eodem objecto, nequidem per Deum.

36.
Varia appa-
rent impli-
cantia in
visione bea-
ta & fide.

Sed contra, dicit aliquis, nulla est repugnantia ex parte objecti; quia licet sit idem objectum materiale, quod attingitur, sunt tamen diversa media, & diversa objecta formalia, sub quibus attingitur. Nec etiam est repugnantia ex parte subiecti; quia subiectum proximum evidentiæ, & inevidentiæ, obscuritatis, & claritatis non est intellectus, sed sunt ipsi actus fidei, & visionis; sicut subiectum proximum bonitatis, & malitiæ moralis non est voluntas, quia hæc tantum est subiectum remotum; sed sunt actus ipsius: ergo non repugnat, quod de potentia Dei absoluta possint esse simul actus fidei, & actus scientiæ intuitivæ. Et confirmatur: quia non esse visum, quod est de ratione objecti fidei, non est negativum, sed positivum; quia est ipsum objectum materiale, per revelationem positivam obiecti propositum, vel si est negativum, scilicet, non esse clarè propositum, non tamen est privativum; sicut non esse album, quod sequitur ad esse nigrum, non est privativum, sed negativum: ergo sicut albedo, & nigredo de potentia Dei possunt esse simul, ita assensus fidei, & actus scientiæ intuitivæ. Consequentia patet, quia; si aliquid obstar, esset contradictio objecti visi, & objecti non visi, quæ ex prædictis actibus posset oriri; hæc autem jam patet, quod non oriatur.

37.
Respondet
Del Castil-
lo objectum
fidei est non
visum pri-
vativè.

Atque hoc est principale fundamentum Adversariorum, ad quod sic Respondet Del Castillo sup. num. 16. Repugnantia hic primariò oritur ex parte objecti, & secundariò, seu de Consequenti oritur ex parte subiecti; quia, cum objectum, quod respicitur à fide, debeat esse non visum privativè, ut probavimus, repugnat per locum intrinsecum, quod simul sit positivè visum, & sicut esse visum provenit à visione, cum qua repugnat carentia visionis; ita esse non visum provenit à carentia visionis, quæ debet esse in subiecto, quod est intellectus, unde non repugnat solum ex parte objecti, sed etiam ex parte subiecti. Et hoc subiectum non debent esse ipsi actus fidei, vel revelationis; quia hæc inevidentia non est negativa, quæ tanquam propria passio sequitur ad entitates positivas ipsorum; sed debet esse privativa, quæ proximè & immediatè inhæret in ipso intellectu, sicut & ipsa visio, quæ privat. Et per hoc patet ad confirmationem; quia esse non visum, & esse visum in præsentia materia non se habent sicut esse album, & non esse album secutum ad nigredinem, quæ est negatio infinitatis; sed sicut aer cum luce, & cum privatione lucis. Sic ille. Resp. Adversarii; gratis asseri, illam privationem omnis visionis, esse conditionem essentialiter requisitam ad assensum fidei; adeoque eadem facilitate posse negari, quæ ab illo Auctore affirmatur. Tu cogita, an rationes supra positiæ eam non reddant saltem probabilem; quod nobis sufficit, ut Scoti adhareamus.

Objectum
visionis vi-
sum positi-
vè.

Quæ cum ita sint, persisto in Conclus. & rursum dico: Concurrentibus in eadem intellectu lumine gloria, & motivo fidei, non elicitur saltem de potentia ordinaria, ejusdem rei visio, & obscura notitia. Quis ergo actus causalibus? Indubie clara visio; cum enim lumen gloriæ non dependeat à motione voluntatis, vel à non volente, eorum motione illius, sicut medium fidei; sed agat naturaliter, & necessariò, ipsum erit quod statim causabit actum suum, in cuius actus præsentia (inquit Del Castil. sup. num. 20.) non poterit causare medium fidei; cum hæc per se requirat carentiam illius, tanquam conditionem objectivam per se, non secus ac requirit carentia possessionis in objecto ipsi, ut possit movere ad actum sperandi. Sic ille.

Ex quo etiam sequitur ultima pars Conclusionis scilicet: *Sed neque tertia quedam notitia ex ambabus mixta.* Quia nimirum sic idem assensus esset evidens, & inevidens privativè, juxta Del Castil. Imò tamen solum negativè foret inevidens, sufficit; quippe repugnat, evidentiæ positivæ, quæ est de ratione essentiali visionis, esse inevidentiam negativam, vel causam illius, sicut repugnat, quod albedo sit causa non albedinis. Probatur 2. quia in casu posito concurrunt duo motiva totalia, diversa speciei quæ singula possent causare actum speciei distinctum; quod autem concurrant in eodem tempore, & in eodem subiecto non facit illa coalescere in unum, atque adeo nequeunt causare unum & eundem actum; utpote, qui deberet habere differentias plures ultimas, & consequenter collocari immediatè sub diversis generibus aut speciebus. Censet, quod ex motivo spei, & charitatis, simul tempore concurrentibus, possit procedere unus numero actus? Si quis (inquit Suarez Disp. 3. Sect. 9. num. 13.) actu consideret humana testimonia simul cum divino fidei nostræ, non elicit unum assensum, qui eminenter sit fides humana, & divina; & qui considerat duo media demonstrativa ejusdem veritatis, unum physicum, & aliud mathematicum, non efficit unam Conclusionem, seu actum scientiæ, qui eminenter sit actus Philosophiæ, & Mathematicæ, sed potius duplicem, utrumque in sua specie perfectum. Et qui considerat, Deum esse summum bonum, propter se amabile, & esse summum bonum proprium hominibus, non elicit unum amorem, qui eminenter sit amicitia, & concupiscentiæ, quæ omnia suppono tanquam nota, neque scio, aliquem dixisse contrarium. Sic ille. Verè, an falsò, patebit ex infra dicendis. Probatur tertiò, quia sicut intellectus citra plures Conclusiones ex diversis motivis non potest habere unum actum; ita nec etiam circa eandem Conclusionem; quippe sicut una Conclusio determinat sibi unum motivum; pari ratione etiam unum motivum, quia motivum cum intellectu est sufficiens & adequata causa unius actus: ubi ergo est intellectus & plura motiva, necessariò erunt plures actus; cum intellectus sit potentia naturalis, quæ

que naturaliter agit, quantum sibi possibile est.

Atque hinc patet, quare potius in Aliquo-
rum sententia voluntas possit unum actum
elicere ex diversis motivis; quia nimirum non
est causa naturaliter agens, ac proinde obje-
ctum propositum sub uno motivo non deter-
minat ipsum ad actum. Et quamvis intellectus
possit determinari ad actum per voluntatem,
tamen non ita, quin si proponantur diversa
motiva, intellectus, sequens vim suam natura-
lem, producat plures actus. Sed contra 1. assen-
sus præmissæ fidei, & assensus præmissæ evi-
dentis concurrunt ad eundem assensum. Con-
clusionis. Resp. illa esse principia sibi subor-
dinata, & partialia, quæ nequeunt se solis as-
sensum Conclusionis causare. Deinde: ratio
motiva hic est solum unica, scilicet medium
sylogisticum, per illas præmissas intellectui
applicatum; hoc autem est unicum, ut patet.
At verò in casu nostro est duplex medium,
scilicet lumen gloriæ, & auctoritas divina,
quæ theoriam sufficientem ad causandum assensum
sibi proportionatum: cumque actus visionis
beatæ ex alio medio, scilicet auctoritate divina
nihil certitudinis, aut claritatis possit habere,
quod non melius, aut saltem æquè habeat ex
proprio medio, puta lumine gloriæ, de poten-
tia saltem ordinaria hoc medium non admittere
concursum illius medi ad suum eundem
actum; frustraneus quippe esset talis concursus:
unde intellectus ordinariè non movebitur
ad medio fidei, sed à solo medio visionis; poten-
tia enim semper inclinant in illud, quod est
perfectioris, & non quod est imperfectioris,
quando perfectius habere possunt, præsertim
potentiæ naturales.

Denique probatur nostra Conclusio hac ra-
tione: illa tertia entitas non continet eminen-
ter omnem perfectionem visionis, & fidei; quia
sic ille actus non haberet formaliter proprie-
tates interiorum specierum, ex quibus compo-
nuntur: ut patet in colore medio, v. g. ceruleo,
qui non habet formaliter proprietates albedi-
nis v. g. & nigredinis, ex quibus componitur:
jam autem in illo unico actu esset evidentia, &
certitudo ejusdem speciei cum evidentia vi-
sionis, & certitudine fidei; ergo non est ibi
eminentia. Confirmatur: quia ex duabus cau-
sis non potest oriri effectus, qui eminenter
contineat perfectionem utriusque causæ, quia
talis effectus excederet perfectionem intensi-
væ causæ, quod dici non potest. Sic v. g. si ex
animalibus diversæ speciei generetur unum
tertiæ speciei, hæc tertia species non continet
eminenter illas duas; quia esset perfectior utra-
que; res quippe simplex, eminenter continens
plures, & omnes perfectiones earum, necessa-
rio debet esse excellentior utraque; hoc autem
(inquit Suar. sup. num. 14.) in illo exemplo
nunquam invenitur, ut experientia constet, &
ratione; quia quando effectus est æquivocus,
potius ipse debet eminenter contineri in cau-
sa, quam eminenter continere causam. Ergo

Tomo II.

illa tertia entitas non erit eminenter visio, &
fides. Non etiam formaliter: quia sic pro-
prietates repugnantes, v. g. claritas, & obscu-
ritas formaliter uni & eidem actui compe-
terent.

Resp. Lugo sup. num. 119. illum assensum
esse obscurum respectu revelationis, quam
nullo modo clarè, sed obscurè repræsentat: at
verò respectu rei revelatæ absolute esse cla-
rum; licet enim dici posset non tendere clarè
in rem revelatam sub motivo revelationis, non
tamen debet dici absolute tendere obscurè;
quia obscuritas simpliciter non solum signifi-
cat præcisionem, sed realem carentiam clarita-
tis, quam carentiam ille assensus non habet:
non est autem de ratione actus fidei, quod
absolute sit obscurus respectu rei revelatæ; sed
quod non repræsentet eam clarè ex vi revela-
tionis. Quod idem de evidentia cum propor-
tione dicendum est. Ita Emin. Sed videtur
petere principium: nam Alii asserunt, actum
fidei debere absolute esse obscurum respectu
rei revelatæ, ut sup. audivimus ex Del Castil.
qui, licet doceat, unum & eundem actum posse
esse fidem naturalem, & infusam, negat tamen,
eundem numero actum posse procedere, ad-
huc de potentia Dei absoluta, à motivo fidei,
& à motivo scientiæ propriæ, seu per proprias
species, qualis scientia est visio beatifica, de
qua hic tractamus. Probat à priori; quia repu-
gnat per locum intrinsecum, quod idem nu-
mero actus sit evidens, & inevidens privative;
sed actus, qui procedit à motivo scientiæ per
propriam speciem, esset evidens, & in quantum
procedit à motivo fidei, esset inevidens privati-
vè; ergo &c.

Et confirmatur; quia, etiam si fides non ha-
beret inevidentiam privativam, haberet nihilo-
minus inevidentiam negativam; sed actus
scientiæ propriæ, in quantum talis, haberet
evidentiam positivam: ergo evidentia positiva
esset inevidentia negativa, vel causa illius,
quod non minus repugnat, quam quod albe-
do sit causa non albedinis: ergo etiam de po-
tentia absoluta non potest idem numero actus
esse fidei, & scientiæ per proprias species. Hæc
ille. Quæ ego sup. perstrinxi, & non convin-
cunt intentum, nisi apud illos, qui admittunt,
illam inevidentiam esse necessariam. Et ideo
addidi alias probationes, quæ nec ipsæ om-
nino efficaces sunt, ut latè ostendit Lugo disp.
2. Sect. 3. ubi tenet oppositam sententiam. Pro-
bat autem eam hac ratione num. 114. quia,
Deo revelante idem mysterium per tres, vel
quatuor revelationes, possum unico assensu
credere mysterium propter omnes illas reve-
lationes, & tamen singulæ sunt diversa nu-
mero motiva formalia sufficientia: ergo sicut
eodem numero actu possum assentiri propter
motiva numero diversa; sic etiam eodem
assensu in specie possum assentiri propter
motiva specie diversa. Sic ille. Sed facilè Re-
spondetur in nostra sententia, revelationem
non esse motivum, sed solam auctoritatem
divinam,

Yy

42.
Lugo ponit
illam noti-
tiam obscu-
ram & cla-
ram.

Sed peto
principium.
Del Castil.

43.
Evidentia
& inevi-
dentia in
eodem actu
repugnant.

Lugo tenet
oppositam
sententiam.

Rationes
ejus facilè
solubiles.

*Judicium
hypotheticū
est com-
plexum.*

divinam, quæ cum sit eadem in omnibus istis revelationibus, quid mirum, si unus numero actus elici possit? Confirmat suam probationem Lugo; quia iudicium mentale hypotheticum, quo ego iudico, Petrum esse Romæ, & esse doctum, habet duo objecta specie distincta, quorum singula potuissent terminare singulos actus seorsim; & tamen potest intellectus unico actu utrumque objectum complecti. Resp. istum actum esse eodem modo complexum, sicut ejus objectum: cum ergo objectum non sit unum, neque actus erit unus, nisi hypotheticè, ut sic loquar, hoc est, compositus ex duobus actibus simplicibus. Confirmat 2. exemplo specierum moralium: nam idem actus potest habere plures malitias, alioquin specie diversas, v.g. voluntas furandi propter luxuriam. Resp. disparitatem esse, quod actus malus propriè non specificetur ab objecto, sed à rectitudine, quâ privat; potest autem privare pluribus rectitudinibus, ut patet in exemplo posito, in quo voluntas illa privat rectitudine iustitiæ, & castitatis. Et maximè, cum malitia non debeat intendi, ut actus sit malus, sed sufficiat eam cognoscere, quæ cognitiones non specificant actum voluntatis.

*44.
Conclusio
repetitur.*

Hæc dicta sint disputationis ergo, non autem resolutionis, nisi in quantum spectant ad visionem, & fidem; nihil enim aliud Conclusio nostra docet, quam, occurrentibus in eodem intellectu lumine gloriæ, & motivo fidei, intellectum viâ ordinariâ non eliciturum duos actus, unum visionis beatificæ, & alterum fidei, neque unum tertium, sed solam visionem beatificam; utpote quæ sola præstat intellectui totum, quod fides, vel alius tertius actus ipsi posset præstare. Quidquid sit de absoluta possibilitate, quæ planè incerta est, non solum defectu experientiæ, quis enim experitur, se duos actus simul, vel unum elicere? sed etiam defectu efficacia rationis pro utraque parte. Maneat ergo utrique sententiæ sua probabilitas. Si autem à me queritur, an eadem sit ratio fidei habitualis, ut nec ipsa possit stare naturaliter cum visione beatificæ. Resp. & erit

CONCLUSIO III.

Naturaliter consistunt lumen gloriæ, visio beata, & habitus fides.

*45.
Non repugnant lumen gloriæ, visio beata, & habitus fidei.
Scotus.*

Quæ enim repugnantia inter illa? Nullam invenio, saltem propriè dictam: sed neque Doctor Subtilis, qui 3. dist. 31. qu. un. §. Respondeo, num. 2. sic ait: Quod si succedant (in patria) aliqui actus repugnantes illis, qui nunc habentur, ut videre, & tenere, succedant, credere, & sperare; illi actus succedentes non habent propriè impossibilitatem ad habitus fidei, & spei. Probat: Quia, Paulus in rapta habuit saltem

actum visionis: & tamen non erat in eo evacuatus habitus fidei: igitur ille actus non repugnat habitui fidei. Quomodo evidentiùs posset docere nostram conclusionem? Pergit: Non ergo evacuatur (in patria) fides, & spes, quia succedat eis aliquid impossibile; sed quia essent superflui; & deinde propter alias rationes. Quando ergo Scotus 3. dist. 24. qu. un. §. sed si loquamur num. 17. dicit: fides non potest stare non potest scientia propriè dicta, quia termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentia rei, & per consequens conclusio non est scientifica; alioqui tota Geometria, & fides staret simul: habetur tamen cum fide à multis aliis habitibus, quo assentitur veritati Scripturæ sumitur, & non uni veritati propter aliam, sed cuiuslibet immediatæ. Hic, inquam, Doctor intelligendus est de fide actuali: nam in ead. q. §. Ad aliud, num. 21. admittit, quod Apostoli simul eum intuitiva cognitione crucifixionis habuerint habitum fidei, qui inclinasset in illud objectum, nisi talis notitia adfuisset. Propria ejus verba habet Eadem Conclusio præced. Idem significat, ibi, num. 9. fides non dicens: Contra hoc etiam, quod dicit (Henricus) quod scientia non potest præcedere fidem, sed necessario sequitur, arguo sic. Aut hoc est propter formalem repugnantiam illorum habituum inter se, scilicet quod fides non posset inesse post scientiam habituum; aut hoc est propter formalem repugnantiam objectorum. Primum non potest dari; quia si sit, tunc scientia non posset inesse post fidem, cuius oppositum ponis: cum igitur ponas istos habitus compatibles, videtur, quod scientia possit præcedere fidem. Si habitus scientiæ, & fidei sint compatibles, quidni etiam habitus fidei, & actus scientiæ, item habitus scientiæ, & actus fidei? Ergo etiam habitus fidei, & visio beatificæ. Quæ enim major repugnantia in his, quam in illis?

Si dicas: visio, & lumen gloriæ requirunt in intellectu dispositionem quamdam, incommensurabilem cum habitu fidei. Resp. gratis id asserti; ac per hoc, si tu dicendo probasti, ego negando reprobavi. Sanè intellectus de se sufficienter est dispositus, ut recipiat lumen gloriæ, & visionem. Expectabimus ergo probationem istius Assumpti, quam hactenus non vidimus. Nec valet hic argumentum ab actibus ad habitus; actus sunt impossibiles; ergo etiam habitus; nisi intelligas, in cauendo simul, secus quoad inexistentiā. Sic quippe gravitas, & impetus simul inexistunt eidem lapidi; sed non simul causant motum sursum, & deorsum. Sic etiam eadem voluntas potest elicere actum amoris, & odii, & idem intellectus assensum & dissensum; ergo ex repugnantia actuum non bene arguitur repugnantia principiorum, sed unum & idem principium potest elicere actus contrarios; atque adeo ex repugnantia actus fidei cum visione beatificæ circa idem objectum non rectè inferitur repugnantia habitus fidei; qui se solum habet ut principium actus. Fateor, habitus desumunt suam repugnantiam ab actibus; non tamen ejusdem rationis, id est formalem, & propriè dictam, sed

virtuale tantum, seu quoad causare simul, ut statim dixi, non autem quoad inexistere. Quod manifeste verum est, quando habitus non producitur ab actibus, neque ab illis neque producitur ab actu, jam autem habitus fidei neque producitur ab actu fidei, sed à solo Deo infunditur, neque ullo modo dependet ab eo, ut patet, quia manet in puero baptizato, est dicitur incapax actus fidei.

Sed enim, dicit aliquis: habitus fidei expellitur per quemlibet errorem contra fidem, quod inde provenire videtur, quod actus fidei non possit stare simul cum actu erroris; cum ergo visio beatifica non possit stare cum actu fidei, ut dictum est Concl. præcedenti, & hæc ipsa expellet habitum fidei propter physicam cum eo oppositionem. Ergo naturaliter non consistunt visio beatifica, & habitualis fides. Resp. Card. Disp. 2. Sect. 2. num. 55. oppositionem habitus fidei infusæ cum actu erroris non esse physicam cum entitate erroris; nam si actus idem erroris non esset culpabilis, non expelleretur habitus fidei; & contra expelleretur, etiam si error revera non esset contra obiectum revelatum; sed ex conscientia erronea putantis, esse revelatum, circa quod obiectum procul dubio non potuisset fides infusa elicere suum actum: non ergo est illa repugnantia physica, proveniens ex tali obiecto, sed est quasi moralis, hoc est, fundata in culpa infidelitatis, quæ expellit gratiæ, & disponit sufficiens, & condignæ ad ablationem etiam habitus fidei. Sic ille. Cum ergo hæc oppositio quasi moralis non sit inter visionem, & habitum fidei, non debet hic expelli propter illam, quemadmodum expellitur propter actum culpabilem infidelitatis. Non ergo evacuatur fides in patria, quia succedat ei aliquid impossibile, ut sup. audivimus ex Scotis; sed quia esset superflua; non autem propter physicam repugnantiam cum visione, quod sufficit ad veritatem nostræ Conclusionis.

Dices: ex eo, quod actus virtutis, & vitii opponantur, sit quod habitus etiam opponantur, nec possit aliquis esse simul temperans, & intemperans habitualiter, nansuetus, & iracundus, castus, & lascivus &c. Ergo, sufficit oppositio inter actus, ut neque eorum habitus possint ex natura rei esse simul. Ergo, ut lumen gloriæ non possit naturaliter stare cum fide habituali, sufficit oppositio visionis cum actu fidei. Resp. habitum temperantiæ posse ex natura rei esse simul cum habitu intemperantiæ, saltem in gradibus remissis; quis enim dixerit, per quemlibet actum intemperantiæ destrui totum habitum temperantiæ, qui antea inerat voluntati? Ergo simul stant habitus intemperantiæ, qui generatur ex quolibet actu intemperantiæ cum habitu temperantiæ, prius inexistente, quamvis jam sit minus intensus, quam antea erat. Imò communis sententia docet, vitium oppositum virtuti infusæ, & ipsam virtutem infusam se compati, etiam in gradu intenso. Hoc patet in eo, qui huiusmodi vitio implicatur, per ferventem dispositionem ju-

stificatur, accedente præsertim susceptione Sacramentorum; hic enim accipit virtutes infusas in gradu excellenti, & tamen retinet vitia præterita; nam experientiâ constat, ipsum adhuc sentire non exiguam difficultatem in exercitio illarum virtutum. Et ratio est: quia virtutes infusæ sunt instar potentiar, & tantum dant simpliciter posse; non autem aliquam inelinationem vel propensionem. Sicut ergo potentia v.g. ad amandum potest esse simul cum quolibet v.g. habitu odii; sic quoque habitus supernaturalis amoris: quæ enim ratio disparitatis? Si ergo habitus odii, & habitus amoris possint simul stare in eadem voluntate, non obstante repugnantia actuum amoris, & odii; quidni possint naturaliter simul stare in eodem intellectu Beati lumen gloriæ & fides habitualis, tamen nequidem per Deum possint simul stare eorum actus scilicet visio beata, & actualis fides? Libenter audirem, quid obstat. An forte claritas luminis gloriæ, & obscuritas fidei? Sed illa non reperiuntur formaliter in habitu, sed in solo actu, & libenter admittimus actum clarum gloriæ, & obscurum fidei circa idem obiectum non posse stare simul: sed negamus hanc Consequentiam; ergo nec simul stare possunt lumen gloriæ, & habitus fidei supernaturalis.

Dices: ideo albedo, & nigredo repugnant, seu nequeunt naturaliter simul stare; quia causant effectus incompatibiles; ergo similiter in casu præsentis. Resp. disparitatem esse, quod albedo non possit applicari ad suum effectum, quin etiam nigredo debeat applicari, nec est ulla ratio, quare potius hæc, quam illa habeat suum effectum; cum ergo illi effectus sint impossibiles in eodem subiecto, scilicet disgregatio visus, & congregatio, quid mirum si & ipsæ causæ, quæ non possunt inesse subiecto, quin suum effectum ei communicent, etiam sint impossibiles? At verò in casu præsentis omnibus notum est, aut saltem notum esse debet, habitum fidei inesse intellectui absque eo, quod communicet ei suum effectum, hoc est, actum fidei; nam, ut statim diximus, infunditur parvulis in Baptismo; qui sunt positive incapaces istius effectus. Quod ergo actus fidei nequeat stare cum effectu luminis gloriæ, id est, visione beata, nullatenus probat, habitum fidei non posse simul stare cum lumine gloriæ, aut beata visione.

Dices: ubi est visio, non est obiectum fidei. Resp. non est obiectum fidei, circa quod visio vertatur, Concedo: non est, aut non potest esse aliud obiectum, circa quod non est visio, gloria non Negatur Assumptum. Audite Doct. Subtilem 3. Dist. 31. §. Ad primum argumentum num. 10. fides. Ad tertium potest dici, quod credibilia sint in triplici differentia; quadam enim sunt, quorum visio per se pertinet ad beatitudinem, sicut est visio Trinitatis, & talia sunt scibilia, extendendo scire; & sunt visibilia, extendendo videre; & de istis per se intelligendum est, quod fidei succedet visio. Alia sunt, quorum visio aliquo modo pertinet ad beatitudinem.

Etiā in gradu intenso.

Ubi habitus odii & amoris.

49. Lumen gloriæ & fides simul habere possunt obiectum suum.

50. Tum circa obiectum luminis gloriæ non versatur fides.

dinem; non tamen essentialiter, sed concomitanter: quod etiam non sunt scibilia, quia sunt quadam facta temporalia, sicut sunt credibilia de Incarnatione: & de talibus concomitanter succedet fidei visio, non tamen rei in se: quia non videbitur in Patria Christus in Cruce, nec in utero Virginis, sed in Verbo. Alia sunt, nec unquam visibilia, nec scibilia, quia facta temporalia, nec pertinentia ad beatitudinem principaliter, nec concomitanter; cuiusmodi sunt aliqua vera, pertinentia ad actus humanos: de talibus autem si quis viator haberet fidem, potest concedi, quod in illo potest manere fides. Scilicet actualis. Ergo, secundum Scotum, cum lumine gloriæ, & cum visione potest stare naturaliter non solum fides habitualis, sed etiam actualis circa aliquod objectum, quod non videtur, nec scitur in Patria. Sed de hoc infra latius.

Fides actualis circa aliud objectum potest cum lumine gloriæ.

51.

Quæ hucusque dicta sunt de visione, lumine gloriæ, & fide habituali, pari passu, si non majori, procedunt de scientia naturali actuali, & habitu fidei; item de actu fidei, & scientia habituali: & consimiliter de opinione actuali, & habitu fidei, ac scientiæ naturalis; nec non opinione habituali, & actu fidei, ac scientiæ naturalis; hæc enim omnia simpliciter sunt naturaliter; eadem utique ratione, quæ simpliciter sunt visio, lumen gloriæ, & fides habitualis, ut ut sit de eorum actibus, inter se comparatis, pro quibus instituitur.

CONCLUSIO IV.

Naturaliter consistunt actus fidei infusæ, & fidei humanæ, vel opinionis: quidni etiam scientiæ naturalis, qualis in hac vita habetur?

52.

Actus fidei infusæ, humanæ, & opinionis circa idem objectum simul consistunt.

Nec inter se repugnant.

Loquitur Conclusio de actibus, qui versantur circa idem objectum; & probatur prima pars; quia nulla potest ostendi repugnantia inter illos actus. Ostenditur, inquit, quia assensus fidei infusæ est omnino certus, & infallibilis; assensus verò fidei humanæ non est omnino certus, & est fallibilis; assensus opinativus est cum formidine partis oppositæ: erit igitur intellectus certus, & non certus, fallibilis, & infallibilis, quæ est manifesta contradictio. Resp. de ratione essentiali fidei humanæ, vel opinionis tantum est versari circa motivum potens fallere, quantum est ex se; non autem circa motivum, actu fallens; aliàs, qui modò diceret, quod sit Roma, actualiter falleret, & falleretur: quis autem sanæ mentis id dixerit? Consimiliter de essentia motivum opinionis non est, ut causet actualem formidinem de veritate partis oppositæ; alioqui non esset verum, quod dicit Aristoteles, & experientia constat, scilicet, quod aliqui adhæreant magis suis opinionibus, imò & suis erroribus (ut patet in hæreticis) quam alii suis

scientiis; sed solum est de ratione motivi fidei humanæ, & opinionis, quod sint talis nature, ut possint generare actualem fallaciam, & actualem formidinem.

Porro quæ repugnantia in eo, quod idem objectum sit simul potens, & impotens fallere ex diverso medio seu motivo, cum hæc non sit contradictio ejusdem de eodem, & alia actus inter se non habeant oppositionem: omnes enim sunt obscuri, nec habent admixtum necessario actualem formidinem vel tædium illius? Ita pro nostra Conclusione arguit Del Castil. Disp. 4. qu. 2. num. 49. Et Confirmatur 1. quia fides humana est dispositio ad divinam, ut patet in puero nutritio in sylvis: ergo & possunt esse simul. Patet Consequentia, quia dispositio, quæ disponit ad formam accidentalem, v.g. fides ad caliditatem introducendum in ligno bene potest esse simul imò de facto est in eodem subiecto cum illa. Et Confirmatur 2. quia idem objectum, quod credimus fide divina, simul credimus propter auctoritatem politicam, & humanam Ecclesiæ: ergo fides humana, & divina circa idem objectum, possunt esse simul. Sic ille. Atque hæc potest esse doctrinam Scoti 3. dist. 23. ubi num. 4. sic ait: De primo certum est, quod in nobis sit fides revelatorum crediturum acquisita. Quod patet per August. in Epist. contra fundamentum Manichæi, qui dicit (cap. 5.) quod non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiæ Catholice. Patet igitur per eum, quod libri Canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est Ecclesiæ approbanti & auctorizanti libros istos, & contenta in eis; quævis aliqui libri auctoritatem habeant ex auctoritate suis, non tamen adhæremus eis firmiter, nisi quia creditur Ecclesiæ approbanti, & testificant, veraces esse eorum auctores. Quod autem Scotus loquatur de auctoritate Ecclesiæ humana tantum, & politica, patet ex verbis sequentibus: Si igitur si nulla fides infusæ esset in me, crederem firmiter historiis librorum Canonis propter auctoritatem Ecclesiæ, sicut fide acquisita credo aliis historiis, & quibusdam famosis viris scriptis, & narratis. Credo igitur fide acquisita Evangelio, quia Ecclesiæ tenet Scriptores veraces, quod ego audiens, acquiro mihi habitum credendi dictis illorum.

Sed nunquid ideo Scotus negat fidem revelatorum crediturum infusam? Minime; cum ibid. num. 14. inquit: Ad questionem tamen dico, quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ, & Sanctorum. Indubie circa eosdem articulos, sive credibilia revelata. Ergo, infert Del Castil. sup. num. 45. simul ponit illas (fidem scilicet acquisitam, & infusam) in eodem subiecto. Propterea, reponit questionem quæstio erat Scoti de actibus, sed de habitu fidei infusæ: nam num. 1. probat non esse necessarium, ponere fidem infusam: quia, ait, ad omnem certitudinem actus credendi, quam exprimit in nobis talium crediturum (scilicet à Deo revelatorum) sufficit nobis fides acquisita: igitur superfluum ponere fidem infusam. Consequentia patet; quia

non ponitur habitus, nisi propter actum: & superfluit ponere plura, quando unum sufficit. Ergo, quando Scotus sup. dicit, quod oportet ponere fidem infusam, loquitur de habitu, & non de actu. Et verò quis negat, actum, vel habitum fidei acquiri posse stare cum habitu fidei infusæ? Sed quæritur hic, an assensus fidei acquiratur, vel opinionis possit stare simul cum actu fidei infusæ circa idem objectum.

Ac prof. ad non posse stare, videtur probatū argumento desumpto ex certitudine unius actus, & incertitudine alterius. Quod confirmatur quia propter hanc rationem actus scientiæ, & actus opinionis nō possunt esse simul; ergo similiter nec actus fidei infusæ, & actus fidei humanæ, vel opinionis. Antecedens videtur esse. Scoti 3. dist. 24. §. Contra hac num.

8. ibi: Qualiter duo extrema contradictionis de eodem sunt impossibilia aq̃e inter se; sed certitudo & non certitudo de eodem sunt talia extrema; igitur sunt impossibilia; & per consequens opinio, que habet non certitudinem, & scientia, qua habet certitudinem. Resp. Del Castillo sup. num. 50.

ad principale argumentum; quod tantum incertitudo, & fallibilitas aptitudinalis, & non actualis est de ratione fidei humanæ; nec similiter opinio habet per se annexam actua-lem formidinem, sed solum aptitudinalem, cum qua bene potest esse fides infusa. Ad confirmationem dicit: quod, si scientia, & opinio non possint esse simul, sit ex eo, quod opinio dicat carentiam privativam actualis evidentiæ, non minùs, quam fide. Ita (inquit ille) Resp. Scotus, 3. dist. 24 §. Ad primum principale num. 2. vers. Ad aliud dico. Et clariùs hoc habet §. Contra hac num. 7. vers. Præterea scientia, & opinio, ubi dicit, oppositionem inter scientiam, & opinionem oriri ex certitudine evidenti, quæ est de ratione scientiæ, & ex non certitudine evidenti, quæ est de ratione opinionis; & consequenter insinuat, talem oppositionem non oriri ex certitudine, & incertitudine præcisè; sed potius istas repetiri simul in fide infusa, & opinione simul existentibus in eodem subiecto. Sic ille.

Legi Scotum, & in primo loco citato nihil aliud asserit, quam quod scientia, & opinio sint simpliciter impossibiles in eodem de eodē. Ex quo autē hoc oritur, an ex certitudine, & incertitudine, vel potius ex evidentiæ, & inevidentiæ, ibi Doctor non dicit. Quantum ad aliud locum, ibi arguit Scotus contra Henricum, qui dicebat, quod visio excluderet fidem, sed scientia non; arguit, inquam, hoc modo: scientia, & opinio non simul stant de eodem; igitur nec fides, & scientia. Resp. quod opinionis ad scientiam est duplex. Prima differentia quia scientia dicit certitudinem, & opinio formidinem. Alia, quod scientia habet evidentiæ ex parte rei, opinio autem non; sed fides, sicut scientia, habet firmam adhesionem, & certitudinem; ideo fides minùs repugnat scientiæ: ideo possunt simul stare: non autem opinio, & scientia. Sed nunquid hæc responsio placet Scoto? Contra, inquit, qualiter duo extrema &c. ut sup.

cum igitur scientia habeat evidentiæ ex parte rei, & fides non evidentiæ, cum evidentiæ, & non evidentiæ de eodem contradicant, non stabunt simul fides, & scientia de eodem. Ergo Scotus, dicit oppositionem inter scientiam, & opinionem oriri ex certitudine evidenti, & ex non certitudine evidenti, qualis consequentia? Asserit quidem, scientiam esse evidentiæ, & ideo non stare simul cum fide, quæ est inevidens; sed quid tum? Ergo etiam scientia nequit stare cum opinione, quia hæc est obscura, & illa evidens? non sic argumentatur Scotus: sed potius, quia scientia est certa, & opinio non certa. Cum ergo fides infusa sit certa, & fides humana non certa, eadem erit inter illas repugnantia, quæ est inter scientiam, & opinionem, quantum ad aliquid, quāvis non quoad omnia; quia non quoad evidentiæ & inevidentiæ.

Ut ut sit de mente Scoti, quæ mihi non est clara, Dico; ipsum ibi tantum arguere contra sententiam Henrici, qui admittebat contradictionem inter scientiam, & opinionem; scilicet inter scientiam, & fidem, eod quod utraque haberet certitudinem, & firmam adhesionem: vult ergo Doctor, etiam eo dato, quod repugnantia scientiæ, & opinionis oriretur ex certitudine, & incertitudine; nihilominus scientiam, & fidem non posse simul stare propter aliam inter illa repugnantiam, provenientem ex evidentiæ scientiæ, & inevidentiæ fidei. Sed enim, dicit aliquis; cur minùs repugnat assensus certus, & non certus, quā evidens, & inevidens? quippe sicut inevidentiæ fidei, sic ve non esse visum in objecto illius, est carentia privativa evidentiæ, sic quoque infallibilitatis, seu esse certum in objecto fidei est carentia privativa fallibilitatis, seu incertitudinis: si ergo propter inevidentiæ privativam fidei nequit fides stare cum visione, ut sup. dictum fuit ex Del Castillone; ergo etiam propter carentiam privativam fallibilitatis non poterit simul stare cum fide humana, & opinione. Resp. Del Castillo sup. num. 52. Neg. Consequentiam: & ratio, inquit, est; quia infallibilitas motivi, & actus fidei infusæ solum opponitur contradictoriè cum fallibilitate ejusdem motivi, & actus; quia aliàs idem actus esset fallibilis, & infallibilis; non verò opponitur cum fallibilitate alterius motivi, & alterius actus fidei humanæ; quia oppositio contradictoria non solum debet esse ejusdem rationis, sed etiam de eodem subiecto: ac verò non esse visum licet se teneat ex parte objecti fidei; tamen non inhæret in illo, sed in intellectu, tamquam carentia privativa cognitionis evidentiæ: unde opponitur cum quacunque cognitione evidenti circa idem objectum, inhærenti in eodem intellectu; quia habent contradictionem inter se, ejusdem scilicet rationis, & de eodem scilicet subiecto. Opponentur autem fides humana, & divina infusa, si una esset fallens, & alia non fallens; minime verò opponantur ex eo, quod una sit fallibilis ex uno motivo, & alia infallibilis ex alio motivo. Ita præfatus Auctor.

57i
Arguens
contra sen-
tentiam
Henrici.

Assensus
certus ex
uno motivo,
& non cer-
tus ex alio-
ro non re-
pugnant.
Del Castil.

58.
Quia non
sunt ejusdem
de eodem.

Breviter: sicut objectum non esse visibile per tale medium non opponitur contradictorē sibi ipsi, ut est visibile per aliud medium; quia non est oppositio ejusdem de eodem; sic indidem objectum esse infallibile per tale motivum non opponitur contradictoriē sibi ipsi, ut est fallibile per aliud motivum; quia non est oppositio ejusdem de eodem. Hinc res, quæ in se certissima, & maxime infallibilis est, potest esse fallibilis, & incerta propter medium fallibile, quo ostenditur; ipsa tamen per hoc nihil habet fallibilitatis in seipsa. Aliud prorsus est, quod aliquod objectum sit non visum, & visum, fallens, & non fallens; licet enim illa etiam se teneant ex parte objecti; attamen non subiectantur in illo, sed in intellectu, tamquam carentia privativa cognitionis evidētis, & ipsa cognitio evidēns, & tamquam privativa carentia fallitatis, & ipsa fallitas. Rogat aliquis à me, quid sit fallitas? Resp. citius, actualis carentia, reperta in assensu, v.g. fidei, conformitatis cum veritate rei testificatæ. Et per consequens, infallibilitas actualis, seu infallentia est actualis conformitas assensus, v.g. fidei cum veritate rei testificatæ. Porro eundem assensum non posse esse conformem, & dissonum rei testificatæ, nemo ignorat. At verò fallitas potentialis, seu fallibilitas est potentia ad fallere, & falli, & infallibilitas impotentia ad hoc; atque adeo solum reperiuntur ex parte motivorum. Cur ergo intellectus, habito assensu fidei firmissimo, & certissimo propter auctoritatem divinam, quæ nequit fallere, aut falli, non poterit, inquam, eidem veritati assentiri propter motivum solum probabile? Nunquid quotidie unam & eandem Conclusionem pluribus argumentis confirmamus; quorum aliqua sunt demonstrationes, alia solum probabilia, & tandem propter omnia illa assentimur Conclusioni? Cur ergo similiter non poterit haberi assensus fidei, & assensus ex ratione probabilis? Hercule probamus multas Conclusiones Theologicas in primis certò ex Scriptura, deinde probabiliter ex aliqua ratione, vel congruentia.

59.
Motivum
probabile
utiliter ad-
hibetur ob-
jecto fidei
credito.

Et ratio est: quia per, & post assensum fidei etiam supernaturalis non plenè, & perfectè ultimam perfectionem possidet veritas objecti, ut patet ex visione beata, per quam perfectius possidetur; cur ergo intellectus non poterit naturaliter alia media adhibere ad investigandam eandem veritatē, quæ adhuc considerari potest ut absens, & expetibilis? Dices: non possum credere fide humana, quod evidenti scientia scio; non enim possum v.g. credere fide humana, me vivere; ergo nec possum similiter credere fide humana id, quod credo fide infusa; quia ita est infallibilis fides infusa, sicut scientia evidēns. DelCastil. Resp. Del Castil. sup. num. 51. Concedendo, quod ita infallibilis sit fides infusa, sicut scientia evidēns, & quod non possumus credere fide humana, quod simul scientia evidenti cognoscimus; tamen, inquit, hoc non est ex eo, quod una est infallibilis, & alia fallibilis, licet

ita se habeant; sed ex eo, quod fides etiam humana dicit carentiam privativam evidētiæ, & infusa sit non potest esse simul cum scientia evidenti circa idem objectum. Sic ille. Jam autem si credamus infusam & humanam ambobus sunt obscuræ, ut etiam opinio; ergo ex hac parte nulla est repugnantia inter illas; neque etiam ex parte certitudinis, & incertitudinis, uti ante ostendimus; igitur simpliciter se mutuo comparantur, neque scio, Scotum uspiam contrarium docere, sicut docet de scientia, & opinione.

Ceterum si quis curiosus interroget, an unus, & idem numero actus possit esse fides humana, seu acquisita, & fidei divinæ, seu infusæ? Resp. Del Castil. sup. num. 74. affirmative, non solum de potentia Dei absoluta, sed etiam de facto. Et hanc dicit esse expressissimam sententiam Scoti Quodlib. 14. q. 5. Et DelCastil. his & similibus, num. 5. ibi. Comparando fidem infusam, & fidem acquisitam ad actum credendi, in hoc conveniunt, quod, quando insunt eidem animæ, actus unus & idem credendi elicitur secundum inclinationem utriusque: quia quando sunt due forme, quæ naturaliter inclinant ad actum in eadem operante, utraque quantum est de se necessario & semper inclinat ad actum: & ideo quodcumque actus elicitur, elicitur secundum inclinationem utriusque: & si per hoc, quod est actum credendi innititur fidei isti, intelligatur actum elici secundum inclinationem ejus, tunc concedendum est, quod actus credendi innititur utrique fidei. Quare (inquit Del Castil. sup.) non potest negari, quod Scotus loquatur assertivè, & de eodem numero actus ex duplici elicto fidei, scilicet infusæ, & acquisitæ. Nec similiter debet dici (secundum eundem Auctorem) quod ibi accipitur unum numero actum; pro quanto veritur circa idem numero objectum credendum, sed non, quia in se sit unus actus; quia expressè Scotus comparat fidem infusam, & fidem acquisitam in ordine ad eundem numero actum credendi. Sic ille. Ut videtur sibi ipsi contrarius; unde Scotus nec resolvit fidem infusam in acquisitam, nec docet, eundem numero actum procedere à fide infusæ, & acquisitæ humana, nisi sumatur ratio numerica actus non intrinsecè, sed extrinsecè, videlicet ratione ejusdem numero objecti, quod respicit, de quo iterum in hac materia ex professo disputabimus Disput. 4. qu. 2. parte 6. Ita DelCastil.

Planè disputasti, sed tui oblitus contrarium asseruisti ejus, quod hic dicit. Et verò Scotus dicto Quodlib. 14. non expressissimè sentit, eundem numero actum posse procedere à fide acquisitæ, & infusæ, significat nobis Scholium præfixum d. num. 5. hisce verbis: Quod sit (Scotus) quando utraque fides est in eadem anima, unum & eundem actum elici juxta inclinationem utriusque, sic puto intelligendum, quod fides humana de Deo Trino & uno cognoscendo actum acquisitum, inclinat dispositivè ad actum fidei infusæ circa idem objectum, qui

qui tamen elicitur à fide infusa tantum. Huic etiam favet, quod habet 2. Dist. 42. q. 4. num. 10. Quando potentia variis operationibus agit circa idem objectum, ejus actus intendi, & firmari circa illud. Si dicas; forte fidem acquisitam coëficere actum infusæ fidei, sicut species intelligibilis, licet naturalis, concurrit ad eundem. Resp. non occurrere, quo efficaciter repellatur, qui sic poneret; sed Doctor nihil hic dicit de concursu habituum ad actus, an scilicet efficiantur, nec ne. Hactenus Cavellus Auctor Scholii.

Quid tibi videtur Del Castil. num. tua doctrina est expressissima sententia Scoti d. Quodlib. 14. Saltem secundum Cavellum non est. Sed neque Quodlib. 17. à te etiam citato §. Contra Conclusionem, num. 10. ubi sic ait: *Ad illud Antecedens* (puta, cognitionem naturalem de Deo, & cognitionem fidei infusæ esse actus specie differentes, potest negari aliquando de actu credendi naturali, & supernaturali; quia credere supernaturale est actus, ut elicitur secundum inclinationem fidei infusæ: credere autem naturale est actus, elicitus secundum certitudinem, acceptam ab aliquo testificante. Nunc autem, ut dictum est prius in quadam questione (puta 14. sup. citata) simul potest quis uno & eodem actu credere testimonio asserentis, & credere secundum inclinationem fidei infusæ: igitur idem est actus in re; & ille, ut est naturalis, est potentialis ad illam perfectionem, quam recipit à fide infusa. Proprium autem potentiale non distinguitur specie à perfecto, habente ultra illud potentiale propriam perfectionem. Hæc Doctor. Subtilis. Audiamus nunc Scholium præxum d. num. 10. Videtur admittere, actus fidei acquisitæ, & infusæ non differre specie, & quandoque nec numero, de quo sup. qu. 14. num. 5. Sed hic num. 12. videtur admittere, eos specie distingui; & idem videtur asserere 3. dist. 23. §. *Aliter potest*: tamen in hac tota questione nihil circa hoc resolvit, licet disputando magis inclinet, ut actus habituum infusorum, & acquisitorum ejusdem rationis non differant specie. Ita Hugo Cavellus. Igitur neque ex hoc loco quidquam certum habetur de mente, seu doctrina Scoti, quantum ad præsens propositum. Hinc arbitror, oppositam doctrinam non esse contra expressam sententiam Scoti, & à Scotistis posse defendi, salvâ Doct. Subtilis auctoritate: an etiam salva ratione, jam examinemus.

Ratio fundamentalis præfati Auctoris hæc est; quia non repugnat adhuc naturaliter, quod idem numero actus fiat ex duplici motivo, specie distincto, dummodo in tali actu non inferatur aliqua contradictio; sed in actu, procedente simul à fide infusa, & acquisita non reperitur aliqua oppositio; contradictoria; ergo &c. Minor probatur; quia si aliqua contradictio reperiretur, maxime, quod ille idem numero actus esset fallibilis, & infallibilis; sed hæc non; quia vel fallibilitas, & infallibilitas sumitur pro actuali,

vel pro aptitudinali: si pro actuali, non semper actus fidei acquisitæ habet actualem fallentiam, & fallibilitatem; & consequenter ille actus poterit identificari cum actu fidei infusæ actualiter infallibili, seu infallente; si pro aptitudinali, hæc non reperitur in actu, sed in motivis, quæ non sunt unum, sed duo: ergo nulla reperitur in tali actu, procedente à fide infusa, & à fide acquisita, contradictio. Sic ille sup. num. 75. Si dixeris: actus respicit per se motivum; ergo hic actus simul erit fallibilis, & infallibilis aptitudinaliter; nam unum motivum est fallibile aptitudinaliter, & aliud infallibile. Resp. num. 76. Neg. Consequentiam: quia, inquit, quilibet actus eo ipso, quod actus est, non est in potentia, nec dicit potentiam ad esse; sed solum dicit existentiam, dependentem à potentia, in qua fuit; aliàs de actu libero voluntatis, qui habet actualem libertatem, posset dici, quod habet libertatem aptitudinalem; & consequenter quod libertas actualis est libertas aptitudinalis, quod implicat. Dico ergo, quod actus respicit per se motivum, ut habens potentiam antecedentem; non autem ut habens potentiam actualem & concomitantem; & sic de hoc actu non potest verificari, quod est fallibilis & infallibilis aptitudinaliter: Hæc Del Castil. Qui potest capere capiat.

Ego dico, talem unum & eundem actum, quo v. g. credo, Deum esse unum & Trinum, tum propter testimonium hominum, id asserentium, tum propter auctoritatem divinam necessariò fore verum, nec posse esse falsum; non per respectum ad motivum fidei humanæ, id est, testimonium humanum, quod est fallibile; sed propter respectum ad motivum fidei divinæ, id est, auctoritatem divinam, quæ non potest fallere, nec falli. Quod probè sciens Scotus sup. Quodlib. 14. num. 8. ad hanc objectionem: Quando ad eundem actum concurrit regula fallibilis, licet cum regula infallibili, ille actus non est infallibilis. Probatur per simile; quia ex duabus præmissis, quarum una est necessaria, & alia contingens, non sequitur Conclusio necessaria. Et ratio est; quia, quod dependet ex pluribus, non potest esse perfectioris conditionis quocumque illorum; nunc autem quicumque actus credendi ad hoc, quod eliciatur, dependet à fide acquisita movente: igitur, si illa sit fallibilis, nunquam actus elicitus erit ex principio tali, quin sibi posset subesse falsum. Ad hanc, inquam, objectionem Resp. Doct. Ad quodcumque inclinatur lumen fidei infusa, illud est determinatè verum; si autem ad idem inclinatur simul aliud, quod, quantum est de se, posset inclinare in falsum, non ab illo alio, ut tale; sed ab isto lumine haberetur, quod in illo actu non sit deceptio.

Ad simile dico, illas duas præmissas non esse motiva totalia, hoc est, quæ seorsum possent causare assensum Conclusionis; secus in casu nostro, ubi motivum fidei infusæ de se sufficientissimum est ad causandum assensum fidei,

Nec etiam
contradictio
in tali actu.

64.
Talis actus
numero u-
nus debet
esse verus
& certus.

Nec quid-
quam in-
certitudinis
contraheret
à motivo
fidei huma-
ne.
Scotus.

65.
Motivum
fidei divina
est sufficiens
et totale ac
infallibile.

fidei absque consortio motivi fidei acquiritur; cur ergo tali casu assensus fidei subsequens deberet esse incertus, seu fallibilis? Imò maxime certus esset, & maxime infallibilis, eodem modo, ac si à solo motivo fidei infusa causaretur. Hinc quando motivum fidei acquiritur foret falsum, non posset conjungi cum fide infusa ad causandum eundem numero actum; quia fides infusa solum inclinatur in id, quod est verè testificatum à Deo. Quamvis ergo idem actus non possit procedere à principio falso, & principio infallibili; secus tamen à principio fallibili, & infallibili; quippe principium fallibile non semper fallit; sola autem falsitas repugnat, seu contradictorie opponitur infallibilitati, seu omnimodæ certitudini actus fidei infusæ.

66. Si inferas: ergo idem actus poterit procedere à voluntate libera, & à qualitate physica, vel auxilio morali prædeterminante, quod est falsum, saltem in sententia Scoti. Resp. Del Castillo sup. n. 79. Negando. Consequentiam; & ratio, inquit, disparitatis est; quod in actu voluntatis principium fallibile, & infallibile sine principia partialia (quia non possunt producere duos actus, sed unum) quæ in actu primo constituunt unum totale infallibile; & consequenter infallibilitas unius destruit fallibilitatem, seu libertatem alterius; alias de eodem principio posset simul verificari, quod esset fallibile, & infallibile. At verò in hoc actu intellectus principium fallibile, & principium infallibile se habent ut duo principia totalia (quia possunt producere duos actus) quæ in actu primo non sunt unum, sed tantum in actu secundo; nec conjunguntur inter se, sed solum applicantur objecto materiali extrinseco, ut ex ipsis, tanquam ex diversis mediis homo possit, si velit, credere, vel per duplicem actum, unum fidei humanæ, & alium fidei divinæ, vel per unum eminenter continentem utrumque. Sic ille. Præterea Resp. quod actus voluntatis esset actualiter fallibilis, & esset actualiter infallibilis: fallibilis, quia est formaliter, & actu liber penes ordinem ad voluntatem: infallibilis penes ordinem ad prædeterminationem sive physicam, sive moralem. At verò actus intellectus non esset actualiter fallibilis adhuc per ordinem ad testimonium humanum, & sic in eo non reperitur contradictio, sicut reperitur in actu voluntatis.

67. Rursum obijciunt Adversarii: idem numero actus intellectus non potest simul judicare aliquod objectum esse possibile, & impossibile; ergo nec idem numero actus intellectus potest simul elici ex duplici motivo fallibili, & infallibili. Resp. Del Castil. num. 80. quod licet motivum fidei infusæ moveat intellectum ad credendum ex eo, quia est infallibile; tamen motivum fidei acquiritæ non movet ex eo, quia est fallibile; nullus enim credit alicui testificationi ex eo, quod sit fallibilis; sed ex eo, quod sit vera: unde fallibilitas tantum est conditio motivi si,

dei acquiritæ, non tamen est ratio formalis motiva. Concedo ergo Antecedens argumenti, & Nego Consequentiam. Et ratio est; quia possibile, & impossibile habent se ut motiva respectu illius iudicii, & ideo non potest simul dependere ab illis: at verò fallibilis, & infallibilis non se habent tanquam motiva; quia licet infallibilitas se habeat ut motivum, non tamen fallibilitas, & sic possunt causare eundem numero actum. Hucusque præfatus Auctor.

Tertia obiectio Adversariorum sumitur ex naturalitate, & supernaturalitate; actus, inquit, fidei acquiritæ entitative est naturalis; actus verò fidei infusæ entitative est supernaturalis; sed repugnat, quod eadem entitas sit naturalis, & supernaturalis; ergo & quod idem actus sit fidei acquiritæ, & infusæ. Ad hanc objectionem habes responsum sup. ex Scoti Quodlibet. 17. §. Contra Consilium, num. 10. ut pura, quod talis actus in re, ut est naturalis, est in potentia ad perfectionem supernaturalitatis, quam recipit à fide infusa. Igitur (inquit Scotus) idem est actus in re, & ille, ut est naturalis, est potentialis ad illam perfectionem, quam recipit à fide infusa. Ex quibus verbis, inquit Del Castillo sup. num. 81. inferitur, quod supernaturalitas non destruit naturalitatem, sed potius illam perficit, sicut intensio gradus perficit qualitatem antecedentem. Quare licet actus non sit dicendus naturalis, quia nomen supernaturalitatis destruit nomen naturalitatis; tamen ipsemet actus est naturalis, quia res supernaturalis non destruit rem naturalem, sed potius illam perficit, vel per modum superaddidit illam nobilitando, vel promittendo, & indistinctè substantiam actus causando, & perficiendo intrinsece. Quapropter hic actus entitatem sumit ex motivis, & quod hæc entitas sit vel quoad modum, vel quoad substantiam supernaturalis, ex habitu. Unde hoc argumentum etiam fieri posset de potentia intellectus, vel voluntatis naturalis, simul concurrente cum habitu infuso, & causante actum, Hæc ille. Sed disparitas est, quod actus accipiat ab intellectu, vel voluntate, concurrente cum habitu infuso suam vitalitatem, quam alias non haberet. Quid autem accipit à fide acquiritæ, concurrente cum fide infusa, quod non haberet à sola fide infusa? Tu cogita.

Et si quaeris à Del Castillone, an hic actus sit fidei acquiritæ, vel infusæ? Respondet tibi, quod neutrius est formaliter; utriusque verò eminenter; quia, inquit, hic actus est mixti fori, & cuiusdam speciei distinctæ à fide acquiritæ, & à fide infusæ & hoc non ex eo, quod una fides est naturalis, & alia supernaturalis; quia hoc non constituit differentiam, specificam, etiam si supernaturalitas sumatur quoad substantiam; cum naturale, & supernaturale quodcumque (ut inquit Scotus) comparentur tanquam imperfectum potentiale cum suo perfecto actuali, quæ non distinguuntur specie: sicut qualitas, quæ est in potentia ad perfici per gradum intensificationis, non distinguitur

Quia hic est contradictio, non autem ibi.

Motivum fidei humanæ non movet in fallibile, sed ut verum.

Del Castil.

guntur à seipsa graduata, & intensa: sed ex eo, quod vel motiva sint diversæ speciei, qualiter distinguuntur auctoritas humana, & divina; vel quia saltem petunt per se diversas conditiones objectivas, qualiter auctoritas divina per testimonium divinum, apprehensum ut tale movet ad fidem acquisitam divinam, & ipsa auctoritas divina per testimonium Dei verè existens movet ad fidem infusam, & quæcumque ex illis distinguuntur specie à fide humana, & sic, si simul concurrant, causant speciem aliam tertiam, non formaliter, sed emittentem utramque continentem. Ita hanc materiam tractat præfatus Auctor probabiliter, ut insinuat Conclus. 2. quæ videatur; uti & ea videri possunt, quæ de hac re longe & latè disputat Card. Lugo disp. 2. sect. 3. à num. 111. usque ad finem. Tamen noto hic, non esse efficax argumentum pro sententia Del Castil. & Lugo, quod ex qualitatibus contrariis componatur una qualitas. Ratio quippe disparitatis est; quod illæ qualitates sint materiales, adeoque corruptibiles; porro actus intellectus sunt qualitates spirituales, incorruptibiles per actionem mutam: quævis enim secundum Scotum, ut sup. audivimus, adveniente demonstratione corrumpatur opinio, haud equidem opinio præexistens potest agere in demonstrationem accidentem, eamque sic corrumpere, ut exurgat aliqua tertia qualitas: at verò qualitates materiales agunt in se mutuo, & ita se alterant, ut exurgat nova dispositio tertiæ qualitatæ distinctæ. Sed hæc satis de prima parte Conclusionis.

Pergo ad secundam, pro qua noto; valde probabiliter dici, in hac vita nullam haberi noticiam præter intuitivam, & ex ea rememorativam, quæ sit absolute evidens; adeoque repugnet ex natura sua assensui fidei in evidentiā, etiam si sit intellectus principiorum, v.g. hæc propositio: *Malum est fugiendum, bonum verò amandum*. Et ratio est; quia cum in hac vita nullas res concipiamus quidditative præter objecta sensuum; hinc subjectum, & prædicatum cuiuscumque alterius propositionis non nisi imperfectè & confusè à nobis concipitur; adeoque solum est scientia abstractiva, idque per species alienas, & non proprias, quæ potest stare cum fide, cum non sit evidens evidentiā rei; quoniam per illam non clarè, & distinctè quidditas rei apprehenditur. Porro evidentiā rei esse necessariam, ut notitia aliqua, etiam certissima nequeat stare cum fide, manifestè indicat Scotus 3. dist. 24. quæst. un. 6. Sed si loquamur, num. 17. ibi: *Deus aliquæ motione objecti potest sic causare noticiam certam absque omni dubitatione, ita quod habens talem noticiam revelatam à Deo non possit dubitare de veritate illius; cuiusmodi noticiam creditur Prophetas habuisse, & multos alios Sanctos in Scriptura, & tales habuerunt habitum, præbentem magnum assensum, ita quod, illo stante, non potuerunt non assentiri veritati: illa tamen certitudo non fuit evidens ex evidentiā rei, quia tunc contradictio esset,*

Tonus II.

quod huiusmodi notitia, & fides simul starent. Ergo secundum Scotum illa sola notitia, quæ est evidens evidentiā rei, contradicit fidei.

Apposuit Doct. Angelicus 2. 2. q. 5. a. 1. in corp. Cum Angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum non habuerit illam beatitudinem, quæ Deus per essentiam videtur, manifestum est, quod non habuit sic manifestam cognitionem, quod excluderetur ratio fidei. Item ad 2. ait: In statu primæ conditionis hominis, vel Angeli non erat obscuritas culpe, vel pænæ; inerat tamen intellectui hominis, & Angeli quadam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura tenebra est, comparata immensitati divini luminis, & talis obscuritas sufficit ad fidei rationem. Ergo, secundum D. Tho. fides repugnat soli scientiæ perfectæ, quæli habetur in patria, visioni scilicet beatæ, quæ est notitia immediata, evidens evidentiā rei, eò quod termini apprehendantur in particulari sub propriis rationibus. Audi Scot. 3. dist. 24. q. un. num. 17. vers. *Disco igitur: Quia, inquit, termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentiā rei; & per consequens conclusio non est scientifica*. Ita nempe, ut possit simul stare cum fide. Et tales sunt conclusiones scientificæ, quas nos ordinariè habemus in via, innixæ scilicet alicui medio scientifico, non cognito immediatè, & in particulari sub propria ratione, sed per species alienas. Ad cognoscendum (inquit Scotus sup. dum. 18. vers. *Ad primum*) principia huius habitus Theologia sic, ut ex primis, & immediatis illa demonstret, nullus attingit, nisi comprehensor. Quid ergo mirum, si non excludant rationem fidei? Contemplatio (inquit Doct. Angel. sup. S. Thom. ad 1.) quæ tollit necessitatem fidei, est contemplatio patriæ, quæ supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum: sed eorum contemplatio erat altior, quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum plura manifestè cognoscere poterant de divinis effectibus, & mysteriis, quam nos possumus. Si ergo eorum contemplatio, quæ erat altior, non excludit rationem fidei, multo minùs nostra excludet.

Quando ergo D. Tho. uti & Scotus dicunt, fidem, & scientiam de eodem objecto non posse stare simul, intelligendi sunt de scientia, sive intuitiva, sive abstractiva per species proprias, sive naturales, sive supernaturales: hæc autem propter dependentiam intellectus nostri à phantasmate in hac vita ordinariè non habetur: secus de scientia abstractiva, sive simpliciter, sive argutiva, quæ habetur per alienas species, sive naturales, sive supernaturales, hanc etiam de facto, & de lege communi posse reperiri cum assensu fidei, docet postter Del Cast. disp. 4. q. 2. num. 28. Et ratio ipsius est, quia species alienæ, vel universales non faciunt obiectum apparere, ergo relinquunt locum fidei. Etenim, ut notat idem Auctor num. 33. non omnis obscuritas oritur ex testimonio obscuro

Z z

dicen-

71.

S. Thom.

docet idem.

72.

S. Thom.

docet idem.

73.

S. Thom.

docet idem.

74.

S. Thom.

docet idem.

75.

S. Thom.

docet idem.

76.

S. Thom.

docet idem.

77.

S. Thom.

docet idem.

78.

S. Thom.

docet idem.

79.

S. Thom.

docet idem.

80.

S. Thom.

docet idem.

81.

S. Thom.

docet idem.

82.

S. Thom.

docet idem.

83.

S. Thom.

docet idem.

84.

S. Thom.

docet idem.

85.

S. Thom.

docet idem.

86.

S. Thom.

docet idem.

87.

S. Thom.

docet idem.

88.

S. Thom.

docet idem.

89.

S. Thom.

docet idem.

90.

S. Thom.

docet idem.

91.

S. Thom.

docet idem.

92.

S. Thom.

docet idem.

93.

S. Thom.

docet idem.

94.

S. Thom.

docet idem.

95.

S. Thom.

docet idem.

96.

S. Thom.

docet idem.

97.

S. Thom.

docet idem.

98.

S. Thom.

docet idem.

99.

S. Thom.

docet idem.

dicentis; sed etiam ex natura specierum: imò potius ex eo testimonium dicentis est oblectum, quia solum causat species talis naturæ, scilicet species alienas; vel universales.

74.
Intellectus per duos actus potest simul operari ex medio libero & necessario.

Si objicias ei: intellectus non potest simul operari ex medio libero, & ex medio necessario: sed medium scientiæ abstractivæ, adhuc per alienas species, est medium necessarium, & medium fidei est liberum; ergo non possunt esse simul actus hujus scientiæ, & actus fidei circa idem objectum. Resp. inquit ille, Distinguendo Majorem: intellectus non potest simul operari ex medio libero, & ex medio necessario per unicum actum, procedentem ex utroque, Concedo; quia ille esset liber, & non liber, necessarius, & non necessarius; per duplicem verò actum, Nego; quia ut sic istæ contradictoriæ non verificarentur de eodem subjecto, sed de diverso, sicut non repugnat, quod idem objectum sit simul creditum per duos actus, fidei scilicet humanæ, & divinæ, licet medium unius sit fallibile, & medium alterius infallibile. Ita

Del Castil. hic sibi non coheret.

Del Castil. sup. num. 34. Sed sibi ipsi, ut apparet, contrarius ead. q. num. 60. ubi dicit: Idem numero actus potest etiam de potentia ordinaria, procedere à motivo fidei infusæ, & à motivo scientiæ abstractivæ per alienas species. Et num. 63. Si, inquit, objicias, quod motivum fidei est liberum, & motivum scientiæ, etiam per alienas species, est necessarium; ergo idem actus esset liber, & non liber, necessarius, & non necessarius. Resp. quod, etiam si intellectus possit non moveri à motivo fidei, si voluntas contra moveatur; tamen quando jam est constitutus in actu primo ad assensum fidei elicendum, jam voluntas est determinata, & movet, vel saltem non contramovet ad hoc, ut intellectus credat, & habeat assensum fidei. Unde in actu primo in sensu composito motivum fidei non movet liberè intellectum; sed necessariò, necessitate consequente. Præterea, non movet, sicut voluntas movet se ad elicendum suum actum; quare assensus fidei non est liber elicitive, sed imperativè. Non autem repugnat, quod idem numero actus elicitive sit necessarius, & imperativè liber, & sit oppositio prædictarum propositionum non est ejusdem de eodem. Hucusque præfatus Auctor. Ecce hic potest intellectus simul operari ex medio libero, & necessario per unicum actum, procedentem ex utroque, ibi autem non, quæ est manifesta contradictio. Ad veritatem nostræ Conclusionis sufficit, ut possit operari per duplicem actum, quidquid sit, an etiam per unicum.

Dū asserit, quod etiam per unicum.

75.
Scientia ordinaria stat naturaliter cum fide & opinione. Lugo.

Eaque dico iterum, scientiam, quam ordinariè habemus in hac vita per demonstrationem, sive à priori, sive à posteriori, quoniam sit per species alienas, vel in universali, & non per proprias, & in particulari, posse stare naturaliter simul cum fide, etiam humana & opinione. Quia (inquit Lugo Disput. 2. Sect. 2. n. 93.) cum intellectus non possideat immediatè veritatem illam (scilicet per claram & perfectam

intuitione ejus) sed debeat querere eam per aliqua media, non apparet, cur non possit uti pluribus mediis, quorum aliqua apparent certò efficacia, & alia non appareant ita certò efficacia, sed solum probabiliter. Sic ille. Sed contra est; quod in præsentia motivi evidenti non moveat aliud motivum probabile; si enim ex radio solis, quem in cubiculo vides, arguis evidenter ortum esse solem in caelo, non moveris à testificatione alienius ad credendum ortum esse solem. Confimiliter voluntas, non solum quando possidet jam bonum aliquod, sed etiam quando habet in sua plenitudine potestatem medium facile ad id assequendum, non videtur posse eligere medium aliud intertum ad eundem finem, ut si possis facile manū propria cibum ad os applicare, non petis ab alio, ut eum cibum ori tuo applicet; præsertim si dubites de petitionis efficacia: & multò minùs eligis ejusmodi media incerta, quando simul vis uti medio alio, de cujus efficacia & certitudine non dubitas, nec formidas. Cum ergo intellectus utitur medio evidenti, & causante certissimam objecti notitiam, non videtur posse simul uti medio inexacto, solum ad notitiam ejusdem objecti assequendam.

Resp. breviter: tamen hoc verum esset in voluntate, quando æquè certò, & æquè securè voluntas posset finem obtinere per unum medium, quàm per plura (nam si securius per plura media, vel etiam aliquid boni resplendat in eo, quod pluribus titulis obtineat, poterit plura media adhibere, ut alibi dictum fuit) non propterea id locum obtinet in intellectu.

Rationem disparitatis assignat Lugo sup. n. Lugo 96. quod, dum intellectus veritatem immediatè non possidet, sed indiget medio aliquo ad eam assequendam, nunquam per medium, etiam demonstrationis perfectissimæ, ejusmodi veritatem plenè assequitur, & possidet; sed minùs perfectè, & per anfractus argumentorum; quare quodcumque lumen adveniat alterius demonstrationis, vel argumenti, semper magis illuminatur circa eandem veritatem Conclusionis, & magis eam possidet. At verò voluntas ita querit finem per media, ut tamen, à posito medio, possideat postea plenè, & perfectè, ac immediatè ipsum etiam finem obtinendum, nempe salutem, benevolentiam, pecunias &c. ita ut semper sit eadem possessio, quæcumque media adhibeantur. Possessio porò veritatis Conclusionis variatur pro varietate mediorum, & melioratur: quare ad hanc meliorem possessionem nunquam est superflua; sed semper aliquo modo necessaria adhibicio diversæ mediis, inquam, id est, talis, quod non fundatur in illo alio medio; quia jam tunc nihil adderet luminis supra primum medium, cum totum lumen secundi mediis esset participatum à primo.

Nec obstat experientia, sup. in contrarium adducta de radio solis; nam, ut notat Emin. sup. num. 97. intellectus non determinatur ad certum assensum fidei humanæ, nisi per voluntatem, quæ

voluntas autem regulariter non imperat assensum fidei humanæ, vel etiam ex motivo probabili, nisi in defectum motivi evidentis; quia cum assensus probabilis, vel fidei humanæ expositus sit de se periculo fallibilitatis, seu fallitatis, saltem quoad objectum formale, non vult homo ejusmodi periculum subire sine necessitate, atque ideo non vult recurrere ad huiusmodi probationes, nisi in defectum probationis evidentis. Hæc tamen repugnantia (inquit Cardin.) non videtur esse talis & tanta, ut non possit etiam tunc voluntas imperare, si velit, assensum ex motivo fidei humanæ; quod revera aliquid aliud lumen affert, licet tenue, ad illuminandum objectum Conclusionis, cujus veritas adhuc non possidetur plenè ab intellectu; atque ita aliquando, ut complacere amico, poterit propter ejus etiam testi-

monium intellectus credere ex imperio voluntatis id, quod ex argumento evidenti aliunde mediare credit. Sic ille. In mea sententia falsum est, quod motivum fidei non possit determinare intellectum se solo ad assensum.

Plura hic possent dici de combinatione actus fidei cum actu opinionis, & scientiæ, sed lubens ea prætereo; quia est quæstio merè speculativa, inutilis planè sive ad cognoscendum Deum, seu ad eum amandum; atque adeo potius pertinet ad Philosophos, quam ad Theologos; credo planè, quod ea, quæ hæcenus dicta sunt, sufficient ad intellectum eorum, quæ in progressu de fide infusa, seu Theologica adhuc disputanda sunt, inter quæ primò occurrit credibilitas fidei, pro qua instituitur.

78.

SECTIO QUARTA DE CREDIBILITATE FIDEI.

EX infallibili veritate fidei, de qua tractavi Sect. 2. & ejus obsequitate, quam explicui Sect. 3. oritur controversia, seu disputatio de credibilitate fidei, hoc est, quoniam assensus fidei est certissimus, juxta ac oblectus, queritur, utrum objectum ejus oporteat esse evidenter credibile, ita ut quilibet fidelis, antequam fide divina credat, debeat certò ac evidenter cognoscere obligationem tale objectum credendi firmissimè, certissimè, & super omnia. Pro resolutione ponitur

CONCLUSIO I.

In intellectu credentis fide divina prærequiritur cognitio certa, & evidens credibilitatis objecti.

Hæc Conclusio indiget multa explicatione, ut probè intelligatur. Atque in primis queri potest, quid sit illa credibilitas objecti fidei, sive quid sit objectum aliquod esse credibile; nec tantum simpliciter credibile, sed evidenter, & certò credibile. Secundò, quæ sit hæc certitudo & evidentia, an metaphysica, physica, aut moralis; absoluta debeat esse, an sufficiat respectiva. Enimvero cum objectum fidei infusæ in se non videatur, neque etiam revelatio ipsa evidenter cognoscatur, saltem communiter, ut emanans à Deo, nec Deus ipse ut revelans, & testificans, oportet, ut totum objectum credendum alio modo proponatur, & offeratur intellectui, ut circa illud

Tomas II.

versari; & assensum præbere valeat. Et verò quis iste modus? Quo utique totum objectum credendum proponitur, & offertur intellectui, tamquam evidenter credibile, juxta illud Psal. 92. v. 5. *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* Et ipsa Veritas æterna Christus Joan. 15. S. Script. v. 22. ait: *Si non venissem, & locutus fuisset eis, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo, scilicet infidelitatis.* Quidni ergo mysteria fidei debeant esse evidenter credibilia, id est, proponi per talia motiva, ut homo non habeat excusationem de peccato, si eis discedat? Hinc Apostolus ad Hebr. 2. v. 3. & seq. *Quomodo nos effugiemus (ultionem divinam) si tantam neglexerimus saluti... Confessante Deo signis, & portentis, & variis virtutibus, & Spiritus Sancti distributionibus secundum suam voluntatem.*

Hæc est illa evidentia credibilitatis, quæ debet præcedere actum fidei, ne alioquin merito nobis dicatur, quod scriptum est Ecclesi. 19. v. 4. *Qui credit cito, levis corde est.* Nam ille cito credit fide infusa, qui non habet talia motiva, quæ evidenter, & certò ostendant, objectum propositum non solum posse, sed debere firmissimè, certissimè, & super omnia alia credi. Ideo ergo de facto omnia, quæ credimus fide infusa, sunt evidenter credibilia, quia fides infusa non potest aliter ad suum objectum tendere; cum ejus actus sit firmissimus, & certissimus, & super omnia alia, qualis non est assensus tantum probabilis, id est, circa objectum tantum probabiliter revelatum. Ratio ergo Conclusionis nostræ desumitur ex natura fidei infusæ; quippe voluntas credendi hæc fide non est credendi utrumque, sed, sicut statim dictum est, firmissimè, & super omnia, ac non obstante quovis alio motivo, quod in

3.
Debet præcedere actum fidei.

Idque ex natura fidei infusæ.
Lugo.

Z z 2

con-

contrarium adduci posset; jam autem imprudens foret, qui taliter vellet credere aliqua, ad quæ credenda non habet nisi probabilia motiva, sive probabiliter non habet motiva sufficientia; eo maxime, quod materiæ gravitas, & necessitas majorem discussionem, & deliberationem postulet. Ita probat nostram Conclusionem (quam & ipse docet) Card. disp. 1. Sect. 1. num. 4.

4. Probabilis
autem
credibilitas
non sufficit
ad fidem
Lugoni.

Alioquin (inquit ille) si cum probabilitate solum credibilitatis crederet aliquis, non teneretur instante morte, perseverare in fide; posset enim tunc sequi iudicium probabile contrarium, dictans, non adesse motiva sufficientia ad credendum; & inculpate fidem negare, quod repugnat: fides enim Christiana eâ firmitate assentitur suo objecto, ut simul profiteatur obligationem non recedendi, aut dissentienti; sed credit esse adeo verum, ut nullo modo negandum sit. Ad volendum autem hoc modo credere, manifestum est, non sufficere iudicium probabile; nam, stante probabilitate contrarii iudicii, dictantis, licere dissentire, non potest quis certo asserere, hic & nunc non licere negare hoc objectum. Confirmatur, & explicatur: quia si daretur aliqua virtus, quæ solum inclinaret ad obediendum Superiori, certo & evidenter præcipienti, & ejus motivum esset fugere inobedientiam contra certum Superioris præceptum: tunc sanè hæc virtus non posset operari ex assensu, solum probabiliter proponente præceptum, & obligationem obediendi: ergo, cum fides sit virtus inclinans ad credendum ea solum, quæ negare non possumus, repugnat dari voluntatem credendi ex iudicio, solum probabiliter dictante talem credibilitatem; quia eo ipso non manet hic, & nunc obligatio simpliciter non dissentiendi. Hactenus Eminentiſſimus.

Fides inclinat
ad credendum ea
sola, quæ
negare non
possumus.

5.

Sed enim, dicit aliquis: videtur petere principium; hoc enim est, quod quaeritur; an intellectus credentis fide infusa debeat dictare certam, seu evidentem credibilitatem, & non sufficiat probabile iudicium obligationis credendi. Prorsus id quaeritur: ergo proponendum est. Planè; sed non ex alio, quam ex natura fidei. Quis enim probat, hominem esse animal rationale, & brutum esse animal irrationale, nisi quia hoc est hoc, & illud est illud? Igitur hic non requiritur alia probatio, nisi quia fides est fides, id est, assensus certissimus, ac firmissimus, nec non obscurus propter auctoritatem divinam, sive, ut Apostolus ait ad Hebr. 11. v. 1. *Argumentum* (vel, ut legit Aug. *convictio*) non apparentium. Censes autem intellectum convictum, quando probabiliter tantum iudicat, aliquid esse revelatum? Et quomodo convictus, cum possit iudicare probabiliter, non esse revelatum? Itaque virtus fidei solum inclinatur ad ea, quæ negare non possumus: porro ea, quæ solum sunt probabiliter revelata, possum negare. Stat quidem, ut notat Lugo sup. num. 6, dari signum duas opiniones

Lugo.

probabiles, quarum una asserat, altera neget obligationem secundum se ad aliquid: repugnat tamen, dari opinionem solum probabilem, quæ in præsentia alterius opposita asserat non solum simpliciter, sed hic & nunc dari obligationem operandi; quia hoc esset asserere, hic & nunc non licere oppositum; & per consequens asserere, hic & nunc non esse probabile oppositum; quod repugnat asserere, eam actu videam probabilitatem oppositam patris. Sic ille.

Ex quo patet, quomodo Aliqui probabiliter asserant, hoc vel illud esse de fide, Alii autem probabiliter negent; solum quippe loquuntur de objecto secundum se, & in abstracto, & istud volunt esse de fide; non autem volunt, nos debere, aut posse, stare sola illa probabilitate, istud credere fide infusa. Etenim verò cum omne revelatum à Deo pertineat ad objectum materiale fidei, ut suo loco vidimus, sicut probabile est, istud objectum esse revelatum à Deo, ita probabile etiam est, pertinere ad fidem. Quia tamen ulterius requiritur, ut hic & nunc aliquid credatur de fide, quod de revelatione non possumus prudenter dubitare; ideo hic & nunc fides non extendit se ad hoc objectum; per accidens namque propter probabilitatem contrariam non potest prudenter prohiberi omnis formido circa talem revelationem; ac per hoc assensus subsequens non potest esse firmissimus, & certissimus; & ex consequenti, non potest esse verus assensus fidei infusæ, cui nequit subesse falsum, teste Trident. sess. 6. cap. 9. ibi: *cum nullas sine veritate certitudine fidei, cui non preest fides se ipsum, se gratiam Dei esse consentum.* Constat autem, assensui circa objectum solum probabiliter revelatum posse subesse falsum. Hinc quando disputant DD. de obligatione aliorum præceptorum, & Aliqui probabiliter affirmant obligationem, vig. restituendi, Alii vero probabiliter negant; hi, qui affirmant, intelliguntur dumtaxat de per se, & quantum est ex parte objecti; non tamen intendunt, quod, etiam supposita certa probabilitate alterius sententiae, sit obligatio restituendi: hoc quippe esset manifestè falsum, & jam eorum sententia non foret probabilis: fatentur ergo, quod per accidens propter aliam sententiam hic est nunc cesset obligatio: dum aliquis in necessitate, vel ex iusta causa eam prudenter amplectitur, quæ à restitutione liberat.

Et verò quis dubitet, multos iustos habere posse probabilitatem debite contritionis, & deinde confessionis; atque adeo probabiliter scire, se includi in illa revelatione universali, quod omnes verè contriti, & confessi accipiant gratiam. Et tamen, ut statim audivimus ex Trident. acqueunt scire certitudine fidei, se gratiam Dei esse consecutos, scilicet speciali revelatione. Unde ergo aliquod singulare propter revelationem universalem credatur, oportet, ut certò & evidenter in illo includatur, ita ut non possit esse formido prudens de contrario. Vide Conclus. 3. Sect.

sect. i. Ratio ergo à priori nostræ Concl. est; quia repugnat, prudentiam dicere, obiectum illud esse dignum, quod credatur super omnia, & sine ulla formidine; quod tamen eadem prudentia iudicat respectivè ad suum subjectum probabile esse, quod sit falsum, dum iudicat, possit prudenter ipsum amplecti contrarium, ut probabile. Dico: *Respectivè ad suum subjectum*: quia non requiritur omnimoda, & absoluta evidentia; sed sufficit respectiva, id est talis, ut is, qui credit, non possit secundum suam capacitatem prudenter iudicare; oppositum esse probabile, quamvis forte alii subtilioris ingenii id possent. Alias namque rustici, & alii, qui non ita penetrant motiva fidei, nec illa omnia considerant, quæ alii docti, non haberent sufficientem evidentiam credibilitatis; ac per hoc non possent credere fide infusa, quod est maximum inconveniens; cum sine tali fide impossibile sit placere Deo. Sed contra, inquit: rusticus vel puer rudis non potest affirmare, illa motiva, v. g. auctoritatem Parochi, instructionem parentum, & similia obligare ad non formidandum de his, quæ ab ipsis proponuntur. Resp. rustici, vel puerum illum rudem non iudicare absolute, & in universum, quod motiva sibi propoita obligent quemlibet ad credendum firmiter, sed solum, quod obligent ipsum; & hoc quidem (inquit Emin. sup. num. 36.) verum & evidens est: cum enim non occurrant ei rationes, quæ homini docto occurrerent ad prudenter formidandum, non potest ipse prudenter formidare, & pro ejus capto motiva illa fortissima sunt, quæ debilia essent in ordine ad alios. Sic ille.

Si objicias: rusticus poterit dicere: ego quidem non video, quid possim his motivis opponere; alii tamen doctiores fortasse viderent, nec, Parocho solo proponente, crederent. Item: ego quidem nunc non scio, quid opponam; erat tamen forte scientiam. Non ergo habet rusticus ille evidentiam de obligatione non formidandi, cum prudenter iudicet, hominem doctum posse fortitan adhuc prudenter formidare. Resp. Lugo sup. num. 37. si rusticus faceret illas reflexiones, jam alius esset casus. Nos, inquit ille, loquimur de rustico, cui hæc motiva insufficiunt pro ejus capto, eumque obligant: quare debet esse talis rusticus, qui non attendat ad insufficientiam illorum motivorum pro aliis doctioribus, sed solum ad sufficientiam, quam hic & nunc habent pro ipso, sine alia reflexione, aut comparatione, quam si facere sciret, jam non esset rusticus rudis formaliter loquendo in hoc casu, nec sufficienter motivis illis obligaretur. Hæc ille. Alii putant, defectum evidentie credibilitatis in rusticis, & aliis indoctis hominibus suppleri per specialem Dei concursum. Ita Suarez disp. 4. sect. 5. num. 9. dicens. Si contingat, exteriorem prædicationem fidei, & propositionem non esse sufficientem ad formandum iudicium ita firmum, & evidens de credibilitate fidei, vel absoluta, vel comparata eum alia

doctrina; tunc per divinam inspirationem, & vocationem internam posse compleri hujusmodi credibilitatem.

Ut ut sit de hoc, quod planè incertum est, bene dicit idem Auctor num. 8. evidentiam credibilitatis non debere esse æqualem in omnibus, nec eodem modo esse postulandam in simplicibus erudentibus, ac in sapientibus: nam isti per se illam percipiunt, penetrando ejus media, & principia; illi verò in fide, & traditione Ecclesiæ, & sapientum illam participant: nam illis satis est, quod videant, sapientissimos viros, & multitudinem Christianorum hæc fidem amplecti, ut indubitatum, & infallibilem, & quod audiant, illam esse confirmatam multis miraculis, & quod hoc fiat illis moraliter, & humano modo certum; ac denique quod intelligant, talem doctrinam esse consentaneam rationi, nihilque contrarium in illa inveniant: nam hæc sufficiunt, ut respectu illorum fiat doctrina fidei evidenter credibilis. Sic ille. Alii docent sufficere, ut mysterium, quod rusticus credit, possit ab homine docto & prudenti ex notis Ecclesiæ evidenter inferri; tamen ipse actualiter hoc non faciat, per hunc aut similem discursum: *Illud tantum est obiectum fide dignum, quod est omnino certum Deum dixisse: sed constat, tantum esse omnino certum Deum dixisse mysteria nostra fidei, quæ ab Ecclesia Romana tanquam credenda proponuntur: ergo ista tantum obiecta sunt fide digna, seu credibilia fide divina.* Ita videtur docere noster Del Castil. disp. 5. q. 3. n. 7. & 8.

Et num. 9. ait: iudicium credibilitatis non esse quidem in rusticis evidens reduplicativè, quia in ipsis non est illatum ex præmissis evidentibus; esse tamen evidens specificativè; quia est inferibile, & deducibile ex illis. Et per hoc distinguitur à iudicio ejusdemque alterius Sectæ; quia licet formetur aliquod iudicium de credibilitate illius à sectatoribus suis; tamen de se non est evidens specificativè, seu in potentia proxima, sicut est iudicium, quod rustici formant de credibilitate nostræ fidei, etiam si ab illo facilè separantur; quia ipsi illud non inferunt, nec sciunt, quibus præmissis infallibilibus, & evidentibus nitatur. Ita præfatus Auctor.

Si dixeris: sæpe, dum hi homines instruuntur à Parocho, ex ipsius ignorantia permixtum proponuntur falsa cum veris, tamquam dicta & revelata à Deo, quibus omnibus æquè rusticus assentitur: sed iste non potest habere evidentiam credibilitatis de falsis: ergo, cum eadem motiva habeat ad putandum esse credibilia vera, scilicet quia Parochus dicit, esse revelata à Deo, nec habebit evidentem credibilitatem de his. Respondet Del Castil. sup. num. 13. quod iudicium illud, quatenus eodem modo inclinatur ad credendum falsa, ac ad credendum vera, non est inferibile ex d. discursu, sed solum quatenus inclinatur ad credendum ea sola, quæ Ecclesia Catholica Romana proponit credenda. Unde illud iudicium, formatum à rustico de credibilitate falsorum,

9.
Hoc planè incertum.

Rudes com-
fusi percho-
piunt evi-
dentiam
credibilitatis.

Del Castil.

Et specifi-
cativè, licet
non reduplica-
tivè.

10.
Objectiones.

Respondet
Del Castil.

quæ Parochus proposuit, solum deservit ad exulandum rusticum à peccato in fide ipso- rum; non tamen ad hoc, ut illa, quæ credit, prudenter credat, nisi tantum apparenter. Sic ille.

11. Sed relinquamus rusticos, & revertamur ad viros doctos, qui probe noverint omnes notas veræ Ecclesiæ, atque adeo ea omnia, quæ mysteria fidei nostræ reddunt evidenter credibilia, evidenti à utique non physica, aut metaphysica, sed morali, seu prudentiali (nam absolute omnibus notis fidei, in se consideratis posset subesse falsum) à qua licet possit dissecare intellectus humanus, non tamen intellectus prudentis; cum equidem sæpe contingat, ut viri isti disputent inter se de credibilitate alicujus objecti, his eam probabiliter asserentibus, illis eam negantibus; cur, inquam, aliquis hoc casu nequeat firmissimè credere tale objectum, exhibendo circa illud supremum cultum intellectuale, tamen possit prudenter dicere, fortasse non est verum? Sic enim potest quispiam prudenter adorare hostiam consecratam, supremum cultum patriæ ei exhibendo, licet simul possit prudenter dicere, forsitan hæc hostia non est consecrata. Resp. Cardin. sup. num. 7. disparitatem esse; quod cultus patriæ solum tendit ad exhibenda ea signa reverentiæ, quæ quidem prudenter exhiberi possunt alicui, quamdiu non constat, non esse talem personam, nec est saltem dubium morale, licet simul judicetur possibile, quod non sit talis: sicut quis licet reddat debitum conjugii, quamdiu non constat, esse alienam, licet possit simul dicere, fortasse non est conjux propter aliquod impedimentum occultum: cultus autem intellectualis fidei non potest ita exhiberi, quia ex imperio voluntatis intellectus per fidem debet credere certissimè, cohibendo positivè omnem formidinem: non potest autem voluntas prudenter cohibere formidinem, quando prudentia fatetur, posse prudenter formidari de veritate illius objecti: hoc enim esset prudentiam dictare obligationem cohibendi formidinem, quam tamen formidinem eadem prudentia dictaret esse prudentem; quod in ipsis terminis ostendit repugnantiam. Cum ergo firmitas fidei asserat obligationem cohibendi formidinem, prærequiritur talis evidentiæ credibilitatis objecti, ut, licet non appareat evidenter objecti veritas, appareat tamen evidenter tanta credibilitas, ut sit obligatio absque formidine credendi, ad quam obligationem non sufficeret iudicium solum probabile de credibilitate. Hucusque Emin.

Sicut in aliis moralibus.
Lugo.

Hæc fundas obligationem absque formidine credendi.

12.
Et in moralibus agendi.

Dico ego, non posse adorari hostiam absolute, de cujus consecratione est prudens ratio dubitandi; atque adeo eam adorationem deberet præcedere iudicium moraliter certum, nec posse reddi debitum conjugii, dum simul potest prudenter dicere, fortasse non est conjux propter aliquod impedimentum occultum; in his enim casibus subest conscientia dubia suspensiva, vel scrupulosa, quæ deponenda est, vel tutius eligendum. Deponenda,

inquam, debite inquirendo, an verè subest ratio prudenter dubitandi. Si post inquisitionem debitam nulla ratio appareat, est forte latratum, dubio vel scrupulo deposito, formetur conscientia recta, vel rectæ æquivalens, hoc modo: *Omnis hostia valde consecrata, vel qua invincibiliter valde consecrata judicatur, est cultus patriæ adoranda: hæc est talis, ergo &c. item: Omnis legitima conjux, vel qua invincibiliter legitima judicatur, licet reddat debitum: hæc est talis, ergo.* His principiis saltem confusè cognitis non debent timorati, & habebunt moralem certitudinem, imò evidentiā de licita actione, vel omissione sua. Nec verum est, quod hi, aut similes dirigantur à conscientia dubia, aut scrupulosa; sed diriguntur proximè & ultimè à conscientia recta: sicut non diriguntur à conscientia falsa aut erronea, qui ex errore, vel ignorantia invincibili & inculpabili faciunt, quod talis conscientia dicat esse licitum, cum sit à parte rei graviter illicitum; sed diriguntur proximè & ultimè à conscientia recta. Uno verbo, sola conscientia recta directè, vel saltem rem reflexè est recta moralitatis regula intrinseca. Hæc à lumine divino est, ostendens nobis bona. Hæc accuratè considerare debent immoderati conscientiarum censores, & qui facile absolvunt conscientiam falsam, & erroneam directè, dum est recta reflexè & ultimè; ita æquè facile absolvent dubiam, scrupulosam, & probabilem directè, dum est recta reflexè, & ultimè. Quam modò, innocentem tamen, & quidem nostro iudicio evidenter innocentem, in carnificina sua enormiter exerceant. Sed extra oleas cucurri, & ad evidentiā agilitatis. Redeo ad evidentiā credibilitatis, & dico: ut quis non teneatur reiterare suum Baptismum, saltem sub conditione, requiritur, ut prior Baptismus sit moraliter certus, id est, ut non sit iusta ratio dubitandi de valore prioris Baptismi. Ergo merito requiritur ad assensum fidei, quod præcedat moralis certitudo, & evidentiā credibilitatis, id est, ut non sit iusta ratio dubitandi de revelatione sui objecti. Et quomodo non est iusta ratio dubitandi, quando probabile est, non fuisse revelationem? Et quomodo est moraliter certum, cuius oppositum est verè probabile? Igitur argumentum, quod Adversarii proponunt de adoratione hostiæ consecratæ, & non iteratione Baptismi, nullius est momenti. An forte dicent, quod si non possum sub conditione adorare hostiam, quæ solum probabiliter est consecrata, & reiterare Baptismum sub conditione, quando prior solum est probabilis; sic etiam possum credere sub conditione rem probabiliter tantum revelatam? Quis unquam distinxit assensum fidei divinæ in absolutum, & conditionatum?

Dices: Aliqui docent, quod possit dari assensus prudentiæ verus, qui non sit evidens, sed solum probabilis. Deinde, quidquid sit de hoc, hoc, proponi potest per iudicium probabile, quod objectum fidei sit credendum, quod examine probabili, dato, posset esse alius, actus fidei.

actus quasi reflexus evidens, & elicited à prudentia, dictans, hic & nunc prudenter posse nos amplecti illud iudicium probabile, & velle credere fidei mysteria; sicut etiam posito iudicio probabili de paupertate Petri, datur actus evidens prudentiæ, dictans evidenter, hic & nunc honestum esse, sequi illud iudicium probabile, succurrendo Petro probabiliter pauperi. Similes actus evidentes prudentiæ intercedunt, dum ob necessitatem, aut iustam causam quis amplectitur hic & nunc sententiam certo practice probabilem, etiam minus tutam: ita ut imprudentiæ, aut peccati rei non sint, qui tali modo praticant sententias probabiles. Resp. disparitatem esse, quòd, ut sup. dictum fuit, voluntas credendi non est credendi utrumque, sed credendi firmissimè super omnia: at verò voluntas subveniendi pauperi Petri est voluntas utrumque subveniendi, non autem subveniendi firmissimè & super omnia. Nec obstat, quòd existentia revelationis non debeat esse tam infallibilis, quàm ipse assensus fidei; quia saltem debet esse tam infallibilis, quàm potest esse, attenta conditione personæ, quæ credit, ut ita sit major proportio inter iudicium credibilitatis, & ipsam fidem.

Censet, quòd aliquis possit vocari probabiliter hæreticus, aut infidelis ex eo, quòd non credat aliquid objectum, quòd probabiliter est revelatum à Deo, & ut tale ab Ecclesia propositum. Existimas, quòd omnia, quæ solùm probabiliter inferuntur ex duabus propositionibus revelatis, possint credi fide divina? Et quidni possent, si sufficiat probabilis tantum revelatio? Hoc autem non scio, aliquem hæcenus admisisse. Sed enim, urget aliquis: obligatio credendi firmissimè, potest cognosci per iudicium tantum probabile: neque enim iudicium probabile, & evidens differunt ex parte objecti cogniti; sed duntaxat per diversum modum representandi idem objectum: quidni ergo possit sufficere tale iudicium probabile ad firmissimè credendum? Pro solutione Nota ex Lugone sup. num. 12. & seqq. obligationem non includere formaliter in suo esse ipsum iudicium evidens de obligatione, cum hæc sit objectum illius iudicii, & adæquatè ab ipso condistingatur. Est autè obligatio, ut nomen ipsum importat, ligamen, quo homo videt se ligatum undequaque, ita ut omnis evadendi via ablata sit. Ut ergo cognoscatur ipsa obligatio, debet intellectus circumspicere, & videre, undique ligamen esse, nec ullam patere viam evadendi. Ad hoc autem, ut illud ligamen completè existat, duo requiruntur, nempe voluntas Legislatoris, vel ejus, qui obligat, & ejus intuitio sufficiens. Quando ergo subditur iudicium, se lege aliqua ligatum, non habet pro objecto ipsum iudicium certum, quo id iudicet; sed solùm intimationem legis, ipsi factam antecedenter ad iudicium suum, & notitiam talem, quæ ad ipsum pervenit: ex qua intimatione, & notitia taliter perlata ligatur, ita ut

non possit licitè legi resistere, & contradicere, quam impotentiam iudicat per illud iudicium: illa autem notitia, & intimatione est aliquid antecedens, nempe verba legis debito modo ipsi dicta, & ab ipso perccepta, quæ eo ipso ligant subditum, & hoc est objectum iudicii subsequenter.

Ita ergo in casu præsentis, prudentia, dictans obligationem firmissimè credendi objecta proposita, non habet pro objecto evidentiam iudicii, quo illam obligationem iudicat, sed obligationem antecedentem; quæ completur per notitiam talem rerum credendarum, & debiti radicalis ex ipso jure naturæ credendi firmissimè, quæ taliter proponuntur. Illa autem notitia non includit ipsum iudicium evidens de obligatione; sed sunt apprehensiones, & notitiæ antecedentes, per quas intellectus quasi audit, ut postea iudicet de obligatione. Nec refert, quòd apprehensiones illæ non sint iudicium; quia saltem sunt notitiæ claræ claritate radicali, quòd sufficit; neque enim omnes apprehensiones sunt ejusdem rationis; sed aliquæ sunt ineptæ ad generandum assensum, aliæ aptæ ad generandum assensum probabilem, aliæ ad generandum assensum evidentem, & determinantes ad illum. Hæc ergo claritas, quæ in illo modo proponendi præcedit, est, quæ complet obligationem, & aufert omnes vias evadendi necessitatem debiti, & hæc claritas cognoscitur, & affirmatur, quando prudentia affirmat obligationem credendi firmissimè. Sed contra, objectum illius iudicii non sunt apprehensiones formales, sed earum objectum; hoc autem objectum non est completa obligatio. Resp. apprehensiones, primas non habere pro objecto completam obligationem, cum hæc compleatur per formales apprehensiones; unde etiam iudicium primum, quod ad ipsas consequitur, non affirmat completam obligationem; postea tamen dantur apprehensiones reflexæ de statu, resultante ex prioribus apprehensionibus, per quas proponitur obligatio completa, & hæc sequitur iudicium reflexum, quod est iudicium practicum, affirmans obligationem completam, resultantem ex objecto taliter proposito, & cum tali claritate per priores apprehensiones, ut non sit via evadendi.

Urget aliquis: totum hoc potest cognosci per iudicium solùm probabile. Responderetur, nequaquam; quia istud iudicium ultimum practicum est intuitivum, vel necessariò cum intuitionem connexum; cum sit reflexum supra statum, quem objectum ultimum habet in intellectu de præsentis, quem statum præsentem intueri homo potest per actum reflexum; jam autem cognitio intuitiva non potest esse probabilis. Posset quidem esse non omninò distincta, ita ut non posset reddere rationem distinctam de omnibus prædicatis sui objecti, prout intuitio albedinis non percipit distinctè, an albedo sit ens modale, vel reale &c. ea rationem, quæ intuitivè percipit, evidenter percipit.

Cum

15.
Prudentia
dictans fir-
missimè cre-
dendum.

Hoc dicta-
men præce-
dit notitia
clara radi-
caliter sal-
tem.

Hæc sequi-
tur iudi-
cium pra-
cticum con-
plexa obli-
gationis.

16.
Hoc non po-
test esse pro-
babile tan-
tum, sed est
evidens.

Vix esse de-
bet omne
ultimum
dictamen
recte con-
scientie.

*Alias non
est sufficiens
ad creden-
dum, vel
recte agen-
dum.*

*Etiā ru-
des habent
dictamen
evidens re-
cte con-
scientia.*

*17.
Probabile
iudicium
de certitudi-
ne directa,
proponit
idem, sed
non eodem
modo.*

Cum ergo certitudo iudicii, de quo hic loqui-
mur, sit præfens, intuitivè ab alio iudicio re-
flexo percipitur, vel si non ob aliquod impedi-
mentum, tale iudicium reflexum non est suffi-
ciens ad credendum fide infusa propter specia-
lem naturam illius actus, ut ante dictum fuit.
Quin in ò in omni alia materia morali iudi-
cium ultimum certum esse debet: nam, suppo-
sitâ probabilitate utriusque partis, ultimum
iudicium dicat certò, alteram partem posse
eligi, etiam minus tutam, suppositâ necessitate,
nullatenus autem eâ sepositâ. Crediderim, sim-
plices, & rudiores hic formare conscientiam
securius, & irreprehensibilius, quàm Doctores
varii. Illi quippe in deliberatis attendere so-
lent, an agnoscant, & velint peccatum. Si postea
erroris aculeatur, excusant se, dicentes: Non
scivi melius, aut non potui melius agere, id est: al-
legant ignorantiam, aut impotentiam hic &
nunc insuperabilem, si verè à parte rei errave-
rint, aut materialiter malè egerint, & cupiunt
docteri. Simplicioribus his grande charitatis
officium præstaret, qui in materia morali sepa-
raret pretiosum à vili. Dico, qui sententias soli-
dè, & certò probabiles colligeret, & ab impro-
babilibus, vel probabiliter tantum probabili-
bus, quas practicè improbables censemus, se-
pararet. Item, qui in materia ignorantie om-
nes ignorantias vincibiles in cathologum redi-
geret, addito modo accommodo vincendi eas,
& similiter ignorantias invincibiles colligeret,
quæ nata sunt esse invincibiles in certo gene-
re personarum. Ita provideretur, ne irrepe-
rent sententiæ improbabiles tanquam proba-
biles, & ignorantie culpabiles tanquam in-
culpabiles. Ad fidem redeamus, & reflectamus,
ut quis licet posset velle credere fide infusa ali-
quid, quod solum probabile est revelatum, de-
beret certò iudicare, id esse licitum. Quomo-
do autem hoc certò poterit iudicare, cum
quàm plurimi oppositum doceant?

Dices: probabile iudicium de certitudine
directa alterius iudicii proponit eandem cer-
titudinem, quàm proponit iudicium reflexum
evidens. Resp. sed non eodem modo, quia pro-
babile iudicium invidenter, reflexum autem
evidenter. Porro, modus cognitionis, etiam
non cognitus potest variare modum movendi
voluntatem, licet tota illa variatio sit in sola
applicatione, & nō in ipso objecto, vel motivo.
Accipe exemplum in visione clara Dei, quæ
quidem ita applicat objectum suum voluntati,
ut, licet ipsa visio, & ejus claritas non cogno-
sceretur reflexè, & licet omnia prædicata Dei,
quæ clarè repræsentat, antea cognoscerentur
obscure per fidem; voluntas tamen movetur
necessariò (secundum communioem sen-
tentiam) ad amorem Dei, ad quem amorem
non moveretur necessariò cognitione alià ob-
scurâ, vel abstractivâ ejusdem objecti. Et verò
cognitio evidens mali præsentis, vel futuri
nonne magis contristat, quàm cognitio tan-
tum probabilis? Ut quid ita? Quia est diver-
sus modus applicationis, licet applicatio ipsa

non cognoscatur reflexè. Censetur, ut quis
testificetur de notitia certa alicujus objecti,
non requiri, ut certò & evidenter illam noti-
tiam cognoscat, sed sufficere solam probabi-
lem cognitionem? Hecutò illa cognitio proba-
bilis ita debiliter proponit, & applicat cer-
titudinem cognitam, ut in actu exercitio debi-
liter voluntatem ad testificandam securitatem,
& certitudinem: ut patet in probabili cog-
nitione boni præsentis, quæ non ita latenter
docet. Quando ergo est certitudo ex parte ob-
jecti cogniti, & ex parte applicationis certæ,
quæ proponitur, tunc anima est & objectivè,
& formaliter certa ac secuta, aque apta ad
testandam securitatem, & certitudinem. Hæc
latius deducta invenies apud Lugonem sup. n. 22.
eaque sic applicat iudicio evidenti credibilitati.

Licet (inquit) illud iudicium ultimum non
cognoscatur, sed certitudo prioris iudicii dire-
cti, atque adeo certitudo ultimi iudicii non
moveat, ut objectum cognitum; move tamen
formaliter per modum applicationis debite,
certificantis formaliter animam, & reddentis
secutam de certitudine obligationis credendi.
Quare, si iudicium illud ultimum posset non
esse evidens, sed probabile, de obligatione
certa, & certitudine directâ, non moveret suffi-
cienter ad volendum prudenter credere fir-
missimè; non ex defectu obligationis certe
propositæ, sed ex defectu applicationis debite,
nempe iudicii certificantis formaliter, quo ta
certitudo obligationis proponeretur. Sic ille.
Atque ex his patet solutio argumenti princi-
palis, sup. propositi num. 14. Resp. namque
Neg. A sumptum, videlicet obligationem cre-
dendi firmissimè posse cognosci per iudicium
tantum probabile; et id enim iudicium pro-
babile, & evidens non differat ex parte ob-
jecti cogniti; differunt tamen per diversum
modum repræsentandi idem objectum, quæ
diversitas sufficit, ut jam ostensum est, ut unum
iudicium valeat movere voluntatem ad creden-
dum firmissimè, aliud verò non.

Rogatur aliquis, quid ergo dicitur credibile
in hac quæstione? Poncius noster in suo Sup-
plemento 3. dist. 25. quæst. 2. num. 161. dicit
credibile posse habere duplicem significatio-
nem: unam, quæ significat illud, cui quis potest
credere; & sic quod falsum est, non est credi-
bile fide divina, si hæc non possit tendere
nisi in objectum revera revelatum à Deo, ut
communius tenetur. Alteram, quæ significat
illud, cui aliquis prudenter potest conari cre-
dere, sive possit credere actu, sive non. Et in
hoc sensu, inquit, falsum, propositum ut reve-
latum à Deo per iudicium probabile, posset
dici credibile proximè, & remotè; remotè qui-
dem, quia esset res, quæ posset proponi ut
revelata à Deo; proximè verò, quia esset sic
proposita actu. Ita Poncius. Lugo sup. num. 24.
Credibile (inquit) in hac quæstione non si-
gnificat id solum, quod credi potest; sed quod
prudenter credi debet firmissimè super omnia
alia:

alia; non potest autem esse obligatio credendi taliter aliquid, cuius contrarium æquè sit credibile, vel saltem sit prudenter credibile: nam eo ipso possemus prudenter formidare de veritate huius objecti, si ejus contrarium possemus prudenter credere: non possemus ergo prudenter cohibere formidinem omnem circa veritatem huius objecti, nec id posset præceptum fidei præcipere. Idem ergo est, hoc objectum esse taliter credibile firmissimâ fide, ac esse credibile omnibus objectis contrariis. Sic Emirentissimus.

Non quæritur, hic, quid requiratur, ut aliquid verè credatur fide divinâ, seu infusâ; nam, ut constat ex Sect. 2. necessariò debet esse verum, ita ut falsum, quantumcumque evidenter proponatur tamquam revelatum, & homo conetur illud credere, nunquam tamen credat; sed quæritur, qualis propositio objecti, si verè, si falsi, requiratur, ut homo debeat conari credere fide infusâ, si verè, si falsi, super omnia. Et ad hunc conatum requirimus evidentiam credibilitatis, id est, ut ita clarè constet de revelatione objecti, ut nulla subit iusta ratio de ea dubitandi, respectivè ad intellectum credentis. Si inferas: ergo nullus, cui evidenter fides proponitur potest illam negare? Resp. Cardin. sup. num. 26. Neg. Consequentiam: quia, inquit, licet mihi evidens sit, objectum fidei esse prudenter credibile, possum nolle credere, passione, vel alio affectu ductus: sicut, licet sciam evidenter, bonum temperantiæ esse mihi prudenter amabile, possum illud non amare. Ratio autem est, quod hæc evidentia credibilitatis, non est evidentia ipsorum mysteriorum, nec assensus, quo iudico, fidem esse veram: sed quo iudico, bonum & honestum, ac debitum esse illa credere. Neque hinc sequitur, omnes infideles evidenter scire, Sectas contrarias fidei nostræ esse prudenter incredibiles: quia non omnes considerant sufficienter notas, quæ fidem nostrâ reddunt evidenter credibilem, quæ consideratio est necessaria; & ideo peccant, quia debent attendere, & inquirere, & non inquirent. Si qui autem sint, qui hoc sciant, equidem, propter affectum depravatam, adhærent Sectis suis.

Quantum ad fideles, sciunt omnes evidenter, alias Sectas non esse prudenter credibiles, sed imprudenter. Similiter, non esse eas prudenter probabiles, quamvis bene imprudenter. Si inferas: ergo sciunt evidenter mysteria fidei esse vera, & possibilia; quia illud solum est credibile, quod est verum, & possibile. Resp. Neg. Consequentiam; nam non est idem, credibilitas, & veritas, seu possibilitas: credibile etenim est, quod ita proponitur, ut dignum sit, cui prudenter assentiamus. Contingere autem potest (inquit Cardin. sup. num. 28.) taliter aliquando proponi aliquod falsum, & impossibile; nam rusticus, cui Parochus tanquam de fide proponit, esse quatuor personas in Trinitate, evidenter iudicat, illud

esse prudenter sibi credibile, sicut quando proponitur verus articulus; & sanè in hoc non fallitur. Quia, licet illud in se sit falsum, & impossibile; est tamen hic & nunc prudenter credibile ab hoc rustico; ergo ex evidenti credibilitate non potest argui evidenter veritas. Sic ille. Sed, neque ex evidenti veritate potest argui evidenter credibilitas: ut nimis clarum est; nam, ut aliquid sit credibile, debet esse à Deo revelatum; constat autem, multa esse evidenter vera, quæ non sunt à Deo revelata; ergo manifestè distinguuntur veritas objecti, & ejus credibilitas.

Sed contra, dicit aliquis: bene sequitur: Hoc objectum est evidenter impossibile; ergo est evidenter incredibile; ergo & hæc consequentia valet: Hoc objectum est evidenter credibile; ergo est evidenter possibile. Ab opposito enim Consequentis bene arguitur ad oppositum Antecedentis: v. g. Petrus currit; ergo movetur: Petrus non movetur; ergo non currit. Resp. regulam illam intelligi de opposito contradictorio, ut patet in exemplo allato; non autem de opposito contrario, quale est in nostro casu; hoc est, valet hoc argumentum ad propositionem negativam; sed ad affirmativam: sic enim non bene sequitur: Petrus est homo; ergo est animal: Petrus non est animal; ergo est brutum, cum tamen brutum sit oppositum hominis; sed contrarium, non contradictorium; ideoque solum potest argui hoc modo: Petrus non est animal; ergo non est homo. Hic itaque in casu præsentis, ex hac illatione: Hoc objectum est evidenter impossibile; ergo est evidenter inopinabile, bene argueretur: Hoc objectum non est evidenter inopinabile; ergo non est evidenter impossibile; sed, Est evidenter opinabile; ergo est evidenter possibile. Nec etiam: Non est evidenter inopinabile; ergo est evidenter possibile: eo quod non arguatur ad contradictorium Antecedentis, sed ad contrarium: ut ergo bene argueretur in præsentis materia, deberet sic formari argumentum: Hoc objectum est evidenter impossibile; ergo incredibile, valet hæc consequentia; ergo & ista: Hoc objectum non est evidenter incredibile; ergo non est evidenter impossibile.

Sed omitamus ista, quia parvæ utilitatis sunt, uti & alia, quæ Cardin. sup. num. 31. & seqq. sibi objicit, quorum solutiones apud ipsum videri possunt; hoc tantum dico, quod, attea adhuc dixi; ex eo quod aliquod objectum sit evidenter credibile, neutiquam sequi, quod sit evidenter verum, vel possibile, cum id, quod est absolute falsum, & impossibile, ita possit proponi, ut alicui intellectui sit evidenter credibile, id est, ut posset prudenter conari, quantum est ex se, ad illud firmiter & super omnia credendum, præsciendò ab hoc, quod hic assensus à parte rei sit assensus fidei, & quod sit eliciendus viribus naturæ, aut per fidem infusam. Atque talem evidentiam credibilitatis, & non aliam, requirit nostra Conclusio; id est, postulat talem propositionem objecti, ut intellectus nequeat prudenter dissentire hic &

credibile
respectivè.

22.
Non omne
evidenter
credibile est
evidenter
possibile.
Lugo.

23.
Absolute
falsum &
impossibile
potest pro-
poni ut evi-
denter cre-
dibile.

ut intel-
lus quasi
cogatur cre-
dere id esse
revelatum.

A a a

nunc,

Tomus II.

nunc, manente eadem propositione, quamvis imprudenter posset, quia nequit in his circumstantiis prudenter judicare, ipsum non esse à Deo revelatum; sed quasi cogitur judicare esse revelatum, est imprudenter posset formidare, & judicare oppositum.

24.
His similia
habet Sua-
rez.

Qua perpe-
ram carpit
Poncius.

Nec aliud voluit Suarez Disp. 4. Sect. 2. (ubi tenet nostram sententiam) quando dicit num. 5. Christiana fides ita est certa, ut semel concepta mutari non possit, juxta testimonium Pauli ad Galat. 1. v. 8. Sed licet nos, aut Angelus de caelo evangelizet vobis, praterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Et ideo talem certitudinem practicam requirit in judicio credendorum, ut fundetur in evidentia credibilitatis, & non in sola probabilitate, quæ facile potest deficere. Hæc ille. Quæ graviter offenderunt Poncium nostrum; quippe in Supplemento sup. num. 150. ait; id sibi videri periculosissimum: nam, inquit, si id verum esset, qui semel haberet fidem Christianam actualem, non posset perdere illam, nec discredere mysteriis, per eam creditis, & sic nulli Catholici devenirent Hæretici, aut eum devenirent, adhuc maneret in illis actus ille fidei supernaturalis, quem cum essent Catholici habuerunt, aut saltem non possent habere actum ipsi oppositum, quod, nisi hæreticum sit dicere, aut erroneum in fide, certè tam falsum esse patet quotidianâ experientiâ, ut alia probatione non indigeat. Ita Poncius. Sed nunquid audiendus? Facile colliges ex verbis Suarii immediatè subsequētib; Alioqui posset illa probabilitas deficere, advenientibus aliis conjecturis, & sic posset homo prudenter dubitare, vel etiam deficere à fide, semel sufficienter proposita, & prudenter concepta, quod est absurdissimum. Inde enim sequeretur, posse hominem perdere fidem sine peccato, & consequenter posse perdere fidem, & conservare gratiam; vel certè sequitur, posse retinere habitalem fidem, discredendo ab his, quæ prius crediderat fide infusa, vel ab aliquo illorum, quæ omnia absurda, & impossibilia sunt. Sic ille.

25.
Catholicus
non potest
fieri hæreti-
cus sine
peccato.

Quid tibi videtur benigne Lector: num Suarez ibi docet, eum, qui semel habuit fidem Christianam actualem, non posse illam perdere, & sic nullum Catholicum posse fieri hæreticum? Docet, id non posse fieri sine peccato. Sed nunquid hæc doctrina hæretica, aut erronea in fide, vel certè falsa patet quotidianâ experientiâ? An fortè Poncius expertus fuit, Catholicum devenisse hæreticum absque peccato? Certè nec ratio, nec experientia id probat, scilicet hominem Catholicum, stantibus omnibus eisdem circumstantiis, factum formalem hæreticum sine peccato. Fateor, si sufficiat evidentia respectiva, ut nos putamus, hodie posset rustico v. g. proponi aliquod obiectum ut evidenter credibile, cras autem ut evidenter incredibile, & tali casu posset hodie conari credere illud obiectum fide divina firmissimè, & super omnia, cras autem eidem

Qui hodie
conatur cre-
dere, potest
aliquando
cras discre-
dere sine
peccato.

discredere sine peccato; sed quid mirum, cum hodie habeat evidentiam credibilitatis, cras autem inevidentiam, seu evidentiam credibilitatis oppositam? Sed de hoc casu non loquimur: de quo ergo? De eo, in quo affirmatio, & negatio ejusdem obiecti sunt simul probabiliter credibilia, & tunc dico, nec unum, nec alterum posse credi fide divinâ, firmissimè scilicet, & super omnia, ne, omnibus eisdem simul stantibus, homo possit credere, & discredere sine peccato eidem omnino obiecto. Nec aliud probat Scriptura Apostoli, à Suario allata, ut bene advertit ipse Poncius sup. diceas: Deinde locus Apostoli male ad illam doctrinam confirmandam adducitur: neque enim Apostolus dicit, quod non possint credere fideles Angelo de caelo aliter evangelizanti; imò significat expressè, quod possent, tum ex v. 6. ejusdem cap. Miror, quod tam cito transgrediamur ab eo, qui vos vocavit in gratiam Christi, in aliud Evangelium; tum etiam, quia frustra tam laboriosè conatur eos in fide vera, prius ipsomet Evangelizante concepta, confirmare, si non potuisset illa fides mutari: non ergo dicit Paulus, id fieri non posse; sed potius significat, damnosum esse id facere. Sic ille.

Sed nunquid damnosum est, hodie credere propositioni probabiliter tantum revelatæ, & cras ei discredere? Pater quod non in sententia, quæ docet sufficere probabilem credibilitatem. Ergo Paulus loquitur ibi de fide, quam præcelleret evidens credibilitas; & à qua proinde licet posset discredere, etiam facile, quia nondum in fide radicari; non tamen absque peccato infidelitatis, quod non impugnatur sententiam Suarii, ut pater, sed potius confirmatur. Itaque, ut finem imponamus huic Conclusioni, requirimus in intellectu credentis, seu conantis credere fide divinâ firmissimè, & super omnia, notitiam moraliter certam, & evidentem, non de mysterio, quod proponitur credendum; sed de credibilitate ejus; id est, oportet mysterium credendum talibus motivis ei proponatur, ut prudenter nequeat dicere; fortè tale mysterium non est à Deo revelatum, & hanc appellamus evidentiam credibilitatis. Quæ sint autem illa motiva, dicam inferius. Impræsentiarum inquiri, an hæc notitia evidens oriatur à fide, & utrùm sit supernaturalis. Resolutio erit.

CONCLUSIO II.

Notitia evidens credibilitatis non oritur à fide: neque in substantia est supernaturalis.

Prima pars est communis, & melior, ut fatetur Eminen. sup. num. 39. Ratio est; quia actus fidei, qui indubie oritur ab habitu fidei, & hæc notitia certa credibilitatis neque conveniunt in obiecto materiali, neque in for- mali; sed nec etiam in modo tendendi ad sua obiecta.

objecta. Patet; quia objectum materiale fidei est mysterium revelatum, formale vel sola auctoritas divina, vel hæc simul cum revelatione divina, modus endendi obscurus. At verò notitia evidens credibilitatis pro objecto materiali habet ipsam credibilitatem, quam moraliter evidenter apprehendit, aut iudicat, vel ex ipsis terminis, vel propter miracula, & alia motiva; nullatenus autem propter auctoritatem divinam. Non ergo pertinent ad eundem habitum. Nam (inquit Eminent. sup. num. 40.) licet habitus infusi majorem habeant sphaeram, quam acquisiti, eo quod non acquirantur per actus, sed dentur ad modum potentiae, non tamen habent sphaeram sine aliqua limitatione, sed attingunt suos actus sub eodem objecto formali, saltem inadæquato, & cum aliquo ordine, & subordinatione. Sic ille.

Acedit; quod illa notitia semper naturā, & frequenter etiam tempore præcedat infusionem fidei habitualis; quā ratione ergo à fide oritur? Censet^r, quia dispositiones ad justificationem efficiantur ab habitu justificationis? Hanc dispositionem (ad justificationem) justificationis ipsa consequitur, inquit Trident. s. 6. cap. 7. Nunquid causa efficiens sequitur suum effectum, aut idem potest esse prius & posterius naturā altero? Cum ergo dicta notitia evidens præcedat fidem, tanquam dispositio necessaria ad ipsam, utpote sine qua non habetur objectum materiale fidei, constat planē, ipsam non oriri ab habitu fidei. Maxime, cum sæpius dictam notitiam nullus actus fidei subsequatur; & per consequens, nec habitus. Omitto alias probationes, quia res mihi clara est, & argumenta Adversariorum parvi momenti; præcipuum desumitur ex eo, quod fides in Scriptura dicatur lumen, illuminatio &c. Hoc autem non videtur ipsi competere, nisi ratione illius evidenter notitiæ credibilitatis. Sed de eo satis dictum est Sect. 3. Conclusio. 1. Dicit quidem Apostolus ad Ephes. 5. v. 13. Omne, quod manifestatur, lumen est, id est, lumine manifestatur; non tamen dicitur esse converso, omne lumen facere evidentem manifestationem alicujus rei. Quamvis ergo fides sit aliquod lumen; equidem non omnino clarum, sed subobscurum, quod nullius rei facit evidentem manifestationem; atque adeo non discernit evidentem suum objectum ab extraneis; sed hoc relinquit alteri actui, scilicet dictæ notitiæ evidenti; quæ discernit rem revelatam, seu credibilem à non revelata, seu non credibili. Enimverò proprium est scientiæ discernere evidentem suum objectum ab extraneis; reliqui verò habitus discernunt modo sibi accommodato; & ita fides Christiana discernit cum certitudine, humana verò cum probabilitate; habitus denique voluntatis neutro modo, sed tantum operando, seu in actu exercito, ut sic dicam. Ita Suarez disp. 4. Sect. 6. circa finem.

Tomus II.

Rogat aliquis, à quo ergo habitu oriatur dicta notitia evidens credibilitatis? Resp. communiter ab habitu prudentiæ. Et quidem si prudentia generatim sumatur, prout complectitur quamlibet notitiam veri, prout illam sumpsit D. Ambr. lib. 1. de Offic. cap. 24. Ubi circa finem dicit. Prudentiam in veri investigatione versari, & scientiæ plenioris infundere cupiditatem, procul dubio notitia evidens credibilitatis, quæcumque illa sit, & quomodo-cumque accipitur, oritur à prudentia. Quis enim nesciat, eam notitiam esse veram, & scientiæ plenioris, scilicet ipsius fidei, cupiditatem? Sin autem prudentia accipitur particulariter, definita ab Aristotele 6. Ethic. 5. Aristotel. *Habitus cum ratione vera circa bona humana activus*, vel ut alii legunt: *Recta ratio agendorum*, etiam ut sic accepta efficit notitiam credibilitatis, si hæc accipitur pro ea, quæ cognosco, rem illam esse verè à Deo revelatam, adeoque fide divinā firmissimò assensu posse honestè credi, imò hic & nunc debere credi; nam ut sic illa notitia est immediatè practica, & dirigit voluntatem credendi, sicut notitia, quæ cognosco, non solum esse honestum temperatè vivere; sed etiam hic & nunc esse obligatorium: quæ notitia indubiè efficitur ab habitu prudentiæ.

Sed quid, si notitia credibilitatis abstrahatur ab eo, quod quis teneatur hic & nunc credere, sed simpliciter repræsentetur, tale aut tale objectum posse honestè credi? Cum enim præceptum positivè credendi sit affirmativum, non obligat pro semper. Nunquid & illa notitia est actus prudentiæ? Quid si nequidem dicit honestatem credendi, sed simpliciter veritatem, scilicet talem rem esse revelatam, adeoque esse objectum materiale fidei? Resp. hæc ultimam notitiam potius esse speculativam, determinativam intellectus, quam practicam, determinativam voluntatis, utpote quæ non proponit rationem boni, vel mali, quæ sola est motiva voluntatis vel ad prosecutionem, vel ad fugam. Et si de hæc agitur in præsentī quæstione, facile concedemus, cum Lug. disp. 1. r. num. 28. eam non esse practicam, vel pertinere ad prudentiam; quia non est sufficiens, ut moveat voluntatem. Et ideo potius est actus scientiæ speculativæ, ut ait Regius disp. 13. num. 16. Regius. licet non propriè dictæ, & perfectæ, quia est certa, & clara cognitio veritatis speculativæ, ex evidentibus rationibus à posteriore deducta. Quia tamen hæc evidentia non est communiter metaphysica, & omnino perfecta, quæ intellectum planè convineat, ideo illud iudicium à perfecta ratione scientiæ deficit. Sic ille.

Sed nunquid de tali notitia, vel iudicio hic quæritur? Nos (inquit Card. sup.) loquimur de iudicio, dictante credibilitatem vel in omnibus, vel saltem in his circumstantiis: hoc enim solum est propriè iudicium credibilitatis, quod debet præcedere voluntatem credendi, & de quo quærimus, ad quem habitum per-

A a 2

per-

29.
Oritur ab habitu prudentiæ, si practica sit. S. Ambr.

30.
Dabilis est notitia speculativa credibilitatis.

Lugo.

Regius.

31.
Hic de notitia practica agitur. Lugo.

perineat. Nam illud dictans solum credibilitatem, seu debitum credendi, abstrahendo ab his circumstantiis, non esset iudicium practicum, nisi forte partialiter, & remote; magis autem esset speculativum: sicut iudicium, dictans obligationem puniendi malefactores auctoritate publica, non est practicum respectu illius, qui non habet publicam auctoritatem. Et post pauca: Quæstio, inquit, præfens est de iudicio isto, quod necessario prærequiritur ad voluntatem credendi, & quod ostendit credibilitatem, seu motivorum pondus, inducens necessitatem & obligationem non dissentendi, sed credendi, quod dicimus esse practicum, & pertinere ad prudentiam infusam. Ita Emin. Tu cogita, an velis ei subscribere. Ego non agnosco prudentiam infusam; unde, si ad prudentiam spectat talis notitia, vel iudicium, spectat ad prudentiam acquisitam; neque dubito, quin talis notitia, de qua agit Lugo, sit actus prudentiæ, ilque utentis; quia versatur circa actionem particularem, hic & nunc exercendam, sicut iudicium, quod dicitur, hic & nunc esse temperate vivendum.

Quæ oritur
à prudentia
acquisita
utente.

32.
Vel etiam à
prudentia
docente, si
dicitur in
universali.

Lugo.

Interim non video, cur notitia evidens credibilitatis, quæ solum dicitur in universali, tale rem honestè esse credibilem, non etiam sit actus prudentiæ, sed docentis, quam vocant, quæ solum remote dirigit praxim, mediâ scilicet prudentiâ utente, & applicante principium universale ad casum singularem; nisi enim talis res honestè esset credibilis, nunquam foret obligatio hic & nunc eam credendi; sicut non est obligatio hic & nunc temperate vivendi, nisi in universali honestum sit temperanter vivere. Et quàmvis Lugo per iudicium credibilitatis solum intelligat istud ultimum iudicium; Alii tamen quærent etiam de priori iudicio, ad quem habitum pertineat; tamen autem magis videatur speculativum, quàm practicum; tamen reverà requiritur ad praxim, ut mox ostendimus. Proximè ergo illud iudicium commune de credibilitate servit ad determinationem intellectus, ut possit credere, seu assentiri illi objecto, tanquam à Deo revelato; remote tamen etiam determinat voluntatem ad cunctandam piam volitionem, seu affectionem credendi; quia scilicet deservit ad illud iudicium practicum, quod proximè movet voluntatem ad volitionem, scilicet iudicium, quo iudico, hic & nunc honestum, imò & obligatorium esse credere.

33.
Objectum
notitiæ cre-
dibilitatis
est obligatio
credendi.

Atque ut objectum notitiæ credibilitatis, de qua hic agitur, foret non solum possibilitas credendi, sed etiam obligatio, ut præcedenti Conclus. insinuavimus, hoc intelligi potest primò de obligatione in generali, seu indeterminata, scilicet pro illo tempore, quo præceptum affirmativum credendi obligabit. Secundò, de obligatione non differendi, quæ semper adest, quoribus aliquod objectum est evidenter credibile fide divina infusâ, ac per hoc firmissimè & super omnia alia; atque adeo

notitia evidens credibilitatis, etiam prior illâ, & quæ non dicitur, hic & nunc esse credendum, videtur proximè practica, utpote dictans, nunquam esse differendum, quod sufficit, ut absolute possit dici actus prudentiæ. Igitur fieri potest, ut quis iudicet, rem aliquam esse credibilem firmissimè, & super omnia alia, & simul iudicet, hic & nunc non esse positive credendam, imò ex pravo affectu potest velle ei discredere: sicut potest iudicare, temperantiam v.g. esse bonam, & ex mala voluntate hic & nunc intemperanter vivere.

Sed quorsum hæc omnia? Sive dixeris, evidenter notitiam credibilitatis esse speculativam, sive practicam oriri ab habitu prudentiæ, aut potius ex habitu scientiæ imperfectæ, quæ utilitas in illis, vel quoad fidem, vel quoad mores? Nulla prioris, & ideo relinquimus unicuique suum iudicium, & progredimur ad significandam partem Conclusionis, quæ ait, prædictâ notitiâ non esse in substantia supernaturalem. Et quid mirum, cum neque pius affectus voluntatis, quem proximè dirigit, sit talis secundum Scotum, qui nollas agnoscere virtutes morales per se infusas; sic enim ait, 3. dist. 36. quest. un. 5. Quod si dicatur, num. 28. Licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scilicet quod videntur necessaria propter modum, medium, & finem: quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter re inclinatione charitatis: modum autem, & medium determinatur per fidem infusam: ideo non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas. Expecta- chaher de hoc affectu 3. dist. 25. quest. 2. l. terali §. Ideo dico, num. 2. Ipsi, inquit, quod requiratur motio positiva voluntatis (ad credendum) etiam sufficit voluntas ad sic movendum in partem naturalibus; quia, postea vero supernaturali præsentia intellectui, posset voluntas movere intellectum ad intelligendum aliud, dummodo in intellectu esset habitus, inclinans intellectum in illud, sicut est in proposito. Ergo secundum Scotum sunt affectus credendi non est supernaturalis in substantia; quid ergo miramur, si neque notitia evidens credibilitatis sit supernaturalis in substantia?

Supernaturalitatem quoad modum non negabimus piæ illi voluntati, sed neque negamus evidenti notitiæ credibilitatis, quæ proximè illam dirigit, id est, quæ ostendit honestatem fidei, & ad illam movet voluntatem proximè efficaciter, quandoquidem tunc determinat illa notitia ex meritis Christi, & ordinatur ad vitam æternam, sicut actus voluntatis, & actus fidei, ad quos disponit efficaciter, de quibus sic ait Concil. Araul. 2. can. 5. Si quis fuerit Augmentum, ita etiam initium fidei, ipsiusque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui suscitavit impium. & ad regenerationem sacri Baptismatis pervenimus, non per gratia donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti, corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis in se habet. Apostolici dogmatibus adversarius apprehendat. Et

Et Can. 7. Si quis (inquit) per naturam vigorem
hanc aliquid, quod ad salutem pertinet vita eter-
na, cogitare, ut expedit, aut eligere, sine salu-
tari, id est, Evangelica predicationi consentire pos-
se confirmat absque illuminatione, & inspiratione
spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in con-
sentiendo, & credendo veritati, hæretico fallitur spi-
ritu &c. Consonat Concil. Milevit. cap. 4. ibi:
Cum sit utrumque donum Dei, & scire, quid facere
debemus, & diligere, ut faciamus.

Audite D. August. lib. de Prædest. SS. cap. 2.
ubi ponderans illud Pauli 2. Cor. 3. v. 5. Non
quod sufficientes finis cogitare aliquid à nobis, quasi
ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est, inquit,
attendant hic, & verba ista perpendant, qui putant,
ex nobis esse fidei ceptum, & ex Deo esse fidei sup-
plementum. Quis enim non videat, prius esse cogi-
tare, quam credere? Nullus quippe credit aliquid,
nisi prius cogitaverit esse credendum. Ac post pau-
ca: Quod ergo pertinet ad religionem, atque pietatem,
de qua loquebatur Apostolus: si non sumus
idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed
sufficientia nostra ex Deo est; profectò non sumus
idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod
sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra,
quod credere incipimus, ex Deo est. Et cogitatio,
quæ necessarii præcedit fidem, quæ alia,
quam notitia evidens credibilitatis, ostendens
homini, quid credere possit, & debeat? Et
hæc ergo ex Deo est. Non in hominum, sed in
Dei est potestate (inquit August. lib. de Bono
perlever. cap. 8. circa finem) ut habeant homines
potestatem filii Dei fieri. Ab ipso quippe accipiunt
eam, qui dat cordi humano cogitationes pias, per
quas habeat fidem, quæ operetur per dilectionem, ad
quod bonum sumendum & tenendum, & in eo per-
severanter usque in finem proficiendum non sumus
idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed
sufficientia nostra ex Deo est, in cuius est potestate
ut nostrum, & cogitationes nostras. Accedat au-
dioria S. Iudori lib. 3. de summo bono cap. 10.
ubi lego sequentia verba: Doctrina sine adjuvante
gratia, quamvis infundatur auribus, ad cor non
descendit. Tunc autem Dei sermo, auribus infusus, ad
cordis intima pervenit, quando Dei gratia mentem
interius, ut intelligat, tangit.

Ecce Patres non solum ad volendum ere-
dere, sed etiam ad intelligendum, cognoscendum,
& cogitandum gratiam desiderant. Et
ideo hanc gratiam non solum inspirationem,
sed illuminationem etiam appellant, ut patet
ex Arist. sup. cit. Can. 5. Ergo (inquit Lugo
Disp. 1. x. num. 3. in fine) sicut ex eo, quod exi-
git gratiam ad volendum credere, deduximus
supernaturalitatem voluntatis, sic debemus
colligere supernaturalitatem cogitationis ex
auxilio gratiæ, quod exigunt ad cogitandum,
& intelligendum. Sic ille. Prorsus sic est, sed
sicut ex illis testimoniis Patrum non colligitur
supernaturalitas voluntatis, nisi in modo; sic
neque supernaturalitas cogitationis, nisi in
modo; idque, dum cogitatio proximè nata est
movere voluntatem ad consensum, ut manife-
ste patet ex testimonio S. Iudori; tunc quippe

datur ex supernaturali providentia, & peculiari
Dei beneficio. Quod maxime verum est,
dum cogitatio est congrua, id est, dum
actu movet voluntatem ad credendum; quam-
vis existimem, sufficere quod sit proximè na-
ta movere, tamen de facto non moveat. E-
nimvero Semipelagiani non negabant congruam
cogitationem antecedenter ad illam volunta-
tem; sed volebant, quod posset esse congrua
absque auxilio gratiæ, quod Patres & Concilia
negant. Hinc tales cogitationes supernaturales
in modo inveniuntur sæpius etiam in hæreti-
cis, ad quas tamen non sequitur voluntas ere-
dendi, nisi dicere velis, hominem necessariò
cooperari gratiæ prævenienti, cuius opposi-
tum videtur definire Concil. Trident. Sess. 6.
can. 4. sequentis tenoris: Si quis dixerit, liberum
hominis arbitrium, à Deo motum & excitatum ni-
hil cooperari Deo excitanti, atque vocanti, quo ad
obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac
præparet, neque posse dissentire, si velit; sed velut
inanimè quoddam nihil omnino agere, merèque
passivè se habere, anathema sit. Jam autem dictæ
cogitationes, seu considerationes ad motum
fidei sunt sæpè gratiæ aliquæ prævenientes, à
Deo specialiter datæ, ut homo possit se dispo-
nere & præparare ad justificationem; ac per
hoc, si se non disponat, sicut potest, in excusa-
bilis habeatur.

Admitto itaque, notitiam evidentem credi-
bilitatis sæpius esse supernaturalem in modo.
Sed nunquid semper? Cum enim credibilitas
illa sit evidens, & certa, ut supponitur, cur
nequeat intellectus propriis viribus eam cog-
noscere, cum sic possit cognoscere quodlibet ve-
rum speculativum? Præterea: propter eadem
motiva, & per idem iudicium credibilitatis
possum credere sola fide naturali; sicut ergo
ad illam fidem non requiritur gratia; sic nec
etiam videtur requiri ad iudicium credibilitatis,
præseindendo à pia voluntate, & supernaturali
actu fidei. Hinc merito Trident. sup. Can. 3.
solum damnat eos, qui dixerint, sine prævenien-
te spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adiutorio
credere, sperare, diligere, aut penitere posse, sicut
oportet, ut ei justificationis gratia conferatur. Ac
per hoc non bene sequitur: potest quis natu-
raliter cognoscere credibilitatem mysteriorum
fidei; ergo sine gratia potest velle ea superna-
turaliter credere. Potest quidem credere, sed
tantum naturaliter, quod nos concedimus, quod
videlicet hæc fides nec habetur ex meritis
Christi, nec ordinatur ad vitam æternam, Pa-
tres autem & Concilia loquuntur de fide su-
pernaturali, ut patet ex testimoniis supra allatis,
& de fide conducente ad vitam æternam, ac
consequenter de iudicio illo, seu notitia cre-
dibilitatis, quatenus erat conducentes ad illum
finem, ad quod requirant gratiam, quam Se-
mipelagiani negabant necessariam. Censen-
t hominem non posse naturaliter cognoscere
totam legem naturalem? Num ideo potest sine
gratia velle eam adimplere, sicut oportet ad
salutem? Nequaquam. Dico itaque, illud
ju-

Ortam à
supernatu-
rali provi-
dentia, &
speciali Dei
beneficio.

Cogitationes
credendi su-
pernatu-
ralem in modo
sæpè inspi-
rat Deus
Hæretici.
Trident.

38.
Iudicium
evidens
credibilita-
tis potest
elicere solum
viribus huma-
nis.

Non autem
pius credu-
litas affe-
ctus.
Trident.

Vix potest
cognoscere
totam legem
naturalem, nisi
autem sine
gratia eam
implere ad
salutem.

judicium, seu illam notitiam, quæ præquiratur ad actum fidei supernaturalis, esse in modo supernaturalem, tam notitiam speculativam, quam practicam; quatenus namque ordinatur ad fidem supernaturalem, ordinatur consequenter ad iustitiam, & salutem; adeoque ut sic requirit auxilium gratiæ actualis, sicut alia bona opera, etiam in substantia naturalia ad eundem finem conducentia: prout autem consideratur sine ordine ad fidem supernaturalem, aut consecutionem vitæ æternæ, estque merè speculativa cognitio veritatis, videtur posse elici abique auxilio gratiæ; adeoque nec in modo esse supernaturalem, per se loquendo. Quod addo; quia sæpius propter impedimenta, quæ occurrunt in considerandis notis fidei, vel propter aliquam aliam causam extrinsecam potest esse necessaria gratia.

39. Simplex apprehensio creditibilitatis sufficit ad primum credulitatis affectum.

Itaque hic fuisset finis hujus Conclusionis, nisi aliquis me interrogasset: utrum simplex apprehensio de creditibilitate sine alio iudicio, sufficiat ad primum voluntatem credendi; ad quam interrogationem respondeo; si talis apprehensio possibilis sit, probabiliter sufficit. Probat; quia cognitio intellectualis non est minus perfecta, aut minus efficax ad movendam voluntatem, quam cognitio sensus materialis ad movendum appetitum sensitivum; sed hæc non est iudicium; ergo nec illa debet esse. Ergo, ut voluntas imperet assensum fidei, sufficit apprehensio de creditibilitate, dummodò talis sit, quæ possit generare iudicium; ad hoc autem requiritur, ut non solum apprehendatur subiectum & prædicatum; sed etiam identitas inter illa; de hac namque identitate proprie iudicamus. Unde prima, & secunda operatio intellectus solum videtur differre penes diversum modum tendendi in idem obiectum, quatenus per apprehensiones quasi audimus obiectum; per iudicium verò sententiam ferimus, subscribimus, vel dissentimus obiecto per apprehensionem propositio. Quinimò, neque omnis apprehensio complexa (secundum Lugonem Disput. 1. r. num. 40.) videtur sufficere; possum quippe apprehendere hanc totam propositionem: *Sydera sunt paria*; non tamen ideo possum ei assentire; sicut etiam audimus, & apprehendimus errores, & hæreses absque ullo fundamento assertas, quibus tamen nec assentimur, nec frequenter assentiri possumus. Oportet ergo, ut apprehensio non solum manifestet extrema, & identitatem, sed etiam in ipsis extremis fundamentum identitatis: sicut quando apprehendo hanc propositionem: *Totum est majus sua parte*. Ac per hoc plus videtur repræsentare hæc apprehensio etiam ex parte obiecti, quam illa, quæ apprehendo, *sydera esse paria*. Porro de prima intelligitur nostra assertio, quoniam ipsa, licet non sit iudicium formaliter; est tamen inquit Cardin. sup. iudicium virtualiter, quatenus scilicet taliter proponit obiectum, ut ex vi illius possit generari assensus & iudicium formale. Et quidem (prosequitur) quævis cognitiones bru-

Hæc apprehensio debet esse clara.

Lugo.

Et iudicium virtualiter.

Lugo.

torum, & nostri etiam sensus interni non possunt generare assensum, quia potentie materiales non sunt capaces iudicii formalis; tales tamen sunt, & tale obiectum, & taliter repræsentant, ut, si potentie capaces essent iudicandi, possent ex vi illius notitiæ assentiri obiecto, propositio per iudicium formale, quod sufficit, ut possint movere ad perfectionem, vel fugam obiecti. Sic ille.

Si objicias: voluntas non potest velle affectu absoluto, & deliberato obiectum impossibile; jam autem potest præcedere apprehensio possibilis, & impossibilitatis ejusdem obiecti, utraque sufficiens ad iudicium probabile; ergo, si intellectus præbeat assensum impossibilitati, voluntas non poterit velle illud obiectum, quævis adit apprehensio possibilitatis. Resp. Neg. Consequentiam, quia potest voluntas sequi hanc apprehensionem probabilem contra iudicium proprium de impossibilitate. Enimverò contingit sæpe, aliquem privarè sententiā iudicare, hunc vel illum contractum esse usurarium; quia tamen scit, contrariam sententiam esse probabilem, illum exerceat. Tunc habet assensum, quod contractus sit usurarius, nec ab ea sententiā discedit, & tamen licet agit, quia sequitur sententiam aliorum. Huic enim sententiæ privatæ proprii intellectus præponit prudenter sententiā communem aliorum, ei adherendo tanquam veræ in praxi, eò quod habeat justam causam hanc sententiam, est id etiam minus tutam, prædicandi. Iudicium privatum, quod habet talis contrahens de usura, est tantum speculativum in casu posito, quod nullatenus repugnat iudicio practico de absentia usuræ formalis à tali contractu hic & nunc. Sic ergo se habet voluntas in nostro casu: nam sequendo apprehensionem illam possibilitatis obiecti sequitur quasi sententiam aliorum, contra sententiam privatam proprii intellectus. Replicat aliquis in exemplo proposito habetur iudicium de contractu licito; at in nostro casu nullum est iudicium de possibilitate. Resp. primò, inde solum probari, illam voluntatem non esse licitam; ergo non est physice possibilis, de qua possibilitate hic agitur. Negatur. Consequens. Secundò, illud ultimum iudicium in exemplo posito id est verum, quia obiectum, quod affirmatur, verum est; non dicit enim hoc licitum esse, quia per idem iudicium reddatur licitum; sic quippe seipsum haberet pro suo obiecto; sed præcendendo à se ipso, affirmat hoc esse licitum; ergo, tamen si illud ultimum iudicium non interveniret, adhuc licet operaretur voluntas sequendo sententiam probabilem aliorum, contra propriam sententiam. Hæc latius de Lugonem Disput. 1. r. num. 41. & seqq. Rogas; an talis actus possit esse deliberatus. Resp. affirmativè: quia deliberatio solet per inconsiderationem precedentem solum addit notitiam mali, quod est in obiecto, & antea latebat, propositio solum bono. Si ergo antea cum sola apprehensione boni poterat vo-

luntas illud amare, poterit etiam postea, appropinquante malitia probabiliter per alia simplicem apprehensionem; manet quippe adhuc tota notitia boni, quæ antea erat.

Ceterum putat Card. sup. num. 44. de facto non esse possibile, ut, stante apprehensione credibilitatis sup. descripta, non sequatur iudicium evidens; nam, inquit, apprehensio, apta ad generandum iudicium evidens, est causa necessaria, quæ statim operatur, & generabit ejusmodi iudicium. Quod autem voluntas eohibet intellectum ab assensu, & iudicio credibilitatis, stante tali apprehensione, in primis non est casus de facto contingens, nec fortasse contingere potest: quare de facto semper voluntas illa procedit, non ex sola apprehensione simplici, sed ex iudicio formali. Hæc ille.

Et num. 46. Resp. inquit, in primis, difficile, & rarum satis esse, quod de facto, posita tali apprehensione, sistat intellectus in ipsa, & non generetur iudicium de eodem objecto: non tamen videtur omnino impossibile: nam in primis, potest fortasse ex imperio voluntatis cohiberi intellectus ab assensu præstando, & à ferendo iudicio: quo casu manere poterit apprehensio sola sufficiens ad movendam voluntatem. Deinde, casus facilius contingere potest, quando apprehensiones sunt pro utraque parte solum cum probabilitate radicali, ita ut sufficiant ad iudicandum probabiliter, quod Petrus v. g. sit tibi inimicus, & quod sit tibi amicus: quo casu intellectus de se solo sine imperio voluntatis, à quo determinetur, neutri parti adhærebit, cum apprehensiones ad neutrum iudicium determinent; sed singulæ sufficiant de se ad iudicium probabile pro illa parte ferendum. Tunc ergo, quamdiu voluntas non determinat intellectum ad assensum unius partis, manebit utraque apprehensio sine iudicio; & cum utraque apprehensio proponat objectum, altera ad odium, altera ad amorem Petri, poterit voluntas alteram earum sequi, & elicere actum absolutum amoris, vel odii, sicut posset ex iudicio probabiliter. Hic tamen casus raro, ut dixi, continget; quia voluntas regulariter solet applicare intellectum, & cogere, ut sententiam proferat, iudicando de majori saltem probabilitate unius partis, vel de æqualitate probabilitatis, vel aliquo alio modo. Hucusque Emiss.

Ex quibus omnibus patet, quare in Assertionem dixerim: Si talis apprehensio possibilis sit; quia cum hæc apprehensio debeat esse certa, & evidens, & intellectus non subit voluntati despotice, velut potentia loco motiva; sed tantum civiliter, seu politice, non relinquatur locus cohibitioni, nec probabilitati ab utraque parte; ergo videtur, quod intellectus necessario eliciet iudicium, nisi per voluntatem diveretur à consideratione notarum, seu motivorum fidei, ac per hoc impediatur apprehensio, necessaria ad iudicium, & ex consequenti ad actum fidei. Si inferas: ergo non potest haberi fides sine iudicio de credibilitate; nam

revelatio divina non potest sufficienter proponi, nisi proponantur motiva credibilitatis, quæ sunt determinativa ad iudicium. Resp. Dist. Consequens: non potest haberi fides de per se, quasi illud iudicium sit necessarium, tanquam conditio, aut ratio formalis, ita ut, si non haberetur, & maneret objectum fidei, & illa motiva proposita, non haberetur actus fidei; Negatur Consequentia; non potest haberi per accidens, ex eo scilicet, quod causæ determinativæ ad fidem sunt quoque determinativæ, ad ipsum iudicium, non verò ex ulla necessitate intrinseca, quam haberet fides de illo, Conceditur Consequentia, nec hoc est contra nostram assertionem, ut patet ex illa particula: Si sit possibile. Itaque sicut ignis non potest calefacere, quin simul siccet, ex supposito, quod omne subiectum capax caloris sit etiam capax siccitatis, & tamen siccitas per se non requiritur ad calorem, ita in proposito, est motiva credibilitatis non possent determinare ad actum fidei, quin determinarent ad iudicium de credibilitate, quia intellectus est capax utriusque actus, hinc tamen non sequitur, quod istud iudicium sit conditio, per se necessario requisita ad actum fidei.

Plura de hac controversia reperies in Supplemento Poncii nostri 3. dist. 25. q. 2. later. à num. 125. usque ad num. 134. qui curiosus est, ipsum adeat, meo iudicio res non meretur longiorem discussionem, quia planè speculativa est, & vix ullius utilitatis. Hoc certum est, neminem posse prudenter credere, aut velle credere, nisi cognoscat, rem, quæ proponitur credenda, esse dignam fide, sive mereri assensum firmissimum, & super omnia, qualis est actus fidei divinæ, seu infusæ; an autem ad hoc requiratur formale, & positivum iudicium, an verò sufficiat simplex apprehensio, dic, quod placet. Scotus in d. q. num. 2. videtur requirere iudicium, ibi: Sed, posita fide acquisita, credibili præsentia, potest intellectus per habitum infusum credere. Porro fides acquisita secundum omnes est iudicium. Sed ad hoc Resp. Poncius sup. n. 133. in fine; dicit hoc Scotus, ita ut velit, quod semper requiratur necessarium, & simpliciter, Nego: dicit hoc, ita ut velit solum, quod hoc requiratur ad melius esse, & ad maiorem determinationem intellectus, Concedo. Sic ille. Ego quæro, quæ sint illa motiva, quæ reddunt mysteria fidei nostræ evidenter credibilia, id est, ita fide digna, ut quis nequeat prudenter iis dissentire; sed debeat iis assentire pro tempore, quo præceptum affirmativum fidei obligabit? Pro responsione erit

Hoc tamen non oritur ex natura fidei.

43.

Plura vide apud Poncium de hinc.

Scotus videtur requirere vere iudicium.

CON-

CONCLUSIO III.

Credibilitas fidei divinæ præcipue, licet non necessario, fundatur in propositione veræ Ecclesiæ, cujus notæ illustrissimæ sunt, quod sit una, Sancta, Catholica, & Apostolica.

44. Unde oritur quoad nos evidens obligatio firmissimè credendi.

Tradunt hanc SS. Patres & Controversistæ.

Iustinus. Eusebius. Cæsar. August. Tertull. Thom. Scotus. Michael Med. Bosius. Campian. Valentia. Bellarm. Lessius. Suarez. Coninck. Herinx.

45.

Propositio Ecclesiæ est iudicium Pontificis per se, vel cum Concilio, exterius manifestatum.

Diximus, requiri iudicium evidens de credibilitate nostræ fidei, seu de obligatione eam amplectendi: oporteret itaque ostendere, unde hæc evidens obligatio oriri possit, præsertim ad credendas ita firmiter res adeo difficiles, obscuras, & humanum caput superantes: ad hoc autem opus esset, adducere motiva omnia credibilitatis, quæ obligant ad credendum. eorumque pondus & efficaciam expendere. Hoc tamen longiorem postulat tractatum, & pertinet ad Controversistas, qui contra infideles, vel hæreticos disputant, & ad eos convincendos afferunt notas omnes veræ Religionis, easque ostendunt in una Christiana Religione reperiri, quare id nobis supponendum magis est, quam probandum; cum de hoc argumento latissimè, & utilissimè scripserint plures ex Patribus, & Doctoribus antiquis, & recentioribus, inter quos videri possunt Iustinus Martyr in Apologia pro Christianis, Euseb. Cæsar de Præparatione Evangelica, D. August. (si ipse est Auctor) lib. de fide rerum invisib. cap. 7. & lib. contra Epist. Fundamenti cap. 4. Tertull. in Apolog. S. Thom. contra Gentes, præsertim lib. 1. cap. 6. Scotus q. 2. Prologi, & ex Recentioribus noster Michael Medina lib. 2. de recta in Deum fide, Thomas Bosius in duobus Tom. de signis seu notis Ecclesiæ, Campianus in 10. suis rationibus ad Academicos, Valentia in præsentis disp. 1. q. 1. p. 4. Bellarm. lib. 4. de Ecclesia militante, Lessius in sua consultatione de fide capessenda, Suarez hic disp. 4. sect. 3. & 4. Coninck disp. 1. dub. 3. & novissime noster Herinx Episcopus Iprensis in sua Summa Theolog. parte 3. disp. 5. q. 4.

Nos breviter explicabimus quatuor notas veræ Ecclesiæ in 2. parte Conclusionis assignatas, inquam, veræ Ecclesiæ, in cuius propositione, ut habet prima pars Conclus. præcipue fundatur credibilitas fidei divinæ. Rogas, ex quo hoc probetur? Pro responsione suppono 1. propositionem Ecclesiæ nihil aliud esse, quam iudicium Pontificis per se, vel cum Concilio, exterius manifestatum, quo iudicat, aliquam veritatem esse à Deo revelatam. Fertur ergo per se & directè, non in ipsam veritatem fidei, sed potius in revelationem divinam de veritate: ac per hoc distinguitur ab afferatione Pontificis, quæ fertur directè, ac per se, non in ipsam Dei revelationem, tan-

quam in objectum, sed immediatè in ipsam veritatem.

Suppono 2. Ecclesiam hic non considerari, ut habet antecedenter auctoritatem infallibilem in proponendo ex assensu Spiritus Sancti; sed prout habet maximam auctoritatem humanam, tantam scilicet, & talem, ut prudenter possim hic & nunc velle assensum rei sine formidine propter auctoritatem Dei rebus ab Ecclesia propositis, tamen si non reddat evidens objectum: unde, licet quis habeat motiva contraria, quæ ex se possent, saltem imprudenter, generare formidinem, & actum, quod diceret: forsitan Ecclesia decipitur, vel potest in hoc decipi; equidem motiva credibilitatis sufficiunt evidenter ad hoc, quod voluntas prudenter possit cohibere illam formidinem. Quare (inquit Lugo disp. 1. num. 249. in Lugo sine) licet appareat quasi radicaliter fallibilitas Ecclesiæ, quatenus apparent motiva, cum quibus imprudenter posses dicere, Ecclesiam posse falli; non tamen apparet fallibilitas Ecclesiæ formaliter, quia voluntas propter motiva contraria prudenter cohibet illud iudicium, & imperat assensum certum, quo dicitur: Ecclesia nec fallitur in hoc, nec hic & nunc potest falli. Sic ille.

Suppono 3. non esse hic questionem, an requiratur propositio immediata ipsius Ecclesiæ, facta singulis fidelibus; huiusmodi enim raro contingit, utique in illo casu tantum, quo omnes Prælati in aliquo Concilio congregati, vel ipse Pontifex immediatè aliquem doceret. Questio ergo solum procedit de propositione Ecclesiæ mediata, quæ communis est; omnes enim regulariter audiunt mysteria fidei à Doctore, vel Prædicatore proponente ea nomine Ecclesiæ, & ut res, quæ ab Ecclesia traduntur. Sed nunquid hæc propositio necessaria? An aliquis credere queat id, quod nullo modo concepit esse Ecclesiæ doctrinam, aut qui non præcognoscit ejus auctoritatem? Conclusio nostra asserit, propositionem veræ Ecclesiæ esse quidem præcipuum fundamentum credibilitatis, non tamen absolute necessarium; ac proinde sufficere interdum propositionem hominis privati proponentis objectum eum debitis circumstantiis, ut reddatur prudenter credibile.

Equidem medium, à Deo institutum ad fidem suscipiendam, esse prædicationem Ministrorum Ecclesiæ, nemo ignorat, qui novit Scripturas. Euntes (inquit Christus Apostolus Matth. ult. v. 19.) docete omnes Gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & filii, & Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia, quacunque mandavi vobis. Et Mar. ult. v. 15. ait: Euntes in mundum universum, prædicare Evangelium omni creature. Ad quid, nisi ad credendum? Nam legitur v. 16. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit. Hinc Apostolus Rom. 10. v. 14. Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient, sine prædicante? Et v. 17. Ergo fides ex auditu, auditis autem per verbum Christi, quod est verbum Ecclesiæ.

Ecclesia. Nonne Dominus Hierem. 2. v. 15. dicit: Dabo vobis Pastores iuxta cor meum, & pascunt vos scientia & doctrina? Quod probè sciens Apostolus, Hebr. 13. v. 7. hortatur omnes fideles dicens: Mementote Praepositorum vestrorum, qui vobis locuti sunt verbum Dei. Et hoc ad minus probant verba S. August. quæ habet lib. contra Epistolam fundamenti cap. 5. Ego verò Evangelio non crederem, nisi me Catholica Ecclesia commoveret auctoritas. Quidni ergo credibilis fidei nostræ potissimum fundetur in propositione veræ Ecclesiæ?

Et ratio est manifesta; quia de facto non habemus amplius privatas revelationes: neque illi, qui immediatè proponunt fidei objecta, ea proponunt ut sibi immediatè revelata; sed ut accepta ab Ecclesia, & ut ex mente illius magnæ communitatis. Alioquin (ait Emin. sup. num. 253.) si solum quis proponeret per propriam auctoritatem, sicut privatus Doctor, non faceret tantam fidem, indigeretque majoribus longè motivis, quàm nunc: quia nunc solum testatur, se ab Ecclesia accepisse hanc doctrinam: ergo ut de facto objectum fidei reddatur communiter prudenter credibile, necesse est, quod audiatur à proponente, ut testante Ecclesiæ auctoritatem, à qua illud accepit. Sic ille. Nec obstat (prosequitur) aliquos rudiores non ita explicitè concipere Ecclesiæ auctoritatem; quia saltem in confuso concipiunt, doctrinam illam non esse ex mente & inventione parentis, vel Parochi; sed acceptam ab aliqua auctoritate superiori, & universaliori, à qua mediatè dimanat: cum qua confusione omnes etiam rudissimi concipiunt communiter Ecclesiam. Sed enim, dicit aliquis; sicut sufficit privata auctoritas, ut audiens moveatur ad credendum, hanc esse doctrinam Ecclesiæ, eam eadem non sufficiat ad credendum, id objectum fuisse olim revelatum, licet ne implicite quidem seu confusè concipiatur auctoritas Ecclesiæ? Resp. Cardin. sup. num. 254. sufficere quidem privatam auctoritatem ad persuadendum, se hoc ab Ecclesia accepisse, quia hoc potest ipse certè scire, & testari: non tamen sufficit ad persuadendum, olim fuisse hoc objectum revelatum, cum ipse revelationem non habuerit, nisi asserat, se hoc accepisse ab aliquo dignissimo teste, qualis est Ecclesia, à qua testatur se illud accepisse.

Maneat ergo, regulariter, & juxta communem modum semper debere intervenire aliquam Ecclesiæ propositionem mediatam, vel immediatam, expressam, vel tacitam. Sed nunquid per se necessaria? Negat Conclusio, quæ probatur: quia potest Deus particulari personæ aliquam rem immediatè revelare, ita ut teneatur eam credere, quidni ergo fiat credibilis absque propositione Ecclesiæ? Credere enim non teneor, sed nec possum, nisi quod credibile est. Similiter ergo revelatio publica poterit & debet credi, quandò aliis sufficientibus motivis proponetur; quàmvis enim propositio Ecclesiæ sit unum ex præcipuis, imò absolute

Tonus II.

præcipuum, haud equidem implicat, dari alia motiva sufficientia. Nonne in lege naturæ In lege naturæ plures credebant ex sola doctrina parentum? Et in lege veteri plures crediderunt Moyse, & aliis Prophetis, antequàm eorum Prophetiæ ab Ecclesia reciperentur, & proponerentur; quia scilicet viræ Sanctitate, & tunc convenientiâ, ac aliis de causis objectum reddebatur prudenter credibile; præsertim cum viderent, aliqua prædicta à Prophetis de facto impleri. Denique in lege Evangelica Act. 3. v. 7. B. Petrus cum Joanne claudum à matris utero sanavit, & protestabatur, se illud fecisse in nomine Jesu Christi Nazareni, cujus virtutem prædicabat, & nullâ factâ mentione auctoritatis Ecclesiæ, convertit quinque millia hominum, ut dicitur Act. 4. v. 4. Multi, qui audierant verbum, crediderunt: & factus est numerus virorum quinque millium. Qui sanè prudenter moti sunt, licet non conciperent, nequidem in confuso, Ecclesiæ auctoritatem. Et quod tunc factum fuit, quidni & nunc fieri possit? Sanè auctoritas Ecclesiæ solum requiritur ut motivum expellens prudentem formidinem ad credendum; potest autem hoc motivum sufficienter compenari per miracula, vel alia motiva, quæ interveniant in prædicatione alicujus: ergo (inquit Lugo sup. num. 252. in fine) Lugo: licet audiens non recorderetur auctoritatis Ecclesiæ, neque illam cognoverit, poterit prudenter credere.

Si inferas: ergo hæreticus, qui negat unum articulum, vel Ecclesiæ auctoritatem, potest adhuc per fidem alia credere. Resp. si Ecclesiæ auctoritas non sit ei sufficienter proposita, concedo totum; sin autem sit sufficienter proposita tanquam fidei divinæ credibilis, & credenda, si hanc negat, vel alium articulum fidei, nequit habere alium actum fidei divinæ.

Nunc sufficiat advertere (inquit Lugo sup. num. 255.) fidem quoad hoc se habere instar charitatis, quæ non potest perfectè diligere Deum circa unum objectum, quin virtualiter velit implere omnia præcepta. Sic etiam fides non potest credere Deo in uno articulo, quin implicite credat, quidquid sufficienter constituit dictum esse à Deo. Rogat aliquis: an qui negaret quidpiam non propositum ab Ecclesia, aliunde tamen sufficienter credibile, foret hæreticus? Resp. citius negativè; est tamen verè infidelis, & amitteret fidem, juxta illud Trid. Sess. 6. cap. 15. *Asserendum est non modò infidelitate, per quam & ipsa fides amittitur.*

Impræsentiarum sequitur examinanda, & explicanda altera pars Conclusionis, quæ quasi digito demonstrat, quæ sit recta fides, seu vera Ecclesia Christi cujus propositio faceret rem evidenter credibilem, id est, determinat hominem ad judicandum, se peccaturum, si hic & nunc dubitet de existentia revelationis. Dicit itaque Conclusio, *Notas illustrissimas veræ Ecclesiæ esse, quod sit Una, Sancta, Catholica, & Apostolica; illustrissimas, inquam, utpote per quas non solum hæreticorum, sed quorumvis etiam*

B b b

infide-

Nota ha
nihil est
fuit: Vna
Sanctus Co
tholice Apo
stolice

infidelium intellectus clarè convincitur, ut
proinde Christus meritò veram Ecclesiam
comparaverit civitati supra montem positæ
Math. 5. v. 14. Non potest civitas abscondi supra
montem posita, quoniam intuenti facillè apparet.
Quod probè sciens Propheta Regius, Psalm.
92. v. 5. ait: Testimonia tua credibilia facta sunt
minis; id est, clarissimis signis, & prodigiis
demonstratum est, tuam legem esse talem,
quam jure meritò omnes credant à te latam.

52.
Ecclesia
etiam ma
nifesta est.

Hereticè, si Deus reliquisset Ecclesiam suam
obscuram, aut omninò invisibilem, ut volunt
hæretici, homines communiter potuissent se
excusare, quòd eam non recepissent; atque
adèd Deus injustè puniret eos, qui, hæc reliquiã,
aliam Ecclesiam ingrediuntur. Jam autem non
habent justam excusationem, cum tot, & talibus
Notis Ecclesiam suam illustrè fecerit, ut nemo
non possit eam à falsis Ecclesiis discernere.
nos quatuor tantum Notas assignavimus, ad
quas cæteræ ferè omnes, quæ ab aliis adducuntur,
reduci possunt. Quòd autem aliqui dicunt,
illas quatuor Notas expressè tradi in Symbolo
Concilii Nicæni, non approbo; quippe in eo
tantum invenio hæc verba ad nostrum propo
situm: Eos autem, qui dicunt: Erat aliquando,
quando non erat, & antequam nasceretur, non erat,
& quia ex iis, quæ non sunt, factus est, aut ex alia
substantia vel essentia dicunt esse, vel creatum, vel
mutabilem, vel convertibilem filium Dei; anathemat
izat Catholica, & Apostolica Ecclesia. De Unitate
autem, & Sanctitate Ecclesiæ nullus ibi est ser
mo. Idèd Alii docent, eas exprimi in Symbolo
Concilii i. Constantinopolitani, ibi: Et Vnam,
Sanctam, Catholicam, & Apostolicam Ecclesiam. Ita
legit Longus in sua Summa Concil. at verò
Carranza, uti & Binius, omittunt ly, Sanctam.

Symbolum
Nicænum.

Constanti
nopolitanum.

Longus.

Carranza
& Binius
omittunt ly,
Sanctam.

Ut ut sit de hoc, in Symbolo Apostolorum
Ecclesia dicitur Sancta, & Apostolica: Credo in
Spiritus S. Sanctam Ecclesiam Catholicam. Item
in Symbolo, quod in Missa recitatur scriptum
est: Et Vnam, Sanctam, Catholicam, & Apostolicam
Ecclesiam. Igitur de his Notis Ecclesiæ non est
dubitandum. Verissimè autem convenire no
stræ Ecclesiæ, mox ostendam.

53.
Nota debent
esse propria
vera fidei
& Ecclesiæ.

Prius adverte, quòd ad Notam fidei, sive ve
ræ Ecclesiæ requiratur primò, ut non sit ali
quid commune omnibus Sectis; proprium
huius particulari fidei; quippe non sufficienter
designo certum hominem, si dicam: Est qui
dam, qui habet duos oculos &c. quia hoc est
commune omnibus. Neque sufficit, quòd sit
verè proprium, si tamen plures alii sibi illud
adseribant; ac per hoc patet, quòd prædicatio
sincera Evangelii non sit vera Nota fidei; quia
omnes hæretici sibi illam adseribunt, cum ta
men non nisi una sola possit esse vera Ecclesia.

Debent esse
notiores res,
quam nota
faciunt.

S. Irenæus

Secundò: Notæ debent esse Notiores re ipsa,
cujus sunt Notæ, alioqui non erunt notæ, sed
ignotæ. Et ita receptio Evangelii non est No
ta, cum hæc receptio sit incognita; imò neque
prædicatio, cum Ecclesia doceat, quæ sit vera
prædicatio. Audite Irenæum lib. 3. cap. 4.

Non oportet querere apud alios veritatem, quam se

cilè est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli, quasi depo
sitorium dives, plenissime in eam contulerint omnia,
quæ sunt veritatis, ut omnis, quicumque velit, sit
mat ex ea potum vita. Hæc enim est vita intrinseca,
Omnes autem reliqui fures sunt & latrones, propter quos
quod oportet devitare quidem illos: quæ autem sunt
Ecclesiæ, magnà diligentia diligere, & apprehendere
veritatis traditionem. Quid enim, si aliquis vel de
modica questione disceptatio esset, nonne oportet
in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus Ap
stoli conversati sunt, & ab eis sumere, quod certum
& de re liquidum est? Similiter loquuntur illi
Patres, quos brevitas gratiã omitto: ut meri
tò dixerit S. Aug. lib. contra Epist. Fundamenti S. Aug.
cap. 5. Ego Evangelio non crederem, nisi mi Catho
lica Ecclesia commoveret auctoritas. Quomodo
ergo prædicatio Evangelii foret Nota veræ Ec
clesiæ? Evidem hæc prædicatio est prædicatio
veræ Scripturæ; quæ sit autem vera Scriptura,
non habemus nisi ex testimonio Ecclesiæ. cap.
est (juxta Trid. ff. 4. 5. Præterea) judicate de veri
sensu, & interpretatione Scripturarum Sanctarum.
Ergo potius Ecclesia est Nota veræ prædica
tionis (inquit Bellarm. lib. 4. de Notis Ecclesiæ Bellar.
cap. 2.) quam vera prædicatio, sit Nota veræ
Ecclesiæ.

Tertiò: Nota debet esse inseparabilis à
vera Ecclesia; sincera autem prædicatio
verbi non est talis: nam, ut ait Bellar. sup.
Ecclesiæ Corinthiorum, & Galatarum, ad quæ
seribebat Paulus, veræ Ecclesiæ erant, & ta
men ibi non erat aliquando sincera prædicatio
verbi, ut ex Apostolo cognosci potest, qui
dicit, se scribere Ecclesiis Dei, qui sunt Corin
thii, vel in Galatia, 1. Cor. 1. v. 2. & Galat. 1. v. 3.
Et tamen 1. Cor. 15. arguuntur Corinthii,
quòd docerent, non esse futuram resurrectio
nem mortuorum, v. 12. Si autem Christus prædi
catur, quòd resurrexit à mortuis, quomodo quidam
dicunt in vobis, quoniam resurrectio mortuorum
non est? Et Galatæ per totam ferè Epistolam
reprehenduntur, quòd docerent, servandam
esse legem Moysi cum Evangelio. Sed enim,
dicit aliquis: quomodo ergo istæ erant veræ
Ecclesiæ, cum hæretici docerent? Respondeo
Auctor: aliud esse errare, & paratum esse ad
discendum, & cum didiceris, ad obediendum;
aliud, nolle discere, & cum audieris veritatem,
nolle acquiescere; neutrum horum potest esse
in Ecclesia universalis; in Ecclesia autem parti
culari esse potest illud primum; in neutra au
tem illud secundum; sed solum in Synagoga
Sathanæ, & Ecclesiis malignantium. Sic ille.
Adde: quòd in falsa Ecclesia, v. g. Schismati
corum, possit esse vera Prædicatio, & para
doctrina ab omni errore: nam Schismatici
potest credere, quòd oporteat esse in vera Ec
clesia, & obedire vero capiti, quod eumque illud
sit, & tamen nolle obedire; ac proinde non
necessariò errat in fide, sed deficit in charitate,
juxta illud D. Aug. de fide & Symbolo c. 10. in
principio: Credimus & Sanctam Ecclesiam, uni
que Catholicam; nam & hæretici, & schismatici
congregationes suas Ecclesias vocant, sed hæretici

de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant. schisma-
tici autem dissensionibus iniquis à fraterna charitate
dissiliunt. quamvis ea credant, quæ credimus.

Obijciunt Hæretici, quod ait Christus Jo-
annis 10. v. 27. Oves mea vocem meam audiunt.
Ergo ibi est Ecclesia, ubi auditur verbum Dei.
Resp. ex D. Augusti. tract. 48. in Joan. Christum
loqui de electis seu prædestinatis, qui audiunt,
& verbum Dei retinent, ac opere complent
ulque in finem: nam sequitur: Et ego cognosco
eos & sequuntur me, & ego vitam æternam do eis,
& non peribunt in æternum, & non rapiet eas quis-
quam de manu mea. Ad quæ verba S. Doct. Ecce,
ingreditur, & egreditur, & pascua inven-
nit. Ingressi sumus credendo, egredimur moriendo:
sed quomodo per ostium fidei ingressi sumus, sic fide-
les de corpore exeamus: sic enim per istud ostium
egredimur, ut pascua invenire possimus. Bona pascua
vita æterna dicitur. Ergo ibi est Ecclesia, ubi
auditur verbum Dei; ergo vera prædicatio est
Nota Ecclesiæ: nequaquam; nam parum pro-
ficit audire, nisi corde verbum retineatur; cum
autem non possit fieri, qui corde retineant, non
potest hæc esse visibilis Nota Ecclesiæ; sed est
Nota unicuique, ut saltem conjecturaliter cog-
noscat suam electionem, inquit Bellarm. sup.
Hæc ergo verba Christi nihil ad propositum.
Uti nec illa Apostoli ad Ephes. 5. v. 26. Ut illam
(Ecclesiam) sanctificaret, mundans lavacro aqua
in verbo vita. Ergo ubicumque est verbum
mundans, ibi est Ecclesia. Resp. Bellarm. illa
mandatio est invisibilis, nec Paulus ibi vult do-
cere, quæ sit, vel ubi sit Ecclesia; sed quid boni
Deus contulerit Ecclesiæ: nam sequitur: Ut
exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem
maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi; sed ut
sit sancta & immaculata. Omitto, per verbum
vitæ hic non intelligi prædicationem, sed for-
mam Sacramenti Baptismi, quæ simul cum la-
vacro aquæ, id est, ablutione, ex opere opo-
ratio causat gratiam sanctificantem. Ergo præ-
dicatio verbi divini est Nota veræ Ecclesiæ; qua-
lis Consequentia?

Cum ergo, replicat quispiam, Chrysostom.
Homil. 49. In Mat. ait: Qui vult cognoscere, quæ
sit vera Ecclesia Christi, unde cognoscat, nisi tan-
tummodo per Scripturas? Et Aug. Epist. 166.
inquit: In Scripturis didicimus Christum, in Scrip-
turis didicimus Ecclesiam Resp. illam Homil. 49.
non esse Chrysost., sed alicujus Ariani, aut ab
aliquo Ariano corruptam, ut patet ex aliis
erroribus, qui in ipsa reperiuntur. Porro Aug.
non dicit, Scripturam esse Notam Ecclesiæ;
sed ex Scriptura probari, ubi sit Ecclesia, dum
docet, qualis illa sit, ubi coeperit, quomodo
creverit. Sed nunquid ideo Scriptura notior,
quam Ecclesia? minime: nam Ecclesia fuit
ante Scripturam, & ipsi data est Scriptura à
Deo, & ab Ecclesia explicatur, ut statim di-
ctum fuit, & aliàs traditur. Attamen aliquando
ex hypothesi potest esse notior, quando v. g.
Scriptura est recepta & clarè loquitur, oritur
que questio de ipsa Ecclesia; sicut interdum
Tomus II.

è contrario, quando Ecclesia est recepta &
nota, & questio oritur de Scriptura, & sic
unum probatur ex altero. Hinc D. Aug. dum
erat questio de Baptismo hæreticorum, quia
Scriptura obscure loquitur, probabat ipsum
esse ratum, quia ab Ecclesia habetur pro rato;
cum autem disputabatur de Ecclesia, an esset in
sola Africa, quia Scriptura recepta, & clara
erant, inde Aug. probabat, non esse; non ta-
mè ex hoc sequitur, Scripturam simpliciter esse
notiorè, quàm Ecclesia. Igitur neque Scriptura,
neque prædicatio verbi divini Notæ sunt veræ
Ecclesiæ. Sed neque usus Sacramentorum, ut-
pote etiam communis omnibus Sectis; cum
tamen, ut dictum est, Nota debeat esse quid
proprium, non solum secundum rem; sed
etiam opinionem aliorum; jam autem omnes
Sectæ putant, se habere verum usum Sacra-
mentorum.

Quæ ergo Notæ seu signa veræ Ecclesiæ,
cujus propositio est præcipuum motivum cre-
dibilitatis? Resp. ut sup. quod sit Una, Sancta,
Catholica, & Apostolica. De his loquitur Aug.
lib. contra Epist. Fundamenti cap. 4. dicens:
Ut ergo hanc omniam sapientiam, quam in Ecclesia
esse Catholica non creditis, multa sunt alia, quæ in
ejus gremio me iustissime teneant. Tenet consensio
populorum atque gentium, (ecce unitas) Tenet
auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate
aucta (ecce sanctitas) veritate firmata (ergo
Catholica) Tenet ab ipsa Sede Petri Apostoli, cui
pascendas oves suas post resurrectionem Dominus
commendavit, usque ad præsentem Episcopatum
successio Sacerdotum (ergo Apostolica) Tenet po-
stremo ipsum Catholica nomen, quod non sine causa
inter tam multas hæreses, sic ista Ecclesia sola ob-
tinet, ut cum omnes hæretici se Catholicos dici velint;
quærens tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam
conveniat, nullus hæreticorum vel Basilicam suam,
vel domum audeat ostendere. Ita ergo tot, & tanta
Christiani nominis charissima vincula rectè hominem
tenent credentem in Catholica Ecclesia, etiamsi pro-
pter nostræ intelligentiæ tarditatem, vel vitæ meritum
veritas nondum se apertissime ostendat.

Enimverò, ut bene notat Bellar. sup. cap. 3.
in principiis, hæ Notæ non quidem efficiunt
evidenter verum, ipsam esse veram Dei Eccle-
siam; sed tamen efficiunt id evidenter credibi-
le. Nam evidenter verum dicitur, quod vel in
se, vel in suis principiis videtur; evidenter cre-
dibile illud dicitur, quod non videtur nec in se,
nec in suis principiis; habet tamen tot, & tam
gravia testimonia, ut quilibet sapiens merito id
credere debeat: ut si iudex videat hominem à
latrone occidit, vel vulnerari lethaliter, & postea
mori, habet evidentiam veritatis, quod ille
latro sit homicida; si autem eadem fieri non
videat; sed habeat viginti testes viros gravissi-
mos, qui dicunt se vidisse, habet evidentiam
credibilitatis. Igitur, tametsi Notæ jam addu-
ctæ non faciant evidentiam veritatis, maximè
iis, qui non credunt Scripturis, alioqui non
esset articulus fidei hanc Ecclesiam esse veram
Ecclesiam; efficiunt tamen evidentiam credi-
bilitatis.

August.

Scriptura,
prædicatio,
usus Sa-
cramentorum
non sunt
notæ.

57.
Sed unitas,
sanctitas,
&c.
S. August.

58.
Hæ Notæ ef-
ficiunt evi-
denter cre-
dibile, non
autem evi-
denter verum.
Bellarmin.

biliteris, atque adeo clare per eas convincitur intellectus, ut sup. adhuc dixi, non claritate absoluta, sed prudentiali; ita ut nequidem infidelis, qui rite considerat illas, possit prudenter formidare, quin hæc sit vera Ecclesia.

Sed quæ illa consideratio? iam edissero. Equidem ut à priora Nota incipiamus, quæ est unitas, hæc consistit (inquit Herincx part. 3. disp. 5, num. 49.) in ordinatissima Ecclesiæ toto orbe diffusa dispositione, membrorumque connexionem, ac quoad identitatem credendorum consensione, debitaque subiectione ac subordinatione, præsertim ad supremum caput visibile Ecclesiæ. Sic ille, Quod probè sciens Apost. 1. Cor. 1. v. 10. ait: *Obsecro autem vos, fratres, per nomen Domini nostri Iesu Christi: ut id ipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata; sitis autem perfecti in eodem sensu, & in eadem sententia.* Itemque ad Ephes. 4. v. 3. & seqq. solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Vnum corpus, & unus spiritus, sicut vocati estis in una & eadem vocatione vestra. Unus Dominus, una fides, unum Baptisma. Unus Deus & Pater omnium, qui est super omnes, & per omnia, & in omnibus nobis. Quibus verbis (inquit noster Del Castil. Disp. 13, num. 4.) Paulus plures explicat causas, propter quas Ecclesia sit una, scilicet unum corpus mysticum Christi. Prima, est Deus, qui est causa efficiens, secundo dicitur una, ratione fidei tertio, ratione Sacramentorum quorum lingua est Baptismus; quarto, ratione Spiritus à quo regitur, & vivificatur; quinto, respectu finis, qui est beatitudo, ad quam vocantur fideles sub una spe vocationis; sexto denique, propter unum caput, quod est Christus, quod dictum fuerat Osee 1. v. 11. *Et congregabuntur filii Iuda, & filii Israël pariter, & ponent sibi unum caput unum.* Idem dixit Christus Joan. 10. v. 16. *Et fiet unum ovile, & unus Pastor.* Erravit ergo Henricus VIII. tot assere capita in Ecclesia, quot Reges baptizati.

Apost.

Del Castil.

Multiplex
unitas Ec-
clesiæ.

60.

Unitas Ec-
clesiæ est
numerica.In hac sunt
plures Ec-
clesiæ par-
ticulares.Ecclesia an-
te adventū
Christi, est
eadem cum
Ecclesia
Christi.

Del Castil.

Et si aliquis inquirat, quā unitate Ecclesia dicatur una. Resp. quod unitate numericā, quāvis enim omnes fideles sint diversi numero; tamen ex omnibus fit una Ecclesia, sicut unus numero populus ex diversis numero hominibus, sibi invicem succedentibus. Hucusque præfatus Auctor. Objicis, quod habetur Psal. 67. v. 27. *In Ecclesiis benedicite Deo Domino.* & Apocalyp. 1. v. 11. *Quod vides, scribe in libro, & mitte septem Ecclesiis.* Ergo non est una Ecclesia, sed plures Ecclesiæ. Resp. idem Auctor. num. 5. esse quidem plures Ecclesias partiales, ex quibus tamen constituitur una numero totalis Romana, cuius Episcopus est caput omnium Episcoporum, & Ecclesiæ. Si dixeris, saltem Ecclesia ante adventum Christi, & quæ nunc est, non est eadem numero; quippe nec lex divina erat eadem, nec eadem Sacramenta. Resp. Del Castil. ibidem; quod attinet ad legem divinam, quantum ad præcepta, moralia, quæ in Decalogo continentur, semper fuit, & est eadem; quantum autem ad ceremonialia, & judicialia, non est eadem; similiter Sacramenta veteris legis

non sunt eadem cum nostris; nihilominus est una numero propter unam fidem magis, aut minus explicitam; hæc autem eadem fides in diversis temporibus Ecclesiæ manifestata est, diversis signis, & Sacramentis; sicut etiam modo sunt diversæ leges Ecclesiasticæ ab illis, quæ fuerunt tempore Apostolorum; tamen eadem est Ecclesia. Ad unitatem ergo numericam Ecclesiæ visibilis, satis est, quod sit eadem fides, manifestata signis sensibilibus, etiam si sit aliqua diversitas inter ipsa signa, & Sacramenta pro diversis temporibus, Sic ille.

Et his inferitur, Ecclesiam, quæ nunc à morte Christi durat usque in finem mundi, magis unam esse, & perfectiori modo unitam, quem tota Ecclesia, quæ est ab Abel usque in finem mundi. Deinde, Ecclesiam, quæ fuit ante adventum Christi, non fuisse tam perfectam unam, quā illa, quæ modo est post adventum Christi. Declaratur: nam post adventum Christi Ecclesia habet eadem Sacramenta, idem Sacrificium, & fideles omnes eodem cibo spirituali nutriuntur, scilicet Eucharistia; sicut membra corporalia ejusdem hominis nutriuntur eodem cibo corporali. Præterea: ante adventum Christi quāvis omnes fideles, qui erant ex filiis Israël, habuerint eadem Sacramenta, & Sacramenta, & idem caput visibile, scilicet ipsum Sacramentum, cui tenebantur obedire; tamen etiam erant aliqui fideles ex Gentilibus, qui nec obligabantur ad illa Sacramenta legis scriptæ, nec tenebantur obedire summo Sacerdoti: at verò post adventum Christi, omnes fideles debent profiteri eadem Sacramenta, idem numero Sacrificium, & eidem capiti obedire. Hinc lacerant unitatem modernæ Ecclesiæ; qui renuntiant profiteri eadem Sacramenta, idemque numero Sacerdotem, aut nolunt eidem capiti obedire. Et qui illi, nisi hæretici, & schismatici, qui diversa à cæteris pertinaciter credere, aut singularia extra communionem totius corporis conventicula facere præsumunt?

Dubitas, quod sit illud caput, qui omnes fideles tenentur obedire? Audi Apost. ad Ephes. 1. v. 22. dicentem: *Et omnia subiecit sub pedibus ejus (loquitur de Christo) & ipsum dicit caput supra omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius, & plenitudo ejus, quia omnia in omnibus adimplent.* Super omnem, inquam, Ecclesiam, ante, quā post Christi adventum; non tamen ante adventum erat unus homo in terris, qui haberet vices Christi supra omnes fideles Judæos, & Gentiles; sed quando venit Christus, fecit utraque unum, teste Apost. ad Ephes. 2. v. 13. & seqq. *Nunc autem in Christo reconciliati sunt vobis, qui aliquando eratis longe, facti estis propius in sanguine Christi.* Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum. Et ipse Christus Joan. 10. v. 16 ait: *Et alias oves habeo, quæ non sunt ex hoc ovili, & illas oportet me adducere, & vocem meam audient, & fiet unum ovile, & unus Pastor.* Fuit Decal. Christus ergo (inquit Del Castil, sup. num. 8.) Christus ergo (inquit Del Castil, sup. num. 8.) Christus ergo, qui connectitur fideles ex lapidis angularis, qui connectitur fideles ex populus Gentilium, & Judæorum, & reliquit

in terris suum Vicarium, scilicet Petrum, & successores ejus, qui in omnes fideles habent potestatem: quia Christus dicens Petro Joan. 21. v. 17. *Pasce oves meas*, constituit illum pastorem supra totum gregem, & hæc verba etiam dicta sunt ad successores Petri. Sic ille, igitur & successores Petri, Pastores sunt super totum gregem, etiam supra Episcopos & Patriarchas, qui quidem Ordinatione Episcopali & communione Catholica Romano Pontifici sunt Fratres, sed subjectione, filii & oves. Ita à primitiva Ecclesia ipsi Episcopi & Patriarchæ in suis litteris ad Romanos Pontifices reverenter & aperte testantur, ut videre est in historiis Ecclesiasticis. Et quàmvis pro aliquo tempore, Sede scilicet vacante, desit in terris Vicarius Christi; hoc tamen non obstat, quominus, moraliter loquendo, semper sit in Ecclesia caput visibile; atque adeo per illam vacantiam, ut sic loquar, non interrumpitur successio Romanorum Pontificum; sed neque per schismata, quando non est certus aliquis, & indubitatius Pontifex. Unde (inquit idem Auditor num. 9.) ad providentiam Dei pertinet, tollere schisma, ut continetur successio Romani Pontificis, sicut factum est tempore Concilii Constantiensis.

Cæterum hæc unitatem tam membrorum inter se, quàm cum suo capite, manifestissimè est competere huic nostræ Ecclesie, etiam ex confessione ipsorum hæreticorum; & e contra clarissimè patet, hæreticos statim atque excommunicatos, in multas sectas divisis fuisse, juxta illud vulgatissimum: *Veritas est simplex, & una, mendacium multiplex*. Vide Auctores sup. citatos, qui longe & latè hæc ipsa deducunt, & quasi ad oculum ostendunt; unde in re toties tractata, & optimè pertractata, nolo amplius immorari. Cæterum, objicio contra unitatem nostræ Ecclesie, quòd inter DD. Catholicos solet esse controversia de aliquibus propositionibus, his asserentibus, eas esse de fide, aliis negantibus: ergo non videtur esse una fides apud omnes fideles. Resp. Del Castil. sup. num. 10. Neg. Conseq. quia, inquit, quando est ista controversia, non est definita altera pars, fideles autem, quæ non sunt definita, parati sunt credere, si Ecclesia definiat, & ita servatur una fides in omnibus. Itaque conveniunt omnes Doctores in fundamentalibus principalioribus mysteriis fidei, & in accidentalibus, seu minùs principalibus, quæ constat, ab Ecclesia esse definita, quòd sufficit.

Sed enim, reponit quispiam, posset dicere hæreticus, etiam in sua Ecclesia malignantium reperiri hujusmodi unitatem, x. g. in conventiculo Lutheraporum, omnes fatentur eandem doctrinam tamquam fidei, omnes servant eundem ritum, omnes sunt sub uno capite, licet in sano, scilicet Luthero: ergo est ibi eadem unitas, quam diximus esse in nostra Ecclesia. Nec sufficit respondere; quòd hæretici non servant unitatem; quia statim dividuntur in alias Sectas, nam Lutheranos quidam di-

cuntur rigidi, alii mitiores &c. Hæc, inquam, solutio non sufficit propter duo; primò, quia in principio, antequàm esset ista divisio, omnes habebant eandem unitatem doctrinæ, & capitis. Secundò, postquam sunt divisi, in qualibet parte aut sectione, reperitur ista unitas capitis, & idem ritus Sacramentorum. Si dixeris, quòd in conventiculo hæreticorum neque est doctrina veræ fidei, neque verus ritus Sacramentorum, neque verum & sanum caput; quàmvis hoc totum verum sit, adhuc manet difficultas proposita, quomodo ex unitate colligatur quòd hæc Ecclesia, quæ nunc militat sub Innocentio, XI. sit vera Ecclesia, & non alia; & quòd in hac Ecclesia sit vera doctrina, & non in alia communitate. Resp. ad unitatem veræ Ecclesie requiri unum caput, quod sit Vicarius Christi, qualis fuit Petrus, & hodie est Romanus Pontifex successor Petri. Nam Christus dixit Petro, ut suprà audivimus: *Pasce oves meas*, & Petrus ex mandato Christi collocavit suam Cathedram Romæ, & ibi mortuus est; qui ergo succedit Petro in Pontificatu, ipse est Vicarius Christi, cujus est pascere oves Christi, id est, verè fideles doctrinæ fidei, & Sacramentorum. Unitas ergo doctrinæ, atque capitis, quod habet vices Christi, convenit Ecclesie Romanæ, & non conventiculis hæreticorum.

Adde, ad unitatem veræ Ecclesie non sufficere quomodocumque profiteri eandem doctrinam, eundem ritum Sacramentorum sub eodem capite; sed ultra requiritur, quod in vera Ecclesia sit tale regimen, quod valeat conservare, & tueri unitatem fidei, & Sacramentorum; hoc autem regimen, seu hæc potestas soli Romanæ Ecclesie competit. Quippe si suboriatur aliqua hæresis contra doctrinam fidei, aut Sacramentorum, Pontifex Romanus habet potestatem definiendi veram doctrinam fidei, & verum ritum Sacramentorum. Nihil eorum reperitur in conventiculis hæreticorum. Et hinc in Ecclesia Romana semper servata fuit una fidei doctrina; in conventiculis autem hæreticorum quot capita, tot sententiæ contra doctrinam fidei. Enimverò Scriptura, ex qua colligitur vera doctrina fidei, quàmvis sit infallibilis veritatis, tamen difficilis est intellectu, propter diversos sensus, quos patitur; & hinc per se non sufficit ad conservandam unitatem veræ fidei; sed requiritur regula aliqua certa ad eam interpretandam; hæc autem regula non est in conventiculis hæreticorum, ubi omnes ex suo cerebro Scripturam interpretantur; sed in Ecclesia Romana, in qua Pontifex habet potestatem à Deo infallibiliter eam interpretandi. Itaque (inquit Del Castil. sup. num. 14.) sicut olim in summo Sacerdote Legis veteris erat facultas interpretandi Legem, & ideo fuit præceptum Deut. 17. ut si quod dubium subortum esset circa Legem, venirent ad summum Sacerdotem; sic multò magis dedit Christus potestatem suo Vicario declarandi, & definiendi verum sensum Scripturarum.

Hinc ex quo Patriarchæ Orientales recess-

Signanter
desit eis
unum ca-
put, quod
sit Vicarius
Christi.

65.

In Ecclesia
Romana
semper est
servata do-
ctrina uni-
tas.

Del Castil.

66.

B b 3

servat

Inter scif-
maticos O-
rientis divi-
siones &
errores sunt.

serunt ab Ecclesia Romana, fuerunt inter ip-
sos, & inter uniuscuiusque eorum subditos
multæ divisiones, & plurimi errores; quia soli
Petro, & ejus successoribus promissa est as-
sistentia Spiritus sancti illis verbis Christi Matth.
16. v. 18. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, &
super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, &
porta inferi non prævalent adversus eam. Præ-
valerent autem, & jam dudum prævaluissent,
nisi in Ecclesia reliquisset Christus potestatem
conservandi unitatem fidei in vinculo pacis,
assistendo scilicet summo Pontifici in defini-
endis rebus fidei. Et quàmvis ante adventum

Non ita an-
te adventum
Christi in
Ecclesia Dei
fuerunt.

Christi non fuerit tam perfecta unitas in Ec-
clesia, sicut modò est, ut sup. diximus, tamen fuit
sufficiens auctoritas ad servandam unitatem
fidei: nam ante legem scriptam, Deus per Ma-
jores, & Sacerdotes Legis naturæ, quales fue-
runt suo tempore Melchisedech, Job &c.
tuebatur, & conservabat unitatem fidei in
minoribus: & post datam legem per summum
Sacerdotem legalem, ad quem, ut statim di-
ctum fuit, debebant in dubiis circa legem filii
Israel recurrere: si qui autem ex Gentilibus
erant veri fideles, sicut in statu legis naturæ
per Majores providebat Deus minoribus. Si-
gnum hujus est (inquit Del Castillo sup. num.
16. in fine) quòd ab Abel, ex quo cœpit
Ecclesia, semper fuerit conservata vera fi-
des sive in pluribus, sive in paucioribus.

67.
Ab exordio
mundi sem-
per fuerunt
aliqui fide-
les.

Igitur ab initio mundi usque modò semper
aliqui fuerunt, qui eandem nobiscum fidem
quoad essentialia tenuerunt; atque adeò osten-
di nequit, quando incepit, aut variata fuerit,
vel quo auctore in orbem terrarum introdu-
cta; porro nulla est Secta, ejus Auctor, &
initium, & occasus non sciatur. Ex quo mani-
festè patet, fidem nostram esse verè Catholi-
cam, & Apostolicam: Catholica quidem, id
est, universalis tam ex parte temporis, quàm
loci, utpote extendens se ad omnia tempora, &
pleraque loca; nam, ut dictum est, incepit ab
initio mundi, & usque in finem est duratura,
juxta illud Christi Matth. ult. v. 18. & seqq.
Data est mihi omnis potestas in calo, & in terra.

Hinc Ca-
tholica &
universalis
ex parte
temporis est
Ecclesia.

Euntes ergo docete omnes Gentes, baptizantes eos
&c. Et ecce ego vobiscum sum usque ad consumma-
tionem sæculi. Et verò, si Christus permanet cum
discipulis suis usque ad finem mundi, quis
prudens potest dicere, foris fides Christi non
permanebit? Itaque, vera Ecclesia universalis
est ex parte temporis. Quòd etiam ex parte
hominum, patet ex eodem textu, Docete, inquit,
omnes Gentes. Et Apostolus Rom. 10. v. 12. Non
enim est distinctio Iudæi, & Græci: nam idem Do-
minus omnium dives in omnes, qui invocant illum.
Joannes in sua Apocalypsi c. 5. v. 9. ait: Rede-
misti nos Deo in sanguine tuo ex omni tribu, &
lingua, & populo, & natione. Sed & complectitur
omnem statum hominum, sive sint servi, sive
liberi, sive Reges, sive tubditi: Quia (ut scribitur
Act. 10. v. 34.) non est personarum acceptor
Deus. Quin etiam omnem ætatem, sive sint
juvenes, sive senes, sive pueri, sive viri, om-

Insuper ex
parte loci,
& statibus
hominum.

neque sexum, sive sint viri, sive femine.
Quantum ad universalitatem loci, hanc ex-
pressam habemus Psal. 2. v. 8. Posui a me, &
dabo tibi Gentes hereditatem tuam, & possessionem
tuam terminos terræ. Et Psalm. 18. v. 5. scriptum
est: In omnem terram exivit sonus eorum, & in
fines orbis terra verba eorum. Quæ verba (inquit
Del Castillo sup. num. 20.) Prophetiam continet,
sive illa fuerit adimpleta tempore Apo-
stolorum, sive adhuc indices adimplenda usque
ad finem mundi: saltem ex his verbis colligi-
tur, quòd Ecclesia sit universalis ex parte loci;
unde de ea dicitur Psal. 47. v. 3. Fundatur exal-
tatione universa terra.

Et non solum Ecclesia dicitur Catholica, sed
& fides, quam Ecclesia profitetur, dicitur Ca-
tholica in Symbolo Arhanatii: Hæc est fides Ca-
tholica; & in Can. Missæ: Et omnibus orthodoxis,
atque Catholica, & Apostolica fidei cultoribus. Est
enim (inquit idem Auctor sup. num. 21.) uni-
versalis in omni Ecclesia, in qua nequit unus
articulus credi, & alius negari; sed ab omnibus
ejus fidelibus omnes æquè creduntur, & con-
sistentur. Denique Rex Hispaniarum hæc ra-
tione dicitur Catholicus per antonomasiam;
quia est protector fidelium, & Ecclesiæ Catho-
licæ. Sic ille. Si objicias: Ecclesia ante adven-
tum Christi non videtur fuisse Catholica; quia
non erat universalis ex parte loci, neque ex
parte temporis, neque ex parte hominum,
Resp. Del Cast. sup. fortassis ita videtur alicui,
dicenti; quòd Ecclesia pro statu Evangelii sit
Catholica, & non antea. Tamen reverè dicen-
dum non est ita; sed distinguendum veniunt
enim est loqui de Ecclesia, aut fide ex una par-
te; aliud verò de Lege scripta, de Sacramentis,
& ceremoniis ejus ex alia parte; hæc enim Lex
non erat universalis, neque ex parte temporis,
quia cœpit à tempore Moysis in deserto; neque
ex parte loci, quia solum in Palestina; neque
ex parte hominum, quia solum filii Israël datus;
ex quo patet, quomodò Ecclesia, quantum ad
hoc, non erat universalis ante adventum Chri-
sti, benè tamen quantum ad fidem.

Itaque vera Ecclesiæ Christi Nota est, quòd
sit Catholica, id est, universalis, & tali nomine
appellatur, quòd nulli Ecclesiæ competat,
præterquam Romanæ, seu Ecclesiæ subjæctæ
Sedi Apostolicæ. Audite D. Aug. Sæc. 13. de
Temp. Diversorum, inquit, Hæreticorum Ecclesiæ
ideo Catholica non dicuntur, quia per loca atque
per suas quasque provincias continentur. Hæc verò
(scilicet Romana) ab ortu solis usque ad occasum,
unius fidei splendore diffunditur. Aliam auctori-
tatem ejusdem Doctoris habes num. 57. sup.
Adhuc unam addo ex lib. de vera Religione
cap. 7. ibi: Velint nolintque ipsi quoque Hæretici,
& schismatici alumni, quando non cum suis, sed
cum extraneis loquuntur, Catholicam nomen illud
quam Catholicam vocant. Non enim possunt intelli-
gi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universa
orbe nuncupatur. Aliis pluribus locis August. si-
militer universalitatem nostræ Ecclesiæ, quæ
possunt videri apud Auctores sup. citatos. Fi-
lio

nio cum verbis Cyrilli Carech. 18. Non petas, ubi sit Dominicum, seu Domus Domini: nam etiam Hæretici suas speluncas domum Domini nominari volunt: nec petas, ubi sit Ecclesia; sed ubi Catholica Ecclesia. Hoc enim nomen proprium est hujus Sanctæ Ecclesiæ Matris omnium nostrum. Et fuit ei proprium, etiam tempore Apostolorum; nam, ut sup. notavi, in Symbolo Apostolorum dicitur: Credo... Sanctam Ecclesiam Catholicam. Argumentum ergo petitum ex nomine, quod alicui ita proprium est, ut cum illo, & sine illo nequeat ab aliis discerni, non solum non vanum & inutile, sed maxime efficax est. Ut proinde nemini fas sit dubitare, sed constanter asserere possit, & verò debeat, Ecclesiam nostram ex hac parte esse veram Christi Ecclesiam, utpote re, & nomine Catholicam.

Nunquid etiam re, & nomine Apostolica? Non est relictus ambigendi locus: tum ratione Cathedræ S. Petri, seu Sedis Romanæ, quæ antonomastice vocatur Apostolica, juxta illud D. Aug. Epist. 162. In qua (Romana Ecclesia) semper Apostolica Cathedra viguit Principatus. Tum, quia à Christo inchoata, per Apostolos propagata, & perfecta, eademque perpetuam quædam successione perseverat, & usque in finem perseverabit. Breve tibi (inquit D. Hier. Dialog. contra Luciferianos) aperiamque animi mei sententiam proferam, in illa esse Ecclesiam permanentem, quæ ab Apostolis fundata, usque ad diem hanc durat. Ecclesia (inquit Del Castillo sup. num. 22.) dicitur Apostolica ab Apostolis, quia ipsi fuerunt primi, in quibus fuit Ecclesia pro hoc statu Legis Evangelicæ. Unde Glossa in illud ad Rom. 8. v. 23. Nos ipsi primitias Spiritus habentes, inquit, quod Apostoli prius tempore, & cæteris abundantius habuerunt Spiritum. Secundò dicitur Apostolica; quia fundata est in fide Apostolorum. Unde in illud Psalm. 86. v. 1. Fundamenta ejus in montibus Sanctis, inquit Aug. In Apostolis. Eodem modo intelligitur illud Apoc. 21. v. 14. Et murus civitatis habens fundamenta duodecim, & in ipsis duodecim nomina duodecim Apostolorum Agni. Neque intelligendum est duodecim Apostolos esse fundamenta primaria; quia fundamentum primum, & lapis angularis est Christus, sed sunt fundamenta secundaria. Rursum neque post Christum omnes Apostoli sunt æquæ primò fundamenta, sed post Christum primum est Petrus. Et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, ajebat Christus Matth. 16. v. 18. Omnes ergo Apostoli sunt fundamenta Ecclesiæ, sed post Christum, & cum subordinatione ad Petrum omnes etiam Episcopi Romani Ecclesiæ fundamenta sunt suo tempore. Docet id appositè Cornelius Jansenius, Doctor Lovaniensis, Tridentinus Theologus, dein primus Gandavenfis Episcopus, Concord. Euang. cap. 66. Satis consequi, inquit, videtur, non sic quod dicitur de ædificanda ecclesia super Petrum, pertinere ad successores ipsius Petri in Sede Romana, sicut ad ipsum Petrum: Successores enim, sicut capita sunt Ecclesiæ Christianæ

et totius, quæ illis in Episcopatu existentibus, est in terris: ita etiam sunt fundamenta & primi lapides, super quos Ecclesia in terris existens fundatur. Petrus verò non solum fuit fundamentum fidelium, qui cum ipso fuerunt in terris; sed totius omnino Ecclesiæ fidelium, qui post eum vel crediderunt, vel credituri sunt in Christo. Unde quàmquam quæ sequuntur Petro promissa: & tibi dabo claves regni cælorum, &c. æquæ pertineant ad Petri successores, atque ad ipsum Petrum, hæc tamen promissio: ædificabo Ecclesiam meam super te, propriè ad ipsum Petrum pertinere videtur, sicut illi proprium est nomen Petrus, & non commune cum successoribus. Hujusque Jansenius. Non tamen intendit primatum, aut infallibilitatem fuisse Petro personalem: nam nimis apertè dixerat antea ad verba: & ego dico tibi quia tu es Petrus & super hanc petram. Videndum, quid per petram hanc, super quam Dominus dicit, se ædificaturum suam Ecclesiam, sit potissimum intelligendum, maxime ob contentiosos quosdam nostræ tempestatis homines. Cum enim communiter etiam ab antiquissimis, & omnibus Catholicis scriptoribus per petram hanc Petrus ipse intelligatur, ac inde colligatur Petri in omnes Apostolos primatus, quem in tota Ecclesia ejus in Sede Romana successores hæreditario jure obtineant; quidam hunc primatum in Petro, aut successoribus ejus tollere cupientes, omnibus nervis hunc non esse necessarium, nec genuinum hujus loci sensum ostendere conantur. Et in primis Augustinum proferunt. Ita Jansenius: & relatis Augustini locis subdit, quæ Augustini loca Novatores hujus temporis (intelligit Lutheri & Caluini sectatores) diligenter annotaverunt. Vide eum Novatorum fundamenta referentem, & clarè solventem, & pro sua Catholica sententia producentem Tertullian. Orig. Cyprian. Basil. Ambr. & mox subdentem, longum nimis esset, & supervacaneum cæteros adducere, eum ex his græcis & latinis Patribus satis pateat, quæ fuerit ab initio Ecclesiæ semper in his verbis intelligentia.

Tertiò dicitur Apostolica; quia per traditiones Apostolorum accepit Ecclesia usum Sacramentorum, & ritum, quem servat in administratione eorum, de quibus traditionibus vide Aug. lib. 4. de Baptismo cap. 24. Rogat aliquis: an ante adventum Christi Ecclesia dicenda fuisset Catholica. Resp. præfatus Auctor num. 23. quantum ad rem, & quantum ad substantiam, eadem Ecclesia, quæ nunc est Apostolica, fuit ante in ipsos Apostolos fundata in fide Patriarcharum, & Prophetarum. Itaque Apostoli fundamenta Ecclesiæ sunt pro hoc statu legis Evangelicæ: Patriarchæ, atque Prophetæ, sunt fundamenta Ecclesiæ pro statu ante adventum Christi. Rursum, eadem Ecclesia, atque eadem fides est, atque fuit semper, & ita dicimur superædificari supra fundamentum Apostolorum, & Prophetarum. Sic illè. Equidem antiquitatem nostræ Ecclesiæ nequidem

Viri Romani Pontifices.

Petrus primatum habuit, uti successiones habent.

Soli novatores contra dicunt.

71. Fundata in traditione Apostolorum.

Hinc Eccle-
sia nostra
antiquitas.

dem Hæretici nostri audent negare. Loquatur Lutherus lib. de Abroganda Missa privata, Pro-
fessor adversus eos, qui adversus me sunt clamaturi,
quod contra Statuta Patrum contra receptissimum
usum docerim, horum me nihil auditurum. Et
Calvinus lib. 4. Instit. loquens de Catholicis,
ait: Sed enim, qui sic faciunt, habent veteris Eccle-
sia exemplum, scilicet; verum in re tanta nihil tu-
ius, quam veritatem ipsam sequi. Resp. ergo,
magis esse credendum Scripturæ, quam Pa-
tribus, & antiquitati. Sed hæc responsio est
absurdissima; nam de hoc non est controversia;
sed, cum inter nos, & ipsos sit questio de sen-
su Scripturæ, dicimus, esse magis credendum
Patribus, & Ecclesiæ Doctoribus totique ad-
eod antiquitati, quæ simul cum Scripturis ear-
undem expositionem ab Apostolis accepit, &
posteris tradidit, quam aliquibus Apostatis, &
fugitivis Monachis, aut Grammaticis, & id
genus hominibus, qui, ut liberius viverent,
Ecclesiam nostram deseruerunt.

72.

In Aposto-
lica Ecclesia
est, & esse
debet per-
petua mini-
strorum
successio.

Herincx.

Tertul.

73.

Episco-
pus descen-
dit ab A-
postolis, re-
quiritur
continua
successio.

Et legitima
ordinatio.

Itaque, ut aliquis Episcopus dicatur ab A-
postolis legitime descendere, duo requiruntur;
ut is, qui verus Episcopus haberi cupit, succe-
dat alicui Apostolo; vel certe, ut succedat alicui
alicui, quem aliquis Apostolus fecerit Episco-
pum; vel demum, si Episcopatus est novus,
ut fiat Episcopus ab eo, qui habet Apostoli-
cam auctoritatem, qualis solus est Pontifex
Romanus. Nam, ut sup. audivimus ex D. Au-
gust. In Romana Ecclesia semper Apostolica Ca-
thedra viguit principatus. Alterum est ordinatio,
ad quam requiritur, ut qui fit Episcopus, or-
dinetur a duobus vel tribus Episcopis, ut loqui-
tur can. 1. Apostolorum id est, a duobus assisten-
tibus Metropolitano, vel à pluribus, nisi aliter

visum fuerit Sedi Apostolicæ: Sed & ipsi E-
piscopi ordinantes sint ab aliis ordinati, & illi
ab aliis, donec ad Apostolos veniant. Porro hæc
dicta successio res est facti, quæ ex Scriptura,
aut doctrina probari nequit; quævis enim
Notæ, & proprietates veræ Ecclesiæ in Scrip-
turis, doctrinaque describuntur; quidem non
est Scriptura, vel doctrina, quæ istud factum
per singulas ætates doceat; hoc ergo ex Eccle-
siasticis, & historicis monumentis haurien-
dum est. Iam autem quid clarius, quam apud
nostros Hæreticos nec esse successionem, nec
ordinationem? Et quod utrumque sit in Ec-
clesia Romana, omnia monumenta Ecclesi-
astica, & historica satis testantur.

Nihilominus contra apertam veritatem ob-
ijciunt Hæretici Primò: Episcopi Papistæ de-
seruerunt veram fidem: ergo non sunt amplius
Episcopi. Non sic Hæretici, non sic; sed E-
piscopi Papistæ profitentur veram fidem, &
vos deseruistis eam. Atque ut dubium foret
(quod absit) ubi vera fides sit, quis vos consti-
tuit Iudices Episcoporum Catholicorum, ut
audeatis eos suis sedibus privare, quas pacifice
per tot sæcula possederunt? Nonne dicit Re-
gula juris 66. in 6. In pari causa melior est condi-
tio possidentis? Primò ostendite, in quo legiti-
mo iudicio fuerint damnati, & à suis Sedibus
depositi. Et ut damnati essent (quod plane fal-
sum est) an ideo Lutherus, & Calvinus, &
similes successerunt in eorum locum? Quis eos
Episcopos instituit, qui habuerit instituenti
Episcopos auctoritatem? Aut quis eos ordina-
vit, qui habuerit jus ordinandi? Sed audiamus
secundum argumentum: Cayphas, inquit,
legitimè successit Aaroni, neque tamen A-
postoli ab eo sunt ordinati. Proflus, sed quid
tum? Ergo in Ecclesia Romana non est suc-
cessio legitima. Qualis Consequentia? Sac-
erdotium Aaronicum expiravit per promole-
gationem novæ Legis. Sufficiebat ergo, quod
Apostoli ordinarentur ab Institutore non Te-
stamenti, hoc est, à Christo, qui erat Sac-
dos secundum ordinem Melchisedech, cujus
Sacerdotii cum primitiæ fuerint Apostoli, non
debuerunt succedere Cayphæ, sed esse princi-
pium novi Sacerdotii. Sicut ergo ab Aaron ul-
que ad Christum non fuerunt veri Sacerdotes,
nisi qui successerunt Aaroni: ita ab Apostolis
ulque ad finem mundi non erunt veri Sacerdo-
tes, nisi qui Apostolis succedent.

Tertiò argumentantur Hæretici: in Africa,
Ægypto, & tota Asia jam perit successio, &
tamen ibi est vera Ecclesia. Resp. illos, qui ibi
ad veram Ecclesiam pertinent, non posse qui-
dem ostendere successionem continuam Episco-
porum suorum particularium; sed tamen
Episcoporum universalium, qui sunt Romani
Pontifices soli, quibus fatentur se esse subditos,
quod sufficit. Romanos autem Pontifices re de
nomine fuisse Episcopos universales tam super
orientem, quam occidentem, patet ex legitima
usurpatione Iurisdictionis tam ex actis Con-
ciliorum, quam literis Pontificum, & ad Pontifi-
ces

ces. Percurre singula sæcula, reperies monu-
menta continua & nimis evidentia rei hujus.
Quarum argumentum est: In Ecclesia Græca
adhuc servatur continua successio Episcoporum,
& tamen non est illa vera Ecclesia: non
itaque successio est Nota veræ Ecclesiæ. Resp.
in primis: manifestum esse, quod in Asia, &
Egypto; ac proinde Antiochiæ, Hierosoly-
mæ, & Alexandria successio interrupta fuerit.
Quod autem attinet ad Ecclesiam Constanti-
nopolitanam, habet quidem aliqualem successio-
nem Patriarcharum, scilicet à tempore
Constantini hucusque; non autem ab Apo-
stolicis temporibus: nam Patres Concil. Con-
stantinopolitani 1. in Epist. ad Damas. aperte
faterentur, Ecclesiam illam novellam esse. Quæ-
ritur autem hic, non de successione quali-
cumque, sed Apostolica. Resp. 2. argumen-
tum à legitima successione præcipue affertur ad
probandum, non esse Ecclesiam, ubi non est
hæc successio: ex quo tamen non colligitur,
necellario ibi esse Ecclesiam, ubi est successio.
Igitur bene probatur, apud nostros hære-
ticos Lutheranos, Calvinistas, & similes non
esse veram Ecclesiam; quia nec habent suc-
cessionem personarum, nec doctrinæ; porro
apud Græcos non esse; quia iametsi haberent
successionem personarum (quod non) equi-
demarent successione doctrinæ; nam legiti-
me convicti sunt in tribus Concil. Generali-
bus Lateranensi, Lugdunensi, & Florentino
de schismate, & hæresi: ac præcipue de hæresi
circa processionem Spiritus sancti. Porro suc-
cessio personarum non est Nota veræ Eccle-
siæ; quippe solæ personæ non constituunt
Ecclesiam, sed personæ profitentes veram fi-
dem. Utrumque ergo requiritur, scilicet tam
successio personarum, quam doctrinæ. Quis
autem sanæ mentis dixerit, se habere suc-
cessionem doctrinæ sine successione personarum?
An forte doctrina esse potest sine personis?
Apposuit Hieron. Dial. contra Luciferianos
versus finem: Cum homine, inquit, pariter interit
& scia; quia post se nullum Clericum Diaconus
potuit ordinare. Ecclesia autem non est, quæ non
habet sacerdotem. Et Cypr. Epist. ad Florenti-
num in fine, ait: Illi sunt Ecclesia plebs Sacerdoti
adunata, & Pastori suo grex adherens. Igitur Ec-
clesia vera non potest esse sine Pastoribus, &
Sacerdotibus seu Episcopis, qui doceant ple-
bem veram doctrinam fidei; si ergo in aliqua
congregatione est successio doctrinæ; oportet,
ut etiam sit successio personarum, quæ eam
populo tradiderunt. Nam, ut ait Apost. ad Tit.
cap. 1. v. 7. & seqq. Oportet Episcopum sine crimine
esse &c. amplectentem eum, qui secundum doctri-
nam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhor-
tari in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, ar-
guere. Ergo ubi successio doctrinæ sanæ, etiam
esse debet successio personarum.

Ceterum, hanc successionem personarum,
& sanæ doctrinæ esse in Ecclesia nostra,
sive Romana, nemo non videt, qui habet

TOMUS II.

oculos apertos ad videndum. Et æquè evi-
dens est, in congregationibus, seu Ecclesiis
Acatholicorum neque esse successionem per-
sonarum, quod & ipsi fatentur, neque suc-
cessionem sanæ doctrinæ. Quare addam ly,
Sane, patebit ex sequenti Nota, quæ restat
explicanda, estque Sanctitas. Jam enim ostendi-
mus, veram Ecclesiam debere esse Unam,
Catholicam, & Apostolicam, illasque No-
tas competere Ecclesiæ Romanæ, & non aliis
conventiculis. Censen' porro, quod Ecclesiis
Hæreticorum conveniat sanctitas, & non Ec-
clesiæ Romanæ? Verte folium, & canta, dic
ore, & corde, quia verum est, quod dicis; Ec-
clesia Romana Sancta est, conventicula autem
Hæreticorum iniqua. Quod ne gratis dicere
videar;

Nota, sanctitatem Ecclesiæ consistere non
solum in sanctitate capitis, quod est Chri-
stus; sed insuper in sanctitate, & puritate do-
ctrinæ, quæ nil fallum in materia fidei, nil ini-
quum in materia morum continet, & homi-
num, secundum doctrinam, & instituta Ecce-
siæ Catholicæ viventium. Duplex igitur est
hæc Sanctitas, scilicet vitæ, & doctrinæ. Ista pa-
tet partim ex historiis, partim experientia; nul-
lâ quippe ætate defuerunt Ecclesiæ nostræ viri
sanctissimi, quales, etiam Hæreticorum testi-
monio, fuerunt Hieronymus, Aug. Ambrosius,
Athan. Basil. Bernardus, Dominicus, Fran-
ciscus, & alii. At verò apud Hæreticos nullum
est assignare, quem vel evidens ratio, vel divi-
num testimonium miraculis ostendat esse san-
ctum. Quod namque allegent Apostolos, nos
eos nobis potiori jure vendicamus; jam enim
ostendimus, Ecclesiam nostram esse Apostoli-
cam: quod Lutherum, Calvinum, & similes;
nos contendimus, fuisse eos homines nefa-
rios; ut autem argumentum à sanctitate suavi-
tur, debet ea ab utrisque admitti. Unde sic ar-
gumentor; constat, dictos Sanctos eadem viâ,
quam nobis præscribit Ecclesia Romana, ad
cælum pervenisse; non verò, quam Hæreti-
ci nostri temporis ingrediuntur; quia dicti
Sancti, ut cætera omittam, fuerunt vitæ reli-
giose, ac castitatis cultores, aut laudatores:
ergo si velimus securè ad cælum pervenire, eâ-
dem viâ incedendum est; non verò illâ, per
quam non constat, aliquem salvum factum
fuisse. Atque hæc omnia per experientiam
confirmantur; nam ferè omnes, qui, abju-
ratâ hæresi, fidem Catholicam amplectun-
tur, vitam in melius commutant: cum econ-
tra, qui ad hæresim defleunt, eo ipso com-
muniter ita exorbitant, ut videantur hâ-
dem solum mutasse, quod libidini suæ,
& libertati à jejuniis, & aliis austeritatibus indul-
geant; ut maxime elucet in Monachis, & Sacer-
dotibus Apostasis.

Accedit; quod nulli unquam hæretici Gen-
tem aliquam, aut Regionem à Paganismo ad
fidem Christi primò converterint; imò nec Hæ-
retici nostri unquam tale quid attentaverint;

Ccc

77.
Ecclesia Ro-
mana san-
cta est mul-
tipliciter.

Teste expe-
rientiâ &
historiâ.

Sancti viâ
Romanâ
pervenerunt
ad cælum,
non viâ re-
formatâ.

Ad Roma-
nam con-
versi emen-
dantur: ad
reformatam
conversi
decontra.

78.
Reformati
non fun-
dantur
sed postulant.

*Sed perver-
tunt fidem
& mores.*

sed bene Catholicos perverterint, Dixi signan-
ter, *Primo converterint*, propter Gothos, qui
primò à Catholicis ad fidem Christianam al-
lecti, ab Episcopis Arianis ad Arianismum
deducti sunt, quo vel unico clare ostendi-
tur, Hæreticos non Christo, sed ejus ho-
stibus militare. Igitur, ut rectè colligamus,
an aliqua fides bona sit, vel mala, non debe-
mus attendere ex hoc, quòd eam colentes
per accidens ex particulari ingenio seu in-
clinatione bene, vel malè vivant; sed, an com-
muniter ita vivant; & præsertim, an illa fi-
des, seu doctrina illius ex se sit nata bonos, vel
malos mores gignere.

79.
*Sanctitas
doctrina in
sola Roma-
na repe-
ritur.*

Et ecce pervenimus ad sanctitatem doctri-
næ, quæ & ipsa convenit Ecclesiæ Roma-
næ, & non conventiculis Hæreticorum.
Enimverò Ecclesia nostra ex se docet ea
omnia, quæ faciunt ad fugam peccatorum,
exercitiumque virtutum: Hæretici verò è
converso; nam docent, nos bonis operibus
non mereri gloriam apud Deum; impossi-
bile esse servare mandata Dei; consilia E-
vangelica non esse servanda; nos non habe-
re liberum arbitrium ad bene, vel malè a-
gendum. Item, Deum ab æterno sine ul-
lo respectu ad futura opera hominum, præ-
cisè ad ostendendam suam misericordiam ex
una parte, & severitatem in puniendis pec-
catis ex altera parte, simpliciter, & abso-
lutè statuisse, aliquos salvare & aliquos dam-
nare, ita ut in nullius potestate sit, bene vel
malè vivendo efficere, ut potius ad gloriam,
quàm ad poenas æternas perveniat: quæ cer-
tè, si semel homines firmiter apprehendant,
non est, cur à vitis aliis solent spe præmiis, aut
timore supplicii. His porro contraria om-
nia docet fides Catholica, ut nemo ignorat,
qui vel à limine eam salutavit. Denique,
nulla est Secta, præterquàm Catholicorum,
quæ non multa doceat difformia, & ab-
soluta naturali rationi; ut patet in Gen-
tilibus, & Turcis, ac in omnibus Hære-
ticis, ut ostendit Bellarminus sup. cap. 11.

*Apud se-
ctarios do-
ctrina de
sanctitate
avertens.*

Nam, ut omitam Hæreticos antiquos,
Calvinus, & Alii docent, Christum in eru-
te voces plenas desperatione emisisse, &
mortuum poenas inferni expertum. Vide Cam-
pianum sup. Ratione 8. ubi eorum verba re-
fert.

Bellarm.

Campia-
nus.

80.
*Docent, licet
sum fallere
fidem Deo
datam.*

Deinde, licet admittant, fidem legitimè da-
tam homini, v.g. uxori; servari debere; at-
tamen docent, eos, qui per vota castitatis,
paupertatis, & obedientiæ se Deo obliga-
runt, licet fidem datam fallere; cum ta-
men, non solum apud omnes Ecclesiæ Pa-
tres; sed etiam apud omnes Gentiles, pro
sceleratis semper habiti fuerint, qui Diis pro-
missa non solverent. Quòd si errores eo-
rum oppugnemus, nolunt argumenta ad-
mittere, nisi ex Scriptura, quam etiam so-
lam volunt esse judicem controversiarum: &

*Solum Scri-
pturam luo
dicem con-
troversias
statuunt.*

quia docemus, definitiones Conciliorum esse
se firmiter credendas; & verum sacrum
Scripturæ ex iis peti debere, dicunt, nos
impie agere, & Concilia præponere Scrip-
turæ; cum tamen ipsi, ut suos errores sub-
biliant, convocent concilia, in quibus
ea, quæ de fidei dogmatibus struunt, vo-
lunt ut indubitata credi, nec ab iis ad Scrip-
turam appellationem admittunt: ut patet ex
nuperrimo concilio Dordraceno apud Ba-
tavos, & multis aliis in Germania. Sed o-
mnia, dicunt illi: nos cogimus nostrum ad
tenendum ea, quæ definitivimus, quia aperte
in Scripturis habentur, non autem quæ de-
finiuntur in Conciliis Catholicorum. Verum
enimverò ipsi de se testimonium per-
hibent, & utrumque negant, alii dicunt,
que sua dogmata aperte in Scripturis ha-
beri: quis ergo hic erit iudex? Sanè nul-
lus convenientius, quàm Generale aliquod
Prælatorum Concilium, quale fuit Nicaenum,
Ephesinum, Chalcedonense, aliquot Consti-
antinopolitana, & Lateranensia, Viennense, Flo-
rentinum, ac demùm Tridentinum.

Ex his & aliis pluribus erroribus nostro-
rum Hæreticorum, quos videre poteris a-
pud Bellarminum, sup. manifestum est, eorum
Ecclesias non esse Sanctas; sed impias & le-
gitimas, & ideo non esse veras. Et verò Ec-
clesia nostra Catholica nullum errorem, nul-
lam turpitudinem, nihil contra rationem
docet, etsi multa supra rationem. Proinde
sola est absolutè sancta, eique soli convenit,
quod in Symbolo Apostolico dicimus, *Credo
Sanctam Ecclesiam*. Eleganter & appositè S.
August. lib. 2. de Civit. cap. 28. Nihil, inquit, *est
in Christianis Ecclesiis turpe, & flagitiosum spe-
ctandum, imitandumque proponitur, ubi vel Dei
aut præcepta infirmantur, aut miracula narrantur,
aut dona laudantur, aut beneficia postulatur.*
Miracula, inquit, narrantur, ut quid ita?
Quia sunt manifestissima signa veritatis Ec-
clesiæ, in qua facta sunt; & verè doctri-
næ, in cuius confirmationem edita fuerunt,
dicente Domino Marc. ultim. vers. 17. *Si
na autem eos, qui crediderint, hæc sequentur dona.*
In nomine meo dæmonia ejicient: linguis inque-
tur novis &c. Et subdit Evangelista v. 20.
Illi autem profecti predicaverunt ubique, Domini
cooperante, & sermonem confirmante sequen-
bus signis. Consonat Apostolus ad Hebræos
2. v. 3. & 4. *Quomodo nos effugiemus (ultionem)
si tantam neglexerimus salutem? quæ cum tes-
tium accepisset enarrari per Dominum, ab eis,
qui audierunt, in nos confirmata est, consen-
te Deo signis & portentis, & variis virtuti-
bus, & Spiritus Sancti distributionibus susci-
ptam suam voluntatem.* Et Christus factus
10. vers. 25. inquit: *Opera, quæ ego facio in
nomine Patris mei, hæc testimonium perhibent de
me.* Itemque v. 38. *Si mihi non vultis credere,
operibus credite, ut cognoscatis, & credatis, quia
Pater in me est, & ego in Patre.* Et

Et quæ ista opera Christi, nisi vera miracula facta à Christo in confirmationem suæ doctrinæ, id est, doctrinæ fidei? Merito ergo Miraculorum claritas ponitur à Scoto Prolo. q. 2. eum. 3. inter 8. vias rationabiliter convincendi omnes Hæreticos; sic enim ait: Contra omnes istos (Hæreticos) in communi vult sunt vias, eos rationabiliter convincendi, quæ sunt, Prædicatione prophetica, Scripturarum concordia, Auctoritas scribentium, diligentia recipientium, Rationalitas contentorum, Irrationalitas singulorum errorum, Ecclesiæ stabilitas, Miraculorum claritas. Et infra eum. 10. inquit: de octavo, scilicet de miraculorum claritate sic patet. Non potest esse testis falsus Deus: sed Deus invocatus à predicante Scripturam, ut ostenderet doctrinam ejus esse veram, fecit ali-quod opus sibi proprium, utpote miracula, ac per hoc testificatus est, illud esse verum, quod iste predicavit. Confirmatur hoc per Richardum 1. de Trinit. cap. 2. Domine, si est error, à te decepti sumus, nam tantis signis confirmata sunt, quæ non nisi per te fieri possent.

Ex quibus verbis Richardi patet, quid sit illud miraculum de quo hic loquitur Scotus; scilicet, quod solà Dei virtute fieri potest, & idem merito vocatur in Scriptura, ut sup. audimus, testimonium Dei. Quare quod miraculo tali confirmatur, Dei testimonio confirmatur; Deus autem non potest esse testis mendacii, seu testis falsus, ut Scotus loquitur, & satis patet ex dictis Sect. 2. ubi de Veritate fidei. Hinc, si objecias Scoto; quia Antichristus faciet miracula. Resp. num. 11. Dicit potest, quod si quis invocatus in testem, signum consuetum testificationis permittat adduci, & præsens non contradicat, talis taciturnitas non stat cum veritate perfecta; miraculum autem est tale signum Dei ut testis; igitur si permittat miracula fieri à demonibus, non contradicens, enuntians scilicet illa non esse testimonia sua, non videtur esse perfectè verax, quod est impossibile. Et per hoc dicitur ad illud de Antichristo, quod prædixit (Deus) illa miracula facienda non esse testimonia veritatis. Utpote, quæ à dæmone fiunt virtute naturali. Rogat aliquis, ubi Deus id prædixit? Resp. Matth. 24. v. 24. Surgent (inquit Christus) pseudochristi, & pseudoprophetae, & dabunt signa magna & prodigia, ita ut in errorem inducantur (si fieri potest) etiam electi. Item 2. Thessal. 2. v. 8. & seq. Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Iesus interficiet spiritu oris sui, & destruet illustratione adventus sui cum, cuius est adventus secundum operationem Satanæ in omni virtute, & signis, & prodigiis mendacibus.

Sed hæc responsione Scotus non contentus aliam subiicit, dicens: Item, contra idem est differentia miraculorum, quæ sunt à Deo, & quæ sunt à diabolo. De qua differentia tractat Aug. lib. de Utilitate credendi cap. 16. Miraculum, inquit, voco quicquid arduum, aut insolitum, supra spem, vel facultatem mirantis appareret. Sed rursus hæc in duo dividuntur, quædam enim sunt, quæ solam faciunt admirationem; quædam vero magnam etiam gratiam, benevolentiamque

conciliant, qualia fuerunt Christi miracula, ut pertrahat ibidem diffusè. Itaque, dæmō in confirmationem doctrinæ falsæ, non facit ulla miracula, sive illa, quæ excedunt capacitatem ipsius, ut sunt prædictiones futurorum contingentium, aut revelationes secretorum cordium, ac resuscitationes mortuorum, sive etiam alia, quæ non videntur excedere capacitatem ipsius, ut sunt repentinæ lazationes infirmitatum, vulnerum, ac citricium, & similia, quin Deus sufficienter significet illis miraculis, fidem non esse adhibendam.

Hinc cum Magi, & Sapientes Pharaonis in patrandis signis cum Moyse contenderent, ut habetur in Exodo cap. 7. tandem victi dederunt manus, ipso superante; & proinde clare constare potuit, potius Moyse, quam ipsorum signis credendum fuisse. In sæcularibus quoque Gentium historiis plurima leguntur portenta; sed non legitur tamen, ea facta in doctrinæ ullius falsæ confirmationem. Quod si in hoc genere (inquit Poncius noster in suo Poncius. Supplemento ad D. locum Scoti num. 3.) Deus non ligaret diabolo manus, cum avidissimus sit nostræ perditionis, & sciat, nihil plus auctoritatis conciliare dogmatibus ullis, quam extraordinaria aliqua signa & prodigia, quis dubitet, quin plurima esset patrandis in confirmationem hæresum? Hoc autem cum non faciat, satis patet, quàm verum sit illud Apost. 1. Corint. 10. v. 13. Fidelis autem Deus est, qui cula à veris non patietur vos tentari supra id, quod potestis. Sic autem tentaremur, si in confirmationem hæresum signa & portenta fierent eà ratione, ut non posset colligi ex circumstantiis antecedentibus, ac concomitantibus, quod iis non esset credendum. Sic ille. Et ibidem eum. 4. notat, quod non sufficiant quæcumque signa facta in confirmationem alicujus doctrinæ; sed, inquit, examinandæ sunt circumstantiæ, & specialiter videndum est, utrum doctrina sic confirmata, aut ex se tendat in malum, aut contraria sit doctrinæ, aliis æquivalentibus, aut majoribus signis confirmata, quod si aliterum horum contingat, vel hoc ipso Deus sufficienter declarat, iis signis non esse credendum: sin neutrum ex his accedat, nec ali-quod aliud indicium falsitatis, omnino sunt sufficientia signa veræ doctrinæ, & movere possunt prudenter ad fidem, nec qui iis ducuntur, levis esset corde, ut dicitur esse, qui cito credit Eccl. 19.

In proposito autem nostro illa, quam profitemur doctrina, confirmata est signis, & miraculis multis, nec in se continet aliquid mali, nec contraria est ulli doctrinæ, æquivalentibus signis confirmata, nec aliunde ex ullo capite constat, quod his signis non sit credendum, ut patet: ergo signa illa sufficiunt ad ejus confirmationem. Quæcumque verò alia doctrina, quæ asseri potest ullis signis confirmata, in aliqua ex his conditionibus deficit, ut discurrendo per omnes est manifestum, & speciatim doctrina Antichristi, quæ maxime om-

85.
Miracula
Moyse su-
perarunt
Magos æ-
gypti.

Falsa mira-
cula à veris
discerni
possunt.

Si ad sit vel
minima
circumstan-
tia mala.

86.
Doctrina
fidei nostra
confirmata
est miracu-
lis veris.

nium confirmabitur signis, deficiet in conditione conformitatis ad doctrinam Christi, quæ æquivalentibus ad minus signis comprobata est, & in diffinitate ad rectam rationem, quia suadebit inhonesta & turpia. Hactenus præfatus Auctor.

87. Si dixeris; miracula non fuisse facta. Contra (inquit Scotus sup. num. 10.) dici potest illa sententia Aug. de Civit. lib. 22. cap. 5. Si per Apostolos Christi, ut vis crederetur, Resurrectionem, atque Ascensionem prædicantibus Christi, etiam ista miracula facta esse non credunt; hoc nobis unum grande miraculum sufficit, quod ea (scilicet Resurrectionem, & Ascensionem) terrarum orbis sine ulla miraculis credidit. Sic August. Subjungit Scotus: Nota valde illud capitulum (S. August.) quia si quidquid, quod credimus, dicatur incredibile esse, non minus est incredibile. Homines, inquit, ignobiles, infirmos, paucissimos, imperitos, rem tam incredibilem, tam efficaciter mundo, & in illo etiam doctis persuadere potuisse, ut mundus illud credat, sicut jam credidisse videtur, nisi per illos aliqua miracula fierent, per quæ mundus ad credendum induceretur. Unde subdit: Qui propterea numero exiguo ignobilium, infirmorum, imperitorum hominum credidit, quia in tam contemptibilibus testibus, multo mirabilius divinitas seipsa persuasit. Quid enim incredibile, quam ut ad legem contrariam carni, & sanguini, Doctores pauci, & rudes, & pauperes, possent plurimos potentes, ac sapientes convertere? Quod specialiter patet de multis sapientibus, primò fidei rebellibus postea conversis; ut de Paulo prius persecutore, postea Gentium Doctore, & de August. prius per Manichæos seducto, postea Doctore Catholico &c. Ita Doct. Subtilis.

88. Addit secundam responsionem numero. 11. De Civit. ex eodem D. August. lib. 10. cap. 18. in principio: An dicet aliquis, ista falsa esse miracula, nec fuisse facta, sed mendaciter scripta? Quisquis hoc dicit, si de his rebus negat omnino ullis litteris esse credendum, potest etiam dicere, nec Deos ullos curare mortalia &c. Et ibidem: Si multorum Deorum cultores, qualescumque Deos suos esse arbitrentur, ab eis facta esse miracula, vel civilium rerum historia, vel libris magicis, sive, quod honestius putant, Theurgicis credant, quid causa est, cur illis litteris nolint credere, ista facta esse, quibus tam major debetur fides, quando super omnes est magnus, cui uni soli sacrificandum præcipiunt. Tertio oppugnat Scotus negantes miracula, dicens: Contra idem ratio; quia quadam facta non nisi animis protegentibus negari possunt, ut sunt miracula facta à Sylvest. coram Constantino, tam in curatione lepræ, ejus quàm in disputatione ejus contra Iudæos: quæ facta tanquam celeberrima mundum non latuerunt. Denique num. 12. Sunt, inquit, aliqua miracula facta in lege Christiana, in quibus non potest esse deceptio, quin sint facta: nec, quin sint testimonia veritatis; quia à Deo facta; scilicet raptus Pauli, & revelatio contingentium futurorum. Primum patet, quia impossibile est, aliquem decipi credendo circa se videre essentiam Dei: ergo impossibile fuit, Paulum se credere illam videre, nisi eam videret. Sed

hoc assertit de se 2. ad Cor. 12. secundam expositionem Sanctorum: illud igitur fuit verè factum, & non tantum apparenter. . . . Secundum patet multis Prophetis in utroque Testamento.

Potè evidens est, nec diabolus, nec ullam creaturam, posse communicare visionem ei, quæ sentia divinæ aut prædicere futura contingentia certò, & determinatè. Nec dici potest Paulum fuisse mentitum, aut certè deceptum; nam faciliè responderetur, ad primum quidè, quod sic negaretur fides ulli hominum; nulli enim potius, quàm Paulo, credendum esset, cum non habuerit ullam occasionem contigendi talem visionem ad confirmationem istius doctrinæ novæ, ex qua insinuanda nullum posset expectare commodum; sed potius plurimas persecutiones, & difficultates. Ad secundum resp. primò; quod non est, unde colligitur ipsum deceptum fuisse: nam sine dubio Deus posset ipsi communicare talem visionem. Secundo; quia non est verisimile, ullam creaturam objectum potuisse ipsi proponi, quod ita satiare, & perficeret ipsius potentiam, & in se appareret tantæ excellentiæ, ut putaret, ipsum esse Deum; neque enim assignari potest, quodnam esset objectum creatum, quod id præstare posset. Ita Poncius sup. num. 5. Ubi Poncius etiam bene notat, controversi inter Theologos, an Paulus viderit clarè in raptu essentiam divinam, multis id negantibus. Scotus autem supponit hic partem affirmantem. Interim negari non potest, quin Deus posset talem visionem easulare, & velle per eam confirmare veritatem alicujus doctrinæ. Et consimiliter certum est, non posse id fieri, nisi à Deo.

Unde Scotus ibi optimam proponit rationem redarguendi Antichristum, & quemcumque alium Pseudopphetam, qui uretur signis, de quibus dubitaretur, utrum à Deo fierent ad confirmationem istius doctrinæ, quæ proponeretur amplectenda. Rogas, quæ sit ista via? Accipe verba Scoti: Contra falsa miracula Antichristi posset sibi objici, saltem de istis dubiis, hoc modo: Si tu es Deus, fac me videre essentiam divinam nudè, & post visionem memoriam certam habere visionis, & certitudinem, quod illa fuit ipsi essentia divinæ, & tunc credam tibi. Item, si tu es Deus, dic mihi, quid faciam, vel quid cogitabo, vel appetam pro tali hora. Quod si negatum ex his facere velint, aut possint (inquit Poncius sup.) Poncius inquit quis negaret fidem doctrinæ illorum, ob alia illa signa, de quibus incertum esset, an à Deo, vel à diabolo fierent, si tamen potius non esset certum, quod essent ex diabolo. Sic ille. Igitur non est dubitandum, quin verum miraculum, factum in confirmationem alicujus doctrinæ, reddat eam evidenter credibilem: eà evidentia, quæ requiritur ad verum actum fidei, id est, tali evidentia, quæ determinet hominem ad judicandum, se peccaturum, si hic & nunc dubitet de existentia revelationis; neque enim necessaria est, ut patet ex ante dictis, evidentia absoluta, sive talis, ex qua per infallibilem consequentiam inferri possit existèntia

rentia revelationis, qualem parit miraculum metaphysicè evidens, non item physicè. Quæ ut melius intelligantur, pono sequentem Conclusionem: in ordine

CONCLUSIO IV.

Evidentia credibilitatis non debet esse absoluta: sufficit respectiva, quam rudioribus sæpè facit unius hominis auctoritas, & omnibus miraculum physicè tantum evidens.

Hæc Conclusio patet ex dictis Concluf. 1. & 3. pro majori tamen explicatione; Nota, evidentiam intellectualem prout distinguitur ab invidentia, consistere, secundum Lug. Disp. 2. Sect. 1. num. 10. in hoc, quod intellectus convincatur ab objecto, & necessitetur ad assentiendum, ita ut non habeat potentiam proximam ad dissentiendum: remota semper habet ex eo, quod voluntas possit impedire propositionem motivorum; ac per hoc actus fidei foret sufficienter liber, estò revelatio evidens, de qua egimus Sect. 1. Concl. 6. causaret talem necessitatem. Sed nunquid quæcumque necessitas antecedens ad assensum facit evidentiam? Negat Cardin. sup. quia, inquit, potest Deus necessitare, & determinare, intellectum ad assensum probabilem, vel obsecrum: & de facto voluntas per ipsam affectionem, & imperium efficax determinat, & necessitat intellectum ad assensum fidei obsecrum; imo proposito motivo probabili solum pro una parte, & non pro altera, necessitat fortasse intellectus ad assentiendum probabiliter; saltem, si non impediatur à voluntate. Sic ille. Posset etiam Deus, juxta eundem Auctorem, immediate seipso concurrere cum intellectu ad cognitionem evidentem de aliquo objecto, absque eo, quod præcedat aliquid necessitans in actu primo, neque in intellectu, neque etiam fortasse extra illum. Quare non potest conceptus evidentie consistere in hac necessitate antecedenti, sed debet explicari per necessitatem illam, quæ provenit ex eo, quod intellectus ab ipso objecto convincatur ad ejus veritatem non negandam. Quæ necessitas, & ejus differentia, ab omni alia necessitate explicari potest per hoc, quod omnis alia necessitas ad assensum, sive proveniat à voluntatis imperio, sive à Deo, sive ab inadvergentia ad alia motiva contraria, talis est; ut, licet in sensu composito non possit cum ea necessitate conjungi dissensus, possit tamen postea, perseverante memoriâ illius assensus præteriti, & motivorum ad assentiendum, intellectus dissentire, vel non assentire, cessante imperio voluntatis, & Deo non determinante, vel apparentibus motivis pro altera parte; un-

de apparet, intellectum non fuisse convictum ab objecto; alioquin, perseverante memoriâ objecti convincentis, non posset intellectus veritatem ejus negare.

Quando autem assensus est evidens, non solum repugnat, in sensu composito cum eo assensu conjungere dissensum (hoc enim etiam repugnat cum assensu probabilis) sed repugnat etiam stante memoriâ illius assensus præteriti vel motivorum, quæ ex parte objecti movebant, dissentire. Hucusque Eminen. ut ostendat, Conclusionem deductam ex revelatione evidenti verè esse evidentem, ita ut intellectus, suppositâ evidenti cognitione veritatis revelationis, nec jam, nec postea, dummodò maneat memoria assensus præteriti, vel motivorum, possit dissentire, quâvis etiam occurrerent motiva in contrarium; illa namque superantur à motivis prioribus; alias non fuissent motiva evidentia, sed obscura. Et propterea negat hic Auctor, ut vidimus Sect. 1. Concluf. 6. cum evidentia revelationis posse stare actum fidei, qui essentialiter est obsecrum; sed oppositum ibi offendimus. Et iterum ostendo; quia, ut bene notat Vasquez 1. parte Disp. 135. cap. 3. ubi docet nostram sententiam; illa evidentia, quanta quanta est, solum est per principia extrinseca: ergo ex illis non potest evidenter ostendi nostro intellectui connexio prædicati cum subjecto in se; hæc enim est evidentia intrinseca rei, quæ per principia extrinseca non potest haberi; jam autem hæc sola evidentia repugnat obscuritati fidei, ut loco sup. citato fusè probavimus, videantur ibi dicta. Profecto hoc principium: *Quidquid Deus dicit est verum, sive Deus est summè verax*, nullam majorem habet connexionem cum hoc mysterio, v. g. Trinitatis in divinis, quàm cum quolibet alio; atque adeo per illud non ostenditur connexio extremorum inter se, secundum propriam ipsorum rationem: sed tantum secundum communem rationem, secundum quam convenire debet tantum res cum testimonio: unde idem est dicere, *Deus est unus; & trinus*, atque, *Deum esse unum, & trinum*, convenit cum testimonio, & revelatione Dei, quæ cum sint quid planè extrinsecum rei testificatæ, & revelatæ, non possunt causare intrinsecam ejus evidentiam. Verum (inquit Vasquez sup. in fine) si quis multum contenderet, hæc esse evidentiam rei in se; sed minus evidentem, quàm per intrinseca principia, talem tamen, cum qua posset esse fides, imò ipsa simul sit fides, cum innitatur testimonio, ut proprio medio, non multum ego curarem. Ita Vasquez & nos cum illo.

Sed enim, dicit aliquis eum Lugone sup. num. 9. in fine, non requiritur ad omnem demonstrationem, quod fiat per propriam causam, vel proprium effectum; sed sufficit fieri per aliquid, quod se habeat per modum causæ, vel per modum effectus, ut constet ex approximatione ignis, quam evidenter cognoscimus

92.
Assensus evidens excludit dissensum.
Lugo.

Vasquez.

Evidentia credibilitatis nullam habet connexionem cum hoc mysterio.

Neque evidentia revelationis, aut veritatis.

93.
Neque evidentia revelationis, aut veritatis.
Lugo.

ex vehementi operatione. Resp. quòd, sicut per operationem ignis non evidenter ostenditur natura, vel essentia approximationis, eum operatio illa proveniat solum ab igne, sed plane ab extrinseco probatur necessitas approximationis in genere, quia causa non applicata non potest agere; sic identidem revelatio evidens nullatenus ostendit naturam, vel essentiam objecti revelati; sed solummodò extrinsecè probat necessitatem existentiae illius objecti, qualemque demùm in se sit; maxime cum illa revelatio non fiat per proprias species; sed solum per alienas, ut suppono. Itaque, ut revelatio sit evidens, sufficit, quòd evidenter cognoscatur, Deum loqui, licet non cognoscatur rem, quam loquitur per proprias species. Interim non negamus, quin intellectus necessariò assentiat illo casu Conclusioni, etiam ex vi illorum motivorum, sed dicimus; illa motiva non causare evidentiam intrinsecam quæ sola nequit stare cum fide. Addo adhuc unam objectionem ex eod. Auct. num. 11. Sicut ex vero non potest sequi, nisi verum; aliàs enim intellectus cogere ad asserenda duo contradictoria; ita si ex evidentibus sequeretur, necessariò aliquid invidens, cogere intellectus ad fatendum, præmissas non esse evidentes: quia vel cogere ad formidandum de veritate præmissarum, si formidat de veritate Conclusionis, sine qua præmissæ non possunt esse veræ; vel saltem cogere ad fatendum, non esse evidentes præmissas, cum non sit evidenter verum id, sine quo præmissæ non possunt esse veræ. Ad quod cogitur intellectus hoc syllogismo: Evidens est, omnem revelationem Dei esse veram; sed evidens est, hanc esse revelationem Dei: ergo evidens est, eam esse veram, & per consequens objectum revelatum, esse verum. Resp. ad Majorem: evidens quidem est, revelationem Dei esse veram, sive, verum esse, quidquid Deus dicit; at non veritate evidenti, sed obscurâ; quia propter testimonium, quod est motivum extrinsecum, ostendens quidem evidenter veritatem, sed veritatem obscuram. Vide dicta Sect. 1. Conclus. 6.

Itaque evidentia credibilitatis non debet esse absoluta, id est, talis, ex qua per infallibilem Consequentiam inferri possit existentia revelationis; sic quippe revelatio ipsa semper foret evidens, atque adeò, secundum Logonem nunquam daretur verus actus fidei, & quàmvis secundum nos illa evidentia non repugnet fidei, nemo tamen docet, illam esse necessariam ad verum actum fidei. Omnes ergo debent admittere, & verò admittunt, dari evidentiam credibilitatis distinctam ab evidentia revelationis, seu ab evidentia in attestante, ut Alii loquuntur. Sed in quo putas distinguitur? Non in alio, quàm quòd tali evidentia, scilicet credibilitatis, absolute possit subesse falsum, id est, potest aliquid proponi, tamquam evidenter credibile. quod tamen à parte rei est falsum; ac per hoc non cre-

ditur fide divinâ quantumcumque homo conetur credere; & hanc vocamus evidentiam respectivam; per quam aliquis determinatur ad judicandum, se peccaturum, si hic & nunc dubitet de existentia revelationis, est à parte rei revelatio non existat. Porro evidentia revelationis nequit subesse falsum, id est, non potest revelatio esse evidens de objecto non revelato, & hanc vocamus evidentiam credibilitatis absolutam.

Quæritur autem, an miraculum causet talem evidentiam, ut per consequens, an qui videt fieri miraculum, habeat evidentiam in attestante, ut vocant, illius doctrinæ, in cujus confirmationem fit. Equidem cum Deus possit facere miraculum ex alio fine, si sufficeret significet exterius, se non facere miraculum, in confirmationem fidei, nullo modo generabit evidentiam revelationis juxta omnes. Sin autem constet evidenter metaphysicè, fieri in confirmationem fidei, procul dubiò faciet evidentiam in attestante, sicut faceret voces externæ, aut alia signa, quibus Deus evidenter metaphysicè revelaret aliquam veritatem fidei. Sed quia ordinariè illa intentio Dei non ita manifestè constat, hinc miraculum, quodvis reddat doctrinam, in cujus confirmationem videtur fieri, evidenter credibilem; non tamen revelationem evidentem, saltem ordinariè. Pro- tuit Christus v.g. suscitare Lazarum mortuum, non ad testificandam suam divinitatem, sed ad misericordiam erga ejus Sorores, quæ fratri vitam desiderabant, & petebant, vel ad ostendendum suam omnipotentiam, vel ad alios fines; ergo licet constet evidenter miraculum ipsum, non potest evidenter ostendi veritatem ejus testificationem miraculum fieri videtur, tamen si fiat evidenter credibilis, quando nequeo prudenter dubitare, quin fiat in ejus testificationem.

Hinc oritur controversia; an Deus possit eum aliquo concurrere ad vera miracula, quibus hic vult confirmare aliquod falsum; sicut v.g. potest concurrere cum Sacerdote, qui sensibilibiter converteret panem in corpus Christi ad confirmandam falsam aliquam doctrinam, non quidem eâ intentione, quâ Sacerdos, sed aliâ; nempe verificandi potestatem traditam, & Sacramentorum institutionem. Ratio panis affirmantis est; quia sicut Deus, ut auctor nature, potest offerre suum concursum naturalem causæ secundæ, & dare illi virtutem operandi effectus naturales, licet prævideat, causam secundam abulurum virtute illâ, & concursu ad malum, nec per hoc Deus dicitur auctor, vel causa actus mali, quia effectus ille ponitur præter Dei intentionem, qui ex se intendebat actum bonum; ita, ut auctor supernaturalis, poterit dare agenti creato virtutem, & concursum suum offerre, & præparare ad opera supernaturalia, licet prævideat, causam secundam abuluram ea virtute, & concursu ad finem præsumum, nec per hoc tribuetur Deo abusus ille,

Quod Deus evidenter revelat est verum.

scriptum

Non tamen evidentia veritatis, sed obscura tantum.

94. Evidentia credibilitatis non debet esse absoluta.

cum Deus illum non intenderit; sed usum bonum: Deus enim non dat virtutem operandi miracula ad confirmandam falsam doctrinam; sed ad confirmandam veram, vel ad alios fines bonos; agens autem creatum abutitur illa potestate ad finem pravam. Ita pro hac sententia arguit Lugo disp. 2. Sect. 1. num. 19. Videatur Suarez Tom. 2. in 3. partem disp. 3. 1. Sect. 2. post 3. Conclus. ubi latius eam propugnat, quamvis nec ipse, nec Card. existimet, recedendum à communi sententia, quæ negat, Deum id posse facere, saltem in iis circumstantiis, in quibus non potest aliunde constare, miraculum, prout procedit à Deo, non fieri ad confirmandam illam doctrinam falsam, sed ad alium finem bonum diversum: quia hoc esset planè Deum testificari aliquid falsum, ita (inquit Emin.) concludit tandem Suarez illa Sect. 2. §. 6. *Hæc argumenta.*

Subscribo verba Suarii, ut quisque melius intelligat ejus mentem. Hæc, inquit, argumenta (ut verum fatear) sunt apud me difficilia, & vellem potius eorum solutiones ab aliis discere, quam docere. Unde Durandus quæst. 1. Prologi illa breviter attingens propter ea negat, miracula facta in testimonium veritatis efficere evidentiam ejus. Cujus sententia fortasse est vera de evidentia mathematica, non tamen de evidentia morali, quæ sufficiat ad convincendum intellectum, non admodum prævidetur dispositum. Quod ita declaro, supponendo id, quod in materia de fide latius docetur, pertinere ad divinam providentiam, ut non permittat aliquid falsum suo sub nomine, & auctoritate ita proponi, atque exterius confirmari, ut secundum rectam rationem cogantur homines ad credendum, illud esse dictum à Deo, & assentiendum eâ certitudine, quæ omnem dubitationem expellat. Quia si Deus hoc permitteret, & cooperaretur ad omnia signa, & opera, quibus mendacium confirmatur, quamvis reverà propriè non mentiretur (ut argumenta facta probant) attamen abuteretur supremâ suâ potestate in præjudicium suæ auctoritatis, quâ fide dignus existit. Nam si concurrentibus tot signis, & divinis operibus, exterius factis in confirmationem veritatis, adhuc posset subesse falsitas, nulla superesset via ad credendum Deo loquenti per homines, vel per signa, quod est contra divinam veritatem, & auctoritatem, quam ipsum oportet habere in dicendo. Propter hanc ergo causam existimo, esse moraliter evidens, fieri non posse, ut Deus concurrat cum homine ad perficienda vera opera supernaturalia, quæ fieri non possunt, nisi virtute divinâ, & quod illa faciat in confirmationem falsæ doctrinæ, quam ut divinam, & à Deo revelatam proponit. Huc usque Suarez.

Alii probant hanc sententiam; quia miracula vera sunt quasi sigillum divinum, quo Deus confirmat, & sigillat divinâ auctoritate doctrinam illam, juxta illud Marc. ult. *Domino*

cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis. Et illud ad Hebr. 2. *Constatante Deo signis & portentis.* Sunt ergo miracula testificationes quædam, seu testimonia Dei. Sicut ergo Rex scienter confirmans sigillo suo regio scripturam sui ministri continentem mendacia, videretur particeps mendacii, & deceptionis; medio quippe sigillo suo testificatur, & confirmat contentum in ea scriptura: ita Deus miraculis veris confirmans doctrinam aliquam falsam particeps esset falsitatis, & deceptionis, & quodammodò mentiretur, quod Deo repugnat, ut patet ex dictis Sect. 2. Atque ut Rex posset alicui concedere sigillum suum, eisd prævideat, ministerium fortè eo abuturum, ad aliquid falsum Regis nomine scribendum, haud equidem Deus. Resp. disparitas est: quia Deus in ipso actu sigillandi, seu operandi miraculum videt semper falsitatem doctrinæ, ad quam confirmandam miraculi sigillum apponitur, atque adeò videtur esse particeps deceptionis istius & falsitatis; non enim antea solum subscripsit, vel sigillum dedit, sed tunc subscribit, & sigillat. At verò Rex solum antea dedit, vel subscripsit, vel sigillum dedit, nesciens falsitatem, quæ postea in scriptura continenda esset, ut suppono; alioqui nec ipse Rex excusaretur à deceptione, seu falsitate. Disparitas ergo est; quod Deus censetur loqui quando facit illa miracula, cum tunc sciat veritatem vel falsitatem; Rex autem, cum non sciat, ut suppono, quid in scriptura contineatur, quando minister sigillat, non censetur per suum sigillum loqui; quia non testificatur id, quod de facto est, cum hoc non cognoscatur: autem esset tale sigillum, quod non posset apponi, nisi Rex prius sciret, quid contineatur in scriptura, esset eadem ratio, id est, deberet Rex repetere sigillum, & non sigillare. Hæc latius deducta vide apud Lugonem sup. in 24.

Ex quibus inferit hîc Auctor, quod Deus teneatur assistere summo Pontifici, ne aliquod falsum dogma Ecclesiæ proponat; quia, suppositâ Christi promissione, jam Deus per Pontificem censetur proponere, & idè non potest, etiam ex alio fine, permittere, quod Pontifex ex Cathedra falsum dogma proponat, quia, cum jam ex Dei institutione propositio illa Pontificis sit quasi ejusdem Dei subscriptio, & ipse Deus sciat optimè veritatem, vel falsitatem doctrinæ, quæ suo nomine proponitur, non potest permittere, quod falsa doctrina suo nomine, & subscriptione proponatur; quia particeps fieret deceptionis, & falsitatis. Sic ille. Sed enim, reponit quispiam, potest Deus alicui dare donum sanitatis miraculosè conferendæ, quo ipse postea abutatur ad confirmandam doctrinam falsam, sicut ante dictum est de Sacerdote. Resp. concedendo totum; si Deus ita det istud donum, ut facile possit constare, non id fieri ad confirmandam veritatem fidei, sed ob aliquem alium finem; v. g. si Deus alicui concederet in præmium elemosinæ, ut quoties vellet, inveniret in

Homo ita agens censetur particeps mendacii.

Est homo id possit, non tamè Deus.

Quia Deus censetur loqui faciendo miracula.

Deus teneatur assistere Pontifici, ne falsum dogma proponat.

Objeccio.

Solutio.

crumena duos aureos, si postea utatur illo miraculo, ut meretrici solvat, non censetur illud miraculum fieri à Deo ad illum finem turpem, sed in præmium elemosynæ.

100.
Miraculum fieri potest ad confirmandam veritatem tantum.

*Tum nequit Deus concurrere in casu quasi-
to.*

Lugo.

Secus, si concurrat ob aliam causam.

Circumstantia hic possunt significare.

101.

Quandò, inquit Suarez sup. in fine Sect. Deus dat potestatem ad supernaturale opus faciendum, considerandus est modus, & finis ejus. Quandò enim datur modo stabili ac permanenti, non ad confirmandam veritatem, sed ad aliquam publicam utilitatem, ut interdum datur gratia sanitatis, vel alia similis; tunc, licet quis diceret, se illa uti in confirmationem veritatis, non idèò statim esset illi fides adhibenda; sed utendum potius esset aliis regulis fidei certis & infallibilibus. Si verò potestas hæc, & usus ejus datur singulari, & extraordinario modo, ita ut non appareat alius finis, vel utilitas ejus, præter veritatis confirmationem, tunc certè maxime spectat ad providentiam divinam, non concurrere specialiter ad tale opus, quandò homo per illud intendit falsitatem persuadere, ac alios decipere. Quid ergo, inquis, si communiter sciatur, Deum concurrere ob alium finem, privatus autem quicumque id vellet? Resp. Card. sup. num. 25. in fine: id videtur esse per accidens, nec imputabitur Deo illa deceptio; sed ignorantia ejus, qui decipitur, eò quòd ignoret id, quod jam Deus sufficienter manifestaverat circa intentionem suam in eo miraculo.

Sicuti ut quis per voces non mentiatur, sufficit, ut eas proferat in tali sensu, quem in iis circumstantiis per se loquendo significare possunt, licet per accidens aliquis decipiatur, accipiendo illas ex ignorantia sua in alio sensu. Vide Sect. 2. Concl. 4. & 5. Sin autem, interrogante aliquo, an sis filius Pauli, qui reverà est tuus pater, tu respondeas, *Non sum*, credo, inquit Lugo sup. num. 26. quòd non excuseris à mendacio, & deceptione ex eo, quòd non habeas intentionem proferendi eas voces ad respondendum, sed ad probandam vocem, & exercendam linguam latinam, vel aliquid simile. Nam in iis circumstantiis voces illæ, per se loquendo, significant determinatè intentione respondendi. Sic ergo, infert Card. dicendum videtur de miraculis veris, quæ quidem in aliquibus circumstantiis determinatè significant auctoritatem divinam, contestantem & confirmantem doctrinam illam, & tunc non potest Deus illa operari, nisi in confirmationem doctrinæ veræ; alioquin enim deciperet, utendo signis, quæ determinata sunt ex se ad significandam talem contestationem. Secus verò esset, quandò ob diversas circumstantias possent aliud significare, licet aliquis, vel aliqui ob privatam ignorantiam deciperentur, ejus deceptionis Deus non esset auctor, nisi permissivè; non tamen Deus deciperet, cum non uteretur signis determinatè id significantibus, in iis circumstantiis. Sic ille.

Tu nota, non sufficere ad excusandum Deum à mendacio, quòd unus, aut alter sciat,

ipsum agere propter alium finem; sed oportet, quòd communiter astantes, & videntes miraculum fieri, id possint scire, & sciatur, quàmvis aliqui ex sua imprudentia oppositum judicent. Vide dicta Sect. 2. Concl. 5. quæ hic faciliè poterunt applicari. De cætero, ut finem imponamus huic conclusioni, rarissimum est, quòd aliquod miraculum sit hominibus metaphysicè evidens, ita ut intellectus nequidem imprudenter possit dubitare de ejus veritate; quæ multa quippe possunt demonis operà fieri, quæ miracula appareant, qualia fuerunt, quæ à Magis eorum Pharaone facta sunt: similiter, quæ fiunt ab Antichristo, etiam fortè suscitatio mortui secundum apparentiam; facile enim potest demon hominis mortui corpus assumere, illudque movere, & in eo loqui, aliaque humanas operationes exercere, ita ut homo ille resurrexisse videatur.

Unde neque conversio aquæ in vinum in Cana Galilææ, neque mirabilia opera, quæ Beata Virgo Maria in se experiebatur, secundum Lugo sup. num. 22. fuerunt metaphysicè evidentiæ miracula. Quid dicam de mirabilibus, quæ operabantur Apostoli? Possunt, inquit Lugo sup. num. 23. saltem imprudenter, & culpabiliter dubitare, an demon ipse ad eos decipiendos opera illa mirabilia fingeret, totamque illam illusionem suspicari demonem esse ad errorem suum magis confirmandum: quot enim miracula perfidus Judas in suo Apostolatu perpetravit, quibus non oblitibus, fidem veritatis sceleratissimè abiecit? Ita interrogat Emin. Ego autem non habeo quid respondeam, nisi verbum, *Nescio*, per quod solvitur omnis questio. Non memini me uspiam legisse unum miraculum à Juda perpetratum: ubi Card. legitur, nescio. Credo, Christum resuscitasse Lazarum à mortuis; & tamen nec hoc miraculum fuit tam evidenter factum in confirmationem, & testimonium divinitatis, quin Judæi, maxime illi, qui non adfuerant, possent imprudenter de ea dubitare, cum etiam aliqui ex circumstantibus, illo viso, nihilominus illam non crediderint; fortè enim cogitabant, illud factum esse à Deo ex alio fine, neape propter preces Sororum Lazari, & ex misericordia erga illas, vel etiam imprudenter dubitabant, an foret verum miraculum divinum, an solum præstigium demonis, vel apparentiam, humano artificio compositam. Unde quandò D. Aug. Tract. 50. in Joan. propè finem, de hoc miraculo ait: *Tantà erat evidentià diffamatum, tantà manifestatione declaratum, ut non possent vel occultare, quòd factum est, vel negare*; non debet intelligi de propria & metaphysicè evidentià, circa veritatem miraculi; imò (inquit Lugo sup. num. 27.) videtur repugnare, quòd per famam tantam reducenda esset ad fidem humanam tantum, & publicantium id, quòd factum fuerat; sed potest intelligi de evidentià circa famam ipsam, de qua fama & attestatioe evi-

dentem constabat, nec negari poterat; vel certe de evidentia quadam morali circa factum ipsum; cum negari non posset factum illud, quod tot testes fide digni de visu testabantur. Sic ille.

Omitto sententiam, quæ asserit, Deum posse concurrere ad verum miraculum, quod in confirmationem falsi dogmatis offeratur, non esse evidenter improbabilem, interim ad rationem sup. propositam de concursu generali Dei ad actum malum, Respondeo: disparitatem esse, quod per hunc concursum, seu per istud malum, ad quod Deus sic generaliter concurrat, non censetur Deus loqui, aut testificari aliquid falsum; sed per vera miracula, quæ ex communi hominum sensu, à natura ipsa insito censentur specialia signa, & sigilla, quibus Deus specialiter voluntatem, & mentem suam designat. Si tamen (inquit Card. sup. num. 29.) aliunde constaret, Deum alicui virtutem, & concursum generalem dedisse ad paranda miracula, sicut nunc constat, virtutem, & concursum generalem datum ad opera naturalia; jam tunc miracula illa non censentur signa testificationis divinæ, sicut nec nunc opera naturalia; quare eo casu non tribueretur Deo testificatio falsitatis ad quam homo miraculo abuteretur. Nos tamen non loquimur de illo casu, sed quando, per se loquendo, in his circumstantiis miraculum censetur procedere à Deo testificante doctrinam, in ejus confirmationem editur. Ita Emin.

A quo si petas; an fideles de facto, licet non habeant evidentiam metaphysicam de revelatione divina, & veritate objecti revelati, habeant tamen evidentiam moralem, Respond. sup. num. 40. in rigore loquendo, negativè, nisi sit quæstio de vocibus, & nomen evidentia moralis hic latius extendatur, quam in aliis materiis. Pro quo notat, evidentiam metaphysicam esse, quando clarè apparet, rem nullo modo aliter posse se habere, v.g. duo & duo esse quatuor: nihil posse simul esse, & non esse, & alia similia. Evidentia autem physica est, quando constat clarè, rem, licet metaphysicè possit aliter se habere, non tamen physicè, seu attentà virtute causarum naturalium, v.g. ignem applicatum subiecto capaci calefacere, sub accidentibus panis esse substantiam panis, & similia. Denique evidentia moralis dicitur, quando, licet metaphysicè non repugnet contrarium, neque etiam physicè, hoc est, attentà virtute causarum naturalium; apparet tamen clarè talis, & tanta difficultas, ut ratione illius nunquam contrarium ponatur, vel ponendum credatur in aliquo casu. Et ideo dicimus, esse evidentiam moralem apud nos de existentia regionis Indiæ, quam nunquam vidimus; quia, licet attentà virtute causarum naturalium, non repugnet physicè, quod omnes, qui nobis testificati sunt de Indiâ, mentiri voluerint; hoc tamen ipsum est adeo difficile, ut non credamus id unquam eventurum, ut tot, tamque diversi testes convenerint ad volendum

Tomus II.

nos decipere, cum tantà uniformità, & constantia, nobis eadem, diversis etiam temporibus, & locis, testificentur absque ulla discrepantia; & ideo dicimus, nos habere moralem evidentiam, & plusquam fidem humanam de Indiâ regione, quod sufficit, ut intellectus convincatur, nec possit, nisi per summam demeritiam, & obstinationem dissentire.

Hoc supposito, probat Card. suam doctrinam; quia facilius potest quis dubitare imprudenter de rebus fidei, quàm de existentia Indiæ regionis, ut patet experientiâ; plures enim de facto negant res fidei, quàm illam existentiam, non quod fundamenta nostræ fidei minora sint, imò sunt multò majora; sed ex eo, quod minùs clarè nobis proponantur: claritas enim motivi maximè deservit ad convincendum intellectum. Nec obstat; quod quis potius negaret Indiæ regionem, quàm fidem; hoc enim provenit ex pia voluntate, captivante intellectum in obsequium fidei. Resp. facilius dubitari de fide, quàm de Indiâ; quia homo non ita considerat semper motiva fidei; & ideo Hæretici negant fidem, non quia motiva ejus sint inevidentia, vel minùs evidentia; sed defectu considerationis motivorum fidei, ad quam considerationem pia voluntas disponit intellectum. Nos non dicimus, per motiva, seu motas veræ fidei, vel Ecclesiæ, de quibus hætenus egimus, mysteria fidei fieri evidentia, aut revelationem divinam evidentem; sic enim non essent objectum fidei, quod essentialiter est obscurum, ut patet ex alibi dictis; sed asserimus, tam revelationem divinam, quàm mysteria revelata fieri evidenter moraliter credibilia, ita ut manente consideratione Notarum fidei, sup. enumeratarum, facilius quis dubitari possit, & verò debeat, de existentia Indiæ, quàm de credibilitate mysteriorum fidei.

Interim confirmat Lugo suam sententiam; quia majus habemus fundamentum credendi res fidei, quàm conclusionem evidentem evidentia physica; & tamen assensus fidei non habet evidentiam physicam, quam habet assensus conclusionis in demonstratione physica; quia videlicet illud fundamentum fidei, ut puta auctoritas divina, non tam clarè proponitur. Hinc ad majorem evidentiam non sufficit, quod minùs prudenter possumus formidare. Ratio est; quia objectum prudentiæ est actio honesta in singulari, ac per hoc, quo plus actio aliqua deviat ab honestate, & obligatione, eo magis imprudenter fit. Quia ergo, etiam cum minori claritate est major obligatio non dissentendi objecto fidei, propter auctoritatem Dei testificantis, ideo magis imprudenter dubitabitur de eo, & minùs prudenter negabitur, propter majorem oppositionem cum regula prudentiæ, distans majorem inhonestatem in ejusmodi dissensu vel dubitatione. Non ergo (concludit Emin. sup. num. 44. in fine) arguitur benè evidentia moralis ex eo, quod non possit aliquid prudenter negari, vel revocari in dubium, cum hoc argumentum sit à disparatis,

D d d

nempe

104.

Puncta fidei non sunt ita evidenter.

Sunt tamen evidenter credibilia, licet in se obscura.

205.

Etiā evidentia moralis in rigore intellectus, quid opponat Lugo.

nempe ab obligatione credendi, quod est obiectum prudentiæ, ad necessitatem, vel quasi necessitatem proponentem ab obiecto taliter apparente, quod est proprium evidentiæ. Sic ille.

107.
S. Thomas
asserit evi-
dentiæ
credibilita-
tis, ex mi-
raculo phy-
sicæ eviden-
tiæ.

Et si ei obijcias D. Thom. 2. 2. quæst. 5. a. 2. in corp. dicentem: Si aliquis Propheta prænu-
tiet in sermone Domini aliquid futurum, &
adhiberet signum mortuum suscitando, ex hoc signo
convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret
manifeste, hoc dicti à Deo, qui non mentitur. Resp.
Doct. Angelicum loqui de evidentiâ credibili-
tatis, non autem de vera evidentiâ rei, ut patet
ex verbis præcedentibus, puta: Alio modo, quia
intellectus convincitur ad hoc, quod iudicet esse
credendum his, quæ dicuntur, licet non convincatur
per evidentiâ rei, sicut si aliquis Propheta &c.
ut sup. Item ex verbis immediatè subsequen-
tibus: Licet illud futurum, quod prædicatur, in se
evidens non esset, unde per hoc ratio fidei non tolle-
retur.

108.

Sed quæro ego; num aliquis docet, mira-
culum, aut alias Notas Ecclesiæ causare veram
evidentiâ rei, quæ tolleretur rationem fidei?

Neminem puto inveniri, qui non sit conten-
tus evidentiâ morali credibilitatis, id est, tali
evidentiâ, quæ cogat hominem iudicare, se per
hic & nunc peccaturum, si mysteriis fidei sibi
propositis dissentiat. Et verò, qui audit Indiam,
aut Romam esse, censetne quia habet eviden-
tiam rei, sicut ille, qui vidit Romam, aut In-
diam? Existimas, quia per illam evidentiâ
tollatur ratio fidei humanæ? Si ergo testi-
monia eorum, qui Indiam, aut Romam viderunt,
causant evidentiâ moralem existentie earum
Regionum, ita ut quilibet nequeat pruden-
ter discredere; sed iudicaret, se hic & nunc
peccaturum contra fidem humanam, casu quo
ea obligaret ad credendum, quidni incidere
dicendum de motivis seu Notis fidei divine?
Puto itaque, intellectum cuiuslibet probè
considerantis has Notas, tam clare cognosce-
re credibilitatem mysteriorum fidei, quam
Indiam, seu Romam existere, consideratis testi-
monii eorum, qui illam viderunt. Atque hæc
satis de credibilitate fidei. Sequitur agendum de
habitu fidei.

SECTIO QUINTA. DE HABITU FIDEI.

1.



On disputo hic de essentia, seu natura fidei habitualis, id enim præstisti Sect. 1. Conclus. 1. quam vide; sed de eius infusione, unitate, subiecto proximo, & remoto &c. Si ergo quispiam me interroget, an detur habitus fidei per se infusus: Respondeo citius, & erit

tandem num. 14. respondet sub hac forma verborum: Ad quæstionem tamen dico, quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ, & Sanctorum: sed non potest demonstrari, fidem infusam inesse alicui, nisi præsupposita fide, quod velit credere Scripturæ, & Sanctis; sed infusam nunquam ostenderetur: sed sicut credo, Deum esse Trinum, & unum, ita credo, me habere fidem infusam, quia hoc credo, & hoc à Deo, ut possit animam in actu primo: quia Dei est perfecti perficere, quando perficit. Unde sicut quando sanatur aliquem secundum corpus, perfecti sanat præstatu in quo est: ita etiam secundum animam: & quia in anima est imago Dei secundum tres potentias, quæ deformatæ erant per peccatum, ideo Christus reformando, sicut perfecit voluntatem per charitatem, sic intellectum per fidem. Sic ille. Item dist. 27. q. un. num. 19. loquens de habitu charitatis, inquit: Quantum ad hanc conditionem habitus, scilicet quod ipse sit infusus; Dico, sicut prius dictum est de fide, & spe, quod non potest probari per rationem naturalem esse tales habitus infusos; sed solum fide tenetur; & congruit bona apparet; quia quantum ad actum circa Deum immediatè, probabile est, quod non possit perfectissime perfici suprema portio, nisi immediatè à Deo. Igitur secundum Scotum fide tenetur, dari habitum fidei per se infusum, non solum temerarium, sed etiam hæreticum foret.

CONCLUSIO I.

Datur habitus fidei per se infusus ac supernaturalis in substantia.

2.
Quid habi-
tus per se
infusus.

Habitum per se infusum voco illum, qui secundum præsentem Dei ordinationem, ex natura, seu intrinsecâ sua essentia postulat produci à solo Deo. Porro, quod detur talis habitus fidei, est communissima sententia, ita ut opposita ad minus sit temeraria, tamen ratione naturali non possit convinci. Audite Doctorem Subtilem 3. dist. 23. quæst. unicâ sequentis tenoris: Virum de credilibus nobis revelatis necesse sit ponere fidem infusam? Ad quam Scotus, postquam ostendit, necessitatem non posse efficaciter probari ex ratione, quia fide acquiritur possumus assentiri omnibus articulis,

Datur habi-
tus fidei per
se infusus.
Scotus.

Sed enim, dicit aliquis; Scitum id gratis asserit, cum nulpam sit revelatum. Dicit quidem, oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturæ, & Sanctorum: aut quæ sunt istæ Scripturæ, qui illi Sancti? Optima interrogatio. Sanctos non invenio apud Scitum, sed num. 3. asserit Scripturam ex Apoc. ad Hebræos. 11. v. 6. Sine fide impossibile est placere Deo. Sed, subsumit Doctor, certum est, quod multi placent, & multi placuerunt Deo, igitur necesse est ponere fidem respectu credibilium nobis revelatorum. Et quid loquatur de fide infusa, patet per eundem 1. ad Cor. 12. ubi dicit v. 3. 1. Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Et post cap. 13. v. 13. subdit de istis virtutibus Theologis: Nunc autem manent fides, spes, charitas, quæ sunt viæ excellentiores omnibus habitibus acquisitis: ibi autem loquitur de fide infusa, sicut de charitate infusa. Alias plures Scripturas adducit Scholium præfixum d. num. 14. ut puta Abac. 2. Matth. 8. 9. 17. Marc. 7. Luc. 7. Rom. 3. Gal. 5. Ephes. 2. Gratiâ salvati estis per fidem. Definuit (inquit Schol.) in Milevit. can. 4. in Araus. 2. cap. 25. Trident. Sess. 6. can. 3. Docent Patres, Cælestinus Episc. ad Episc. Galliar. cap. 8. & seqq. Habetur tom. 1. Concil. Aug. lib. de Nat. & grat. c. 2. 3. 4. Et de Grat. & lib. arbit. cap. 3. Ambros. de Vocat. Gent. cap. ult. Ita Scholasticæ.

Verum enimverò omnes hæc auctoritates, ut Aliqui advertunt, explicari possent de actu fidei supernaturali sicut in modo, non enim expresse loquuntur de habitu; & ideo negant, hanc rem esse fidei in rigore loquendo; putant tamen esse de fide, dari aliquod donum (sive vocetur habitus, sive non) fidei infusæ, & permanentis; & probant primò ex Concil. Trident. Sess. 6. cap. 7. ubi, post enumeratas dispositiones cap. 6. quæ justificationem præcedunt, & in ipsis, actum fidei, spei, & charitatis, subdit: Hanc dispositionem, seu preparationem justificationis ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio; sed & sanctificatio, & renovatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum. Ubi suscepio gratiæ, & donorum, condistinguitur à præparatione, in qua supponebatur jam fides actualis, ut statim dixi: sic enim incipit cap. 6. Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divini gratiâ, & adjuvi fidei ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divini tuis promissa, & revelata sunt. Ergo nomine donorum, quo utitur cap. 7. intelligit aliquid permanentis distinctum ab actibus. Dubitas, quæ sint ista dona? Audi quid dicat Concil. d. cap. 7. in ipsa, inquit, justificatione, cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inferitur, fidem, spem, & charitatem. Ergo ex mente Concilii, datur fides infusa.

Ut autem scias, hanc non esse fidem actua-lem, quæ efficitur etiam ab intellectu creden-tis, & non solum suscipitur, sic, inquit Con-cil. cod. cap. circa principium: Hujus justifica-

Tomus II.

tionis causa sunt finalis quidem gloria Dei, & Chri-sti, ac vita æterna: efficiens verò misericors Deus, qui gratitudinem abluit, & sanctificat, signans, & un-gens spiritu promissionis sancto &c. Quidni ergo intelligat fidem per se infusam, seu productam à solo Deo, sine ulla exigentia subiecti seu connaturali dispositione prævia ad illam? Sanè nulpam vel Scriptura, vel Concilium aliquod docet, fidem istam caulari ab actibus; alio-qui non solus Deus, sed etiam homo ipse, qui justificatur, foret causa efficiens propriæ justificationis, utpote causa efficiens ipsius ac-tus, & ita Trident. diminutè enumerasset causas justificationis, & justificatio non solum foret voluntaria susceptio donorum; sed eti-am effectio, ut sic loquar; cum tamen Con-cil. ut sup. audivimus, vocet eam susceptio-nem gratiæ, & donorum. Igitur habitus, seu donum permanentis fidei, quod à Deo infun-ditur intellectui, dum homo justificatur, ne-que ab actibus, neque à potentia intellectiva physice efficitur, sed à solo Deo exigit pro-ducui, ac per hoc merito dicitur habitus per se infusus, & per consequens, habitus seu donum supernaturale in substantia.

Porro, teste Trident. sup. circa finem cap. 7. Hanc fidem ante Baptismi Sacramentum ex Aposto-lorum traditione Catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem, vitam æternam præstantem, quam sine spe, & charitate fides præstare non potest. Sed nunquid petunt fidem actualement? Sanè il-lam habent ante Baptismum; ergo petunt ha-bitualem, quæ non datur ab Ecclesia, nisi per Baptismum. Enimverò fidem, quæ in-funditur in justificatione, esse quid permanentis, manifestè docet idem Concilium ead. Sess. can. 28. seq. tenoris: Si quis dixerit, amissâ per pec-catum gratiâ, simul & fidem semper amitti, aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine charitate ha-bet, non esse Christianum, anathema sit. Censen-tur autem, hæc intelligenda esse de actu fidei, & non de dono aliquo, seu fide permanente? Nunc, inquit, Apostolus 1. Corin. 13. v. 13. manent fides, spes, charitas, tria hæc. Et actua-lis fides nonne transit, sicut actus aliarum vir-tutum?

Loquatur Concil. Moguntinum, celebra-tum anno 1549. duobus annis post Sess. 6. Concil. Trident. in quo cap. 7. de justificatio-ne ita scriptum habemus: Quæ (justificatio) cum peccatorum remissione, etiam sanctificationem & interni hominis innovationem confert, quatenus per meritum passionis Christi, quod jam credenti communicatur, cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, & per Spiritum Sanctum unâ cum fide simul charitatem in corde diffusam, ac spem accipit. Hisque Dei donis in ipso permanentibus, non jam solum reputatur, aut nominatur; sed verè existit justus. Itaque, juxta Patres hujus Concilii, fides diffunditur per Spiritum Sanctum in corde no-stro, in eoque permanet. Ergo datur donum fidei permanentis distinctum ab actu fidei, qui propriè non diffunditur in corde nostro, seu

Vel ab actu productum; sed à solo Deo infusum, quod habitus hominis.

6. Fides per-manens, & habitualis in baptis-mo in-funditur. Trident.

In quavis justificatione idem fit. Concil. Moguntinum.

Actus fidei
nec inhaeret,
nec permanet.
Tribuit.

Infunditur cordibus nostris per Spiritum Sanctum, neque inhaeret, sed permanet. Quam tamen diffinitionem, & inhaerentiam adhibere Tribuit. sup. cap. 7. dono justificationis, diffinitur. Id tamen in hac impietate justificationis, si dicitur, sancti spiritus passionis merito per Spiritum Sanctum charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, neque ipsi inhaeret, & cap. ult. ejusdem. S. si ait: Quia enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem debet esse, quia a Deo nobis infunditur per Christum meritum. Pro quo, in notis ad hunc locum.

Dicit, actum proprie non diffunditur infunditur, quia metonymice posset dici: Deum nobis infundere actum charitatis, quatenus infundit nobis gratias actuales, quibus ad eum excitamur. Et de his intelligi potest, quod dicitur in Oratione Dominice, post Pentecostem. Deus, qui diligentibus te bona invisibilia preparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum &c. Ut omittam, etiam explicari posse haec verba de effectu habituali, videtur enim ibi Ecclesia petere, non donum aliquod transiens, sed permanens: nam sequitur: Vete in omnibus, & super omnia diligentes, promissiones istas, quae omne desiderium superant, consequamur, ad quod requiritur permanentis charitatis usque in finem. Consimili modo interpretari possumus quod scriptum est Tob. 3. v. 22.

Non enim delectaris loquendo de Deo in perditione nostris: quia post tempestatem tranquillam facis. Et post luctumationem, & fletum exultationem infundis. Exultationem, inquam, habitusalem, sive auxiliis actualia, quibus excitamur ad actum exultandi, seu exultationem actualem. Non itaque negamus, Deum infundere nobis subitum affectum, qui nobis libere non sunt, quibus excitamur ad exultandum, & eum amandum, sed dicitur, non infundere amorem, qui nobis, ut veris, & liberis causis partialibus tribuitur, ne alioquin, ut sup. adhuc dixi, Deus non sit sola causa efficiens nostrae justificationis.

Dicit quidem Trident. ead. Sess. can. 9. athena illi, qui dixerit, sine praedecessione spiritus sancti inspiratione, neque ejus adiutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut penitere posse. Sicut oportet, ut justificationis gratia conferatur: sed ubi docet, Deum esse causam efficientem actus fidei, spei, charitatis, aut poenitentiae? Certe in illo can. manifeste distinguitur inter illud actus, & gratiam justificationis, ergo gratia justificationis non est quid actuale, sed aliud donum permanentis, distinctum ab illis actibus. Ac perinde, quando cap. 7. docet hominem in justificatione hac omnia simul infusa accipere, fidem, spem, & charitatem, debet intelligi non de fide actuali, sed de dono aliquo (voetur habitus, vel non, parum refert) inhaerente, & permanente, quod solum proprie & in rigore dicitur infunditur: verba postea Conciliorum proprie intelligenda sunt, nisi aliquid obstat, aliud nihil unquam certi habebimus ex definitionibus Conciliorum. Et vero, quid hic obstat?

9. His excitamur ad actus fidei, spei, charitatis, aut poenitentiae. Trident. can. 9. athena illi, qui dixerit, sine praedecessione spiritus sancti inspiratione, neque ejus adiutorio, hominem credere, sperare, diligere, aut penitere posse. Sicut oportet, ut justificationis gratia conferatur: sed ubi docet, Deum esse causam efficientem actus fidei, spei, charitatis, aut poenitentiae? Certe in illo can. manifeste distinguitur inter illud actus, & gratiam justificationis, ergo gratia justificationis non est quid actuale, sed aliud donum permanentis, distinctum ab illis actibus. Ac perinde, quando cap. 7. docet hominem in justificatione hac omnia simul infusa accipere, fidem, spem, & charitatem, debet intelligi non de fide actuali, sed de dono aliquo (voetur habitus, vel non, parum refert) inhaerente, & permanente, quod solum proprie & in rigore dicitur infunditur: verba postea Conciliorum proprie intelligenda sunt, nisi aliquid obstat, aliud nihil unquam certi habebimus ex definitionibus Conciliorum. Et vero, quid hic obstat?

Qui disputant ad habitus.

Dicitur: actus charitatis potest manere secundum esse aliquod morale, sicut actus poenitentiae manet, cum ergo habitus permanentia tollitur, actus manet, ut patet formaliter poenitentia, ratione sufficienti, ut dicimus formaliter justum. Respondeo inde saltem sequi, quod per nihil actus formaliter justus, cuius tamen oppositum contra haereticos Concilium voluit denotare. Haereticus quippe non negabit aliquid moralem, sive aliquam imputationem, sed formalis rationem intrinsecam: illam ergo Concilium asseruit. Deinde, non potest satis concipi, quia ratione actus omnino praeiteris in memoriam liter maneat, & tanquam forma inhaerens moraliter justum, aut peccatorem constituit, nisi ratione aliquos effectus physici, aut morales, in memoriam, jam autem ex peccato actuali permanentes in anima privationis gratia, de debito poenitentiae, tanquam effectus peccati rationem consequentes. Quid autem permanet ex charitate actuali? Tunc cogit, legem dico, nihil permanere, propter quod homo possit dici formaliter justus seculo omnino alio dono inhaerente, & permanente. Alioquin, cur non possit dici, quod sicut peccatum ad moraliter permanentem in nobis constituitur formaliter peccatorem, sicut per meritum Christi in nobis moraliter permanentia efficiamur formaliter justus? Cum ergo Concilium hoc dixerit, necesse est, non esse justos per aliquid nobis inhaerens distinctum ab actu praeterito, & fieri nullo modo posse, ut distinatione sumus vere justus.

Nec obstat dicitur, quod Concilium non statuit nomine, habitus, quia inde ad summum sequitur, quod non definit donum illud inhaerens esse habitum: sed si non est habitus, quid aliud est? an substantia? an quantitas, an relatio? &c. dicant Adversarii, quid si autem non possint dicere, non agere ferant, quod non illud donum appellemus habitum. Potebat hoc voce non utitur Concilium, quia suspensa scriptura reperitur, & longe distat ab habitu, quod causatur effectus ab actibus & solus dant facilliter posse, ut autem habitus causatur a solo Deo, & dat potestatem complerem posse, ut patet ex infra dicendis. Gratia pariter dicitur, Concilium consulto abstinent illi nomine habitus, quia volebat hanc questionem habere inter Theologos dubiam, & Concilio Viennensi in hac sententia definitio. Quinimo hoc dictum supponit saltem in se esse habitum, sed semper fuisse dubium, an nobis in justificatione habitus infunderetur, ut jam ostendit.

Fundatur etiam istud in auctoritate sanctorum, qui scribens Arelat. Archiep. (de rector cap. Majoribus, & de Baptismo) inter exhortationes res illud videtur, quod opponitur inducunt, fidem, & charitatem, aliaque virtutes parvas, ut patet ex consensu omnium, non infunditur, a plerisque non censetur absolute, cum propter hoc inter Doctores Theologos quaestio refertur, ut in differantibus per virtutem Baptismi parvis quidem culpam remittit, sed

gratiam non conferri: nonnulli dicuntibus: dicitur
peccatum. & virtutes infundi, habentibus illas quoad
habitu: non quoad usum, donec perveniant ad sta-
tum adultit. Sed quis non videt, si tamen ha-
beat oculos apertos ad videndum, hic Ponti-
ficem loqui de solis parvulis, de quibus erat
controversia inter Theologos, an ipsi in Ba-
ptismo infundantur habitus, eo quod non con-
sentiant, & habitus illi fiat oritur pro tempore
infantiae: nemo autem dubitabat, an infunde-
rentur adultis, sed aperte supponit Pontifex,
ab omnibus ut certum & indubitatum haberi,
ipsis, utpote consentientibus suo Baptismo,
dictos habitus infundit etiam quoad ulum.

Et consimiliter Concil. Viennense, relatum
Clem. de Sum. Trinit. (quod etiam nobis
oppositum non dubitat, nisi de parvulis. Nam
postquam dixit: Baptisma celebratum in aqua in
nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti, credi-
mus esse tam adultis, quam parvulis, communiter
perfectum remedium ad salutem, continuo atexit:
Verum quia quantum ad effectum Baptismi in par-
vulis, repugnant Doctores quidam Theologi opi-
niones contrarias habuisse. Quibusdam ex ipsis di-
centibus, per virtutem Baptismi parvulis quidem
culpam remitti, sed gratiam non conferri: aliis
contra assertentibus, quod & culpam eisdem in Ba-
ptismo remittitur, & virtutes ad informantem gratia
infundantur quoad habitum, etsi non pro illo tem-
pore quoad usum. Ecce status controversiae, non
de adultis, sed de parvulis. Sequitur resolutio
Concillii. Nos autem attendentes generalem effi-
caciā moris Christi (quae per Baptisma applicatur
omnibus baptizatis) opinionem secundum
quae dicit, tam parvulis, quam adultis conferri in
Baptismo informantem gratiam, & virtutes) ran-
quam probabiliorē & dictis Sanctorum, ac Docto-
rum moderniorum Theologiae magis consonam &
eiusdem sacro approbante Concilio duximus eli-
gendam. Quasi dicat (inquit Lugo disp. 9. de
fide, Sect. 3. non. 44. in fine) mors Christi et
qualiter applicatur in Baptismo omnibus bap-
tizatis tam parvulis, quam adultis, ergo in
omnibus aequalem habet effectum: ergo eam
Baptismus ex Christi possessione habeat vim
conferendi adultis gratiam, & virtutes, ut ab
omnibus conceditur, hanc etiam efficaciam
habeat respectu parvulorum. Vides, ibi non
posui de probabili infusione virtutum in
adultis, sed supponi ut certam, ut inde probe-
tur infusio in parvulis. Sic ille.

Ex quo sequenti confirmat hanc mentem
Conc. Vienn. quia videtur ante illud Conc.
habebatur in Ecclesia erronea sententia negans
in adultis infusionem virtutum: nam inter er-
rores Petri Joannis, qui vixit sub Innocentio
& propter quos damnatus, & exhumatus fuit,
ponitur iste, quod scilicet docebatur, in Baptismo
gratiam & virtutes, quas vulgo Theologicas
vocant, mitti & infundi. Ergo non est credi-
bile, eandem sententiam, quae tanto ante tem-
pore ut erronea damnabatur, fuisse postea
etiam ut probabilem in Concil. Vienn. sed
solum illam quae rationis partem, quae ad par-

vulos spectabat. Perperam ergo dicit Felix
de Grat. cap. 8. Diffic. 5. num. 3. in fine: Cle-
mens 5. ut refertur in Clem. unice, & in
Conc. Vienn. iudicavit probabilis, quod sint
habitus: quod si evidenter colligeretur ex
Scriptura, non solum hoc non dicerent Pon-
tifices, sed iudicarent, negare habitus esse
erroneum. Non sic Felix, non sic, Concilium
iudicavit probabilis, habitus infundi parvulis
in Baptismo, & nihil aliud, ut patet ex verbis
sup. relatis. Longe autem diversum est, iudicare
probabilis, esse habitus, de quo non erat ibi
controversia: aliud iudicare probabilis, sup-
posito tanquam certo, quod sint habitus, eos
infundi parvulis in Baptismo, ut elatum est:
quia possent esse habitus, tamen non infunde-
rentur parvulis, quae tunc repugnarent.

Atque ut infusio habituum non fuisset fi-
dei, ut multi existimant, ante Concil. Trident.
aut etiam adhuc non esset, quantum ad illam
votem habitus, hinc ideo perperam dixit
Secutus sup. relatus: Oportet ponere fidem infusam
propter auctoritatem Scripturae, & sanctorum.
Quam fidem etiam vocat habitum eodem modo.
In fine, dicens: Perperam igitur has potentias per
habitus supernaturales in esse quodam supernaturali:
& alibi, ut patet ex dictis Resp. notat. in un.
de Deo un. Tract. 3. Disp. 6. quae sit. in un. 27.
in fine. Solum constat, Secutum existimasse,
istam veritatem fidei contineri in dictis, &
traditione Sanctorum, ita ut, etiam seclusa
alia definitione Ecclesiae, Doctor Catholicus
merito existimare possit, eam in re esse de
fide, quod verum est, sicut alius Doctor Catho-
licus contrariam absque haecis nota existi-
mare possit, seclusa Tridentina definitione,
immo etiam post illam sentiant. Valquez 1. 2.
disp. 203. praesertim cap. 6. in fine, & quidam
alii non esse de fide, quod adultis extra Sacra-
mentum iustificetur per infusionem gratiae
habitualis. Quod passim in aliis etiam materis
contingit, & de gradu veritatis affusivae asser-
tionis, sine de fide, an non, ut diversae Do-
ctorum opiniones. Sic ille. Et Felix sup. num. 8.
in fine. Secutus, inquit, solum vult, esse de fide,
dari fidem infusam, quod talis fides sit habi-
tus, & intellexit, dicit secundum probabiliorē
opinionem, quam ipse sequitur, & illis tempo-
ribus defendebatur. Hae ille, citans Smiling
pro se. Verè, an talis sententia cognoscitur ex verbis
Smiling, fideliter mox relatis.

Alii dicunt, Secutum non loqui de fide di-
vina, sed de acquisita, deducta ex Scriptura
& Patribus, nam loquitur, nunquam Secutus
dixit, eandem fide credo me habere fidem, &
credo Deum esse infusum, & unum, sed quod
utrumque credo, quod veritatem, si unum
credam fide divina, & alterum fide acquisita:
nam mens Secuti solum erat, excludere scien-
tiam, quae cognosceretur, dari habitum fidei.
Pro hac expositione citat Felix sup. Cavell.
in 3. diff. 23. 5. Sed quid dicit, & dicit eam non
esse ad mentem Scoti, nam, inquit, de fide
infusa loquitur ut patet ex contextu. Sic ille.

D d d 3 Nunquid

Felix male
intellexit
Viennense.

15.
Post Triden.
est fidei, da-
ri fidem in-
fusam in
Sacramen-
to.

Smiling.

Qua mens
Scoti hic.

Valquez
putat, non
esse de fide,
dum iustifi-
catis sit ex-
tra Sacra-
mentum.

Felix.

16.

Secutus lo-
quitur de
fide infusa.

Nunquid audiendus? Accipe contextum, & cogita: Sed quid dicis de fide infusa, quod non possit demonstrari in esse: Cum Aug. 13. de Trinit. cap. 1. dicat, quod homo fidem suam tenet firmissimam scientiam: quia verum absentium fides est praesens, & verum, quia foris sunt, inus est fides, & verum, quia non videntur, videtur fides. Ita sibi ipsi objicit Scotus. Resp. autem: Quod accipiendo fidem prout dicitur habitum generatum inclinantem in aliquid non evidens ex se, tanquam in verum, & hoc determinate, ut assentit illi tanquam vero; sic potest aliquis scire, se habere fidem generaliter loquendo de fide, sicut potest scire, se habere scientiam, arguendo, habitum esse in se ex ipsi actibus: sed quod aliquis sciat, vel scire possit, se habere fidem certam, determinate inclinantem in verum, ita quod sciat, fidem esse veram, & illud, in quod inclinat, esse verum, ita quod facit assentire vero, & non solum inclinat in aliquid tanquam verum, secundum primum modum, sic nullus scire potest in hac vita, nisi revelatur sibi. Probatio huius, quia non possum scire, me assentire vero, nisi prius sciam, esse verum illud, cui assentio: scire aliquem articulum esse verum impossibile est pro statu isto de lege communi: ideo sicut credo, Deum esse trinum, & unum, & non scio, nec scire possum illud pro statu isto: sic credo, me habere fidem infusam inclinantem in illud, sicut in verum, quod est in se verum. Ad argumentum dico; quod Augustinus loquitur de scientia, non qua fides scitur actu secundo, sed actu primo: quia fides in anima, sicut & omnia, quae sunt in anima & ipsa anima, sunt praesentia in memoria, ita quod de illis, si respectu eorum posset exire in actum, haberet certam scientiam: sed pro statu isto non potest habere actum secundum de fide secundo modo dicto supra, propter rationem ratiā: ideo credo me habere fidem, quā assentio vero in se, sicut credo verum esse illud, cui assentio. Ratio autem huius est; quia anima intelligit cum phantasmate, & talium non sunt phantasmata in se. Ita Scotus.

17. Arguitur tamen scire possumus nobis inesse fidem. Cavellus.

Audite nunc Cavellum: Docet (Scotus) sciri posse arguitur inesse nobis fidem, id est, habitum inclinantem in objectum invidens, tanquam in verum: sed non potest quis scire, inesse sibi fidem certam determinate inclinantem in verum, alioquin sciret, objectum ejus esse verum, quod pro hoc statu est impossibile. Videtur Doctor in hac littera favere sententiae, dicenti, fidelem fide divina credere, se habere fidem, quam tenent Cajet. Medina, D. Thom. Sorus, Vasq. quibus favet Doctor hic, dicens: Sicut credo, Deum esse trinum, ita credo, me habere fidem infusam, inclinantem in illud, propter quod alias docui hanc partem. Sed Scotus, si attentē legatur, tantum vult, me credere, mihi inesse fidem infusam, ut credere opponitur scire; quia tantum agit de hoc, quod non scimus nos credere; sed tantum id credimus, contra D. Bonav. hic dub. 4. Unde Quodl. 14. a. 1. expresse docet, fidelem fide divina non percipere, se habere fidem, & est communis. Hucusque Cavellus in suo Scholio ante num. 17. Et eodem modo similia verba Scoti, quae

habet num. 14. Sicut credo Deum esse trinum, & unum, ita credo me habere fidem infusam, quae habet credo, explicat Joannes Poncius in suo Comment. num. 27. dicens: Omnino hoc videtur falsum; neque enim Deus revelavit mihi, quod ego habeam fidem infusam, sicut revelavit se esse trinum, & unum; ergo non eodem modo debeo credere, quod habeam fidem, sicut, quod Deus sit trinus, & unus. Imò neque est necesse, quod quis credat fide humana, se habere fidem, quia non est necesse, ut aliquis fide dignus revelet; aut dicat ipsi, quod habet fidem, & si diceret, etiam non deberet necesse est credere ipsi, sed sufficit, quod judicet, se habere fidem iudicio probabili, tali, qualis id judicaret is, qui hoc ipsi vellet dicere. Itaque existimo, Scotum non velle, neque quod credamus fide infusā, quod habeamus in nobis fidem infusam, neque etiam, quod sit necessarium, quod id credamus fide acquiritur, sed ex parte actum credendi largiis, prout significat & Thom. qui non sit scientia, sive sit actus fidei, sive opinionis, & sic possumus sine dubio credere, & existimare, quod habeamus habitum fidei: nam ex suppositione, quod cognoscimus ex principis fidei, quod datur talis habitus, tum baptizatis omnibus, tum is etiam, qui, si perdidit illum, postea disposuerit se ad illum de novo recipiendum simul cum charitate in justificatione, potest, & debet prudenter existimare, quod ipsemet habeat illum, & eo mediante credat. Haec Joannes Poncius.

Rogat aliquis, quid ego sentiam; cū respondet: Scotum nihil aliud intendisse, quam intendere, quā fide teneri, quod datur fratri infusa, id autem ratione naturali non potest demonstrari, quod sufficit ad veritatem nostrae Conclusionis. Porro quod illa fides infusa in nobis me sit, nuppiam est revelatum, ut bene dicitur Poncius, & ideo non esse objectum fidei infusae; adeoque incredibile est, Scotum voluisse dicere, me debere id credere fide infusa, sedula specialia revelatione. Cum nullus, juxta Trid. sess. 6. cap. 9. in fine, scire valeat certitudinis fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Etenim si credere posset fide infusā, se habere fidem infusam, cur non etiam credere posset, se habere charitatem iustitiam, & per consequens, se gratiam Dei esse consecutum? Nullatenus ergo hoc intendit Scotus, sed sicut dixi, & sicut ipse dixit in principio num. 14. Quod oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturae, & Sanctorum; sed non potest hoc demonstrari ratione naturali.

Sufficit nobis auctoritas Concilii Tridentini, ut auctacter, & non temere dicamus: Daturur habitus fidei per se infusus ac supernaturalis non in substantia. Et quāvis ratione naturali non possit id demonstrari, aut efficaciter convinci, equidem probatur, fidem esse aliquid super-naturale permanens per modum principii, ad eliciendos assensus; quia, inquit Lugo sup. cap. num. 46. si habitus fidei esset naturalis, non

amitteretur per unicum actum; nam habitus naturales non destruantur omnino unico actu contrario, licet demus aliquantulum diminui: fides autem quolibet peccato infidelitatis deperditur, juxta Trident. Sess. 6. cap. 15. ergo non est naturalis, sed supernaturalis. Sic ille. Sed nunquid hæc ratio convinceret hominem infidelem? nequaquam; nam ipse negaret, quolibet peccato infidelitatis deperdi omnino habitum fidei. Aliam rationem adducit Eminen. sup. dicens: si habitus fidei non esset ex natura sua, & per se infusus, sed solum per accidens infunderetur à Deo, haberet eandem naturam, quam habitus acquisiti, & per consequens daret facilitatem, quod est proprium habituum acquisitorum; hæc autem non dat habitus fidei: quia puer baptizatus, licet habeat habitum fidei; non tamen ideo experitur majorem facilitatem ad credendum, quando sit adultus, quam si non esset baptizatus; imo adultus hæreticus, qui respicit & justificationem, adhuc experitur postea inclinationem ad hæresim; licet in justificatione acceperit habitum fidei; ergo ille habitus non tollit facilitatem contrariam; ergo non est, sicut alii habitus, qui dant facilitatem; sed sicut potentia, quæ dant simpliciter posse. Ita Eminentiſſimus.

Sed quæro ego; unde constar, seculam auctoritatem Scripturæ, & Conciliorum, puerum baptizatum habere habitum fidei? Et idem quæro de hæretico adulto, qui respicit, ex quo ostendes infideli, quod in justificatione acceperit habitum fidei? Hæc ergo ratio solum probat, supposito, quod detur habitus fidei infusus, eum non habere eandem naturam eum habitu acquisito, cum sit supernaturalis in substantia, utpote qui non exigitur connaturaliter à potentia, nec potest physice produci ab ulla causa secunda. Ex quo sequitur, quod sit habitus per se infusus, qui sup. adhuc dixi, exigit ex natura sua intrinsecè infundi; quia scilicet exigit produci absque concursu causæ secundæ effectivæ; per quod distinguitur ab habitibus infusis per accidens; ut si Deus se solo veller producere in animales habitus, quales posset suis actibus acquirere, illi habitus infunderentur quidem, sed non ita per se, ut exigerent ex natura sua intrinsecè sic, & non alio modo produci; fides autem, & habitus omnes infusi exigerent sic infundi, ut non possent alio modo, saltem connaturaliter, produci. Hoc ergo modo dicit Doctor, dari fidem infusam, & supernaturalem, & omnes Theologi in hoc eum ipso conveniunt. Ita noster Poncius in suo Commentario ad d. locum Scoti, n. 21.

Herulè non apparet, ad quid talis habitus infundatur, nisi quia necessarius est ad actus fidei supernaturales in substantia; ergo & ipse debet esse supernaturalis in substantia; actus quippe supernaturales in substantia exigunt principium aliquod ejusdem ordinis, & supernaturalitatis. Sed enim dicit aliquis; ex

habitu supernaturali probatur supernaturalitas actuum; ergo perperam ex supernaturalitate actuum probatur supernaturalitas habitus.

Lugo.

Resp. Cardin. sup. num. 47. in fine: Non probamus, actus esse supernaturales, ex supernaturalitate habitus; sed ex infusione, quam probamus ex sola auctoritate; & ex infusione habitus probamus, actus esse supernaturales, quia alioquin frustra exigeretur habitus infusus; & rursus ex supernaturalitate actuum, habitum debere in substantia esse supernaturalem. Sic ille. Si dixeris; sufficit, intellectum elevari per principium extrinsecum paratum ex parte Dei. Resp. Aliqui: actum fidei esse vitalem, qui postulat produci connaturaliter à principio intrinsecò, ac propterea, ut connaturalius eliciatur, datur intellectui virtus intrinsecà, per quam operetur. Cui hæc responsio non placet, eo quod actus fidei non sit vitalis, nec ab intrinsecò, quatenus procedit ab habitu, cum anima non operetur per ipsum tanquam per aliquid sibi debitum, & proprium; sed tanquam per aliquid adventitium, sicut aqua per calorem; cui, inquam, hæc responsio non placet, propter dictam rationem in contrarium, respondeat eum Eminen. sup. num. 49. actum fidei connaturalius elici à principio intrinsecò; quia ipse ex natura sua est operatio hominis constituti in statu filii Dei per gratiam justificantem, quæ sicut est participatio naturæ divinæ, ita constituit hominem per modum naturæ in ratione principii radicalis supernaturalis, cum omne esse sit propter operari; hinc fit, ut sicut ad animam rationalem, quæ constituit hominem in ratione naturæ rationalis, consequuntur potentia intrinsecæ distinctæ, vel non distinctæ, quibus homo ut rationalis operetur, sic ad gratiam justificantem, per quam constituitur homo in alia quasi superiori natura supernaturali, debeantur etiam potentia ad operationes congruentes illi naturæ, hoc est, habitus supernaturales, quibus operetur non ut homo, sed ut homo Filius Dei. Est ergo, (inquit Cardin.) connaturale homini grato operari per potentias, seu habitus supernaturales intrinsecos, quia habet principium radicale eorum actuum, nempe gratiam; omne autem principium radicale exigit principium proximum sibi intrinsecum.

Et quidem connaturalius, quam esset principium extrinsecum.

Vri anima est principium connaturalius actuum vitalium.

22.

Sed neque hæc responsio caret suis difficultatibus, quas videre poteris apud dictum Auctorem, qui eas conatur solvere; non judicavi operæ præteritum, eas hic attexere, ne longior sim, quam oporteat in re, quæ non potest ratione naturali demonstrari, ut optime notavit Scotus sup. dicens: Non potest demonstrari, fidem infusam inesse alicui, nisi præsupposita fide, quod velit credere Scriptura, & Sanctis: sed infideli nunquam ostenderetur. Nunquid fideli? Planè; non quod ipse in particulari talem fidem habeat, sed quod talis fides detur, ut sup. adhuc notavi, & expressè docet noster Vega de justificatione lib. 2. cap. 15. ibi: Et cum dicit (Scot-

Habitus fidei non potest ratione naturali demonstrari.

Ex Scripturis & aliunde demonstratur.

(Seotus) in principio solutionis quaest. un. 3. dist. 23. *Sicut credo, Deum esse trinum, & unum, ita credo, me habere fidem infusam, quā hoc credo, non debet hoc sic rigidē exponi, quasi eādem firmitate crederet, sibi peculiariter esse infusam fidem, quā crederet ac credebatur, Deum esse trinum, & unum; sed ita debet exponi, ut sensus ipsius sit, eādem firmitate se credere, fidem infundi fidelibus à Deo, ut credant, ac credebant, Deum esse trinum, & unum. Sic ille.*

Itaque, ut finem imponamus huic Conclusioni, Ratio, quare requirantur habitus, Prima est, ut operationes illae divinae connaturaliter fiant. Secunda, ut principium in actu primo sit proportionatum cum effectu, quia sic magis connaturaliter actus eliciuntur. Tertiam addit noster Del Castillo hic disp. 9. quaest. 1. num. 3. quia ut actus infallibilis fidei connaturaliter eliciatur, debet procedere ab aliquo principio efficienti infallibili: sed non potest imaginari aliud principium, nisi habitus; quia potentia quantum est de se, fallibilis est, divina verò auctoritas, quatenus subest revelationi divinae, nobis propositae per revelationem humanam, etiam est fallibilis; ut patet in haeretico: ergo, etiamsi alias non esset supernaturalis praedictus actus, ad minus ex eo, quod est infallibilis, debet procedere à tali habitu fidei infuso & infallibili. Quare definitio habitus infusi fidei sic debet formari: Est qualitas supernaturalis permanens, inclinans in assensum firmum, infallibilem, & obscurum, objecti verè à Deo revelati, propter ejus divinam auctoritatem Ly *Qualitas supernaturalis permanens*, ponitur loco generis, quo convenit cum aliis habitibus supernaturalibus; reliquae verò particulae ponuntur loco differentiae, per quam differt ab illis. Ita praefatus Auditor.

Del Castillo.

Definitur habitus infusus fidei.

24. A quo si petas, utrum hic habitus possit à Deo suppleri? Respond. num. 6. affirmative, quantum ad virtutem, non verò quantum ad connaturalitatem potentiae. Primum probat; quia quaelibet causa secunda in ratione causae efficientis potest de potentia Dei suppleri à Deo: sed hic habitus secundum virtutem, quam habet, est causa secunda efficiens actus ergo &c. Secundum probat; quia ad hoc, ut potentia connaturaliter agat, debet agere per principium sibi intrinsecum: sed Deus ut per concursum suum specialem supplet praedictum habitum non inhaeret intrinsecè potentiae; ergo habitus non potest suppleri à Deo secundum connaturalitatem, quam praestat potentiae, hanc enim praestat in genere causae formalis. Quare actus quilibet supernaturalis, qui dato casu, procederet à potentia, & alio principio supernaturali creato, non inhaerente potentiae, deberet dici procedere connaturaliter ex parte actus, quia à causis, in actu primo habentibus propriam virtutem, juxta exigentiam actus; tamen non procederet connaturaliter ex parte potentiae, quia ex suppositione,

quam facimus, non procederet à potentia, secundum principium sibi internum; quia tunc in tali casu aliud conprincipium non inhaereret sibi intrinsecè. Nisi velis dicere, satis esse ad hanc connaturalitatem, conprincipium parziale extrinsecè assistens, & denominans potentiam supernaturalem, dummodò hoc conprincipium sit creatum, quia hoc etiam judicio satis Del Castillo.

Qui non videtur agnovisse aliquid intrinsecum intellectui, supplet vicem habitus, ad primum actum fidei; sed tantum auxilium extrinsecum. At verò Card. sup. num. 54. docet, connaturalius esse, ut illa suppletio fiat per auxilium intrinsecum, quam per merum auxilium extrinsecum; quia cum effectus comparatur ad suam causam, ut ramus ad suam radicem, connaturalius est, ut quantum fieri possit, effectus oriatur à causa sibi proportionata, & quae in sua virtute contineat effectum, vel totaliter, vel saltem partialiter. Quando ergo deest habitus infusus, per quem, si adesset intellectus, proportionaretur cum actu supernaturali producendo connaturalius erit (inquirit Emin.) ut eleveur per aliquam virtutem intrinsecam, saltem transeuntem, perquam causa sit in actu primo proportionata, quam quod per merum auxilium extrinsecum eleveur, per quod intrinsecè non fit magis potens, quam antea erat. Sic ille; quamvis non neget, Deum de potentia absoluta posse etiam hoc modo elevare per auxilium extrinsecum, dispensando in illa necessitate proportionis, praerequisitae in actu primo.

Sed enim, dicit aliquis: si potentia sit proportionata in actu primo per auxilium transeuntem intrinsecum, ad quid requiritur habitus infusus? Cur non sufficiat, quod Deus sit potest dare tale auxilium ad singulos actus? Sic enim connaturaliter eliciuntur. An forte connaturalius per habitum? & hoc unde probatur? Resp. dato, quod aequè connaturaliter, inde tantum sequitur, infusione habitum non posse demonstrari ratione naturali, ut ante ex Seoto diximus. Interim potuit Deus habere rationes sufficientes alias, quare ordinaverit infusione alicujus qualitatibus permanentis, & noluerit ad singulos actus dare auxilium intrinsecum transeuntem, sicut dat ad primum actum fidei. Et quidem Deum sic potuisse ordinare, nemini potest esse dubium. Fecisse verò, quod potuit facere, sufficienter nobis revelavit per Concilium Tridentinum, ut sup. ostendimus. Hoc ergo posito: quæro primò, an talis qualitas, seu habitus sit unicus, & simplex, an verò multiplex, secundum multipliciter actuum. Quæro secundò, utrum sit speculativus, vel potius practicus appellandus. Hæc est resolutio nostra:

CON.

CONCLUSIO II.

Habitus fidei supernaturalis est unicus simpliciter practicus.

Loquimur de unitate specifica: nam extra controversiam est, dari plures habitus numero distinctos; quia (inquit noster Ponticius 3. dist. 25. quæst. 2. Principali num. 374.) quàmvis de potentia absoluta fortè non repugnet, eandem formam, saltem accidentalem, poni in pluribus subiectis; tamen certum est, de facto id non fieri; quia de facto adæquate dependet quælibet forma accidentalis ab eo subiecto, quod semel afficit, seu cui semel inhæret, ita ut, eo destructo, etiam destruat illa, seu annihiletur; quod etiam contingit in formis omnibus substantialibus, exceptâ animâ rationali, quæ separata unione ad corpus, naturaliter manet in esse. Sic ille.

Hoc ergo supposito, tanquàm ab omnibus admissio, disputatur hic de unitate specifica, & sententia communis est, fidem habituales supernaturalem, seu per se infusam, esse unam specie infusâ in omnibus fidelibus tam pro hoc statu, quàm pro quocumque alio, siue naturæ integre, siue legis naturæ, siue legis Moysiæ. Ita Ponticius sup. num. 376. Eam supponit Doct. Subtilis d. q. 2. principali sequenti tenoris: A quo fides habeat suam unitatem? Non quærit Scotus, an fides sit una; sed, eo supposito tanquàm indubitato, solum investigat causam hujus unitatis, & sic procedit: Ad secundum quæsitum potest dici, quod quilibet habitus intellectualis habet unitatem ex unitate sui primi objecti, in quo habitus virtualiter continetur, sicut in sua causa partiali: sicut Geometria dicitur unus habitus ex unitate lineæ, in qua lineæ omnia alia, quæ deducuntur in scientia illa virtualiter continentur mediatis, vel immediatis, secundum quod se habent ad illam &c. Et verò quod de Geometria, idem dici potest de fide? Audi quod sequitur apud Scotum. Non potest autem dici, quod fides infusa habeat unitatem ex objecto primo, scilicet Deo; quia Deus non movet in ratione objecti ad cognitionem omnium credibilium: nec in Deo, ut in objecto, concipiuntur omnia credibilia, ut ex illo deduci possunt, licet contineat omnia, ut causa effectiva omnium.

Rogas Scotum, à quo ergo fides habeat suam unitatem? Ideò, inquit, Oportet dicere, quod habeat unitatem, vel ab unitate revelantis credibilia; quia omnia respiciuntur à fide, ut revelata à Deo; & hac formalis ratio est una in omnibus secundum opinionem supradictam: vel quod habeat unitatem in se formaliter ex seipsa, quàmvis illam effectivè habeat à Deo, & non habeat unitatem ex aliquo, ut objecto, sicut scientia causata ab objecto. Quippe habitus fidei non causatur ab objecto, sed infunditur à solo Deo, ut audivi-

Tomus II.

mus Conclusionem præcedenti; adeoque effectivè habet suam unitatem à Deo, cum nulla sit ratio asserendi, Deum infundere habitus specie distinctos. Quinimo ratio in contrarium, ut putà, omnis fides habitualis per se infusa habet pro motivo formalis veracitatem divinam, ut dictum est Seet. 1. Conclus. 4. vel, ut Aliis placeat, revelationem divinam, seu veracitatem primam revelantem: ergo omnis talis fides est ejusdem speciei. Probatur consequentia; quia habitus omnis sumit specificationem ab objecto formalis motivo, hoc est ex eo, quod aliquis habitus versatur circa objectum materiale, determinando potentiam ad actum circa illud, propter motivum formale distinctæ rationis à motivo formalis, propter quod alius habitus versatur circa idem, aut diversum objectum materiale, optimè colligitur, quod isti habitus sint diversæ speciei; & ex eo, quod videam, quod aliqui habitus versantur circa objectum materiale, vel unum, vel diversa, ob idem motivum formale, colligitur, quod isti habitus sint ejusdem speciei: cum ergo omnes habitus fidei per se infusæ, versentur circa objecta materialia, ad quæ credenda determinant intellectum propter motivum formale ejusdem omnino rationis, sequitur, omnes illos habitus esse ejusdem speciei. Ita Ponticius sup. Ac per hoc bene dixit Scotus statim allegatus, posse desumi unitatem habitus fidei ab unitate revelantis credibilia; quia omnia respiciuntur à fide, ut revelata à Deo, primâ veritate, quæ nec fallere possit, nec falli.

Itaque, sicut prius dixi, nulla est ratio multiplicandi habitus fidei, non objectum formale motivum, quia illud est unicum & idem in omnibus actibus: neque objectum materiale; quàmvis enim penes illud actus fidei probabiliter distinguantur specie, non ideò tamen habitus fidei, cum habitus supernaturalis possit inclinare in actus speciei distinctos, ut patet in habitu charitatis, qui inclinat ad dilectionem Dei, & proximi propter Deum. Et ratio est; quia habitus supernaturalis habet se instar potentie, cum non detur ad faciliter posse, sed ad simpliciter posse. Sicut ergo potentia potest elicere actus diversæ speciei, quidni etiam habitus supernaturalis? Immo probabiliter etiam habitus naturalis; quandòquidem non videatur desumi distinctio habituum, nisi penes distinctionem objecti formalis adæquati, siue principalis; distinctio autem actuum desumitur penes distinctionem etiam objecti materialis vel formalis inadæquati. Nec obstat, quod habitus sit vestigium actus; hoc enim ad summum probaret, habitum naturalem, qui causatur probabiliter ab actibus, non posse inclinare in actus speciei distinctos; jam autem habitus supernaturalis non causatur ab actibus, adeoque non sunt ejus vestigium. Deinde resp. eundem habitum posse esse vestigiū plurium actuum; non enim dicitur vestigium actus, quasi sit omnino

E e e

ejus;

Formaliter ab identitate objecti formalis motivi.

Ponticius.

30. Nulla ratio est multiplicandi habitus fidei.

Habitus naturalis potest elicere actus diverse speciei.

Idem habi-
tus potest
esse vestigiū
plurium ac-
tuum.

videtur
habituū
esse
plurium
actuum

Hinc tam
facile credi-
mus unum
revelatum
ac alterum.

31.
Si quando-
que sit dif-
ficultas ma-
ior, et ori-
etur aliunde.

non est
difficilis
etiam
habituū
esse
plurium
actuum

32.
Motivo fi-
dei aequē
applicato.

eiusdem entitatis, & speciei cum actu, à quo pro-
ducitur; sed quia causatur ab illo actu, & in
actu eiusdem speciei potentiam inelinat:
porro non est ratio, quare plures actus di-
versæ speciei, quæ tamen conveniunt in ob-
jecto formali principali, non possint produ-
cere unam eandemque specie qualitatem, quæ ad
omnes illos actus inelinet; maxime, quando in
omnibus est eadem difficultas, sicut est in
omnibus actibus fidei. Censet, quod plura a-
gentia specie distincta, v.g. Sol, & ignis, nequeat
producere eundem specie effectum, ut puta ca-
lorem: Scio, quod non censet; cur ergo plures
actus specie distincti nequeant producere eun-
dem specie habitum? Et ratio ulterior est; quia
habitus non datur, nisi ad superandam difficul-
tatem, quam patitur potentia in productione ac-
tus; jam autem illa difficultas non oritur ex
objecto materiali, sed formali; ponitur quippe
præcisè habitus, ut determinetur potentia
ad respiciendum objectum formale, seu ut
objectum formale possit movere potentiam;
non verò, ut possit respicere objectum mate-
riale. Unde habitus per accidens tantum respi-
cit objectum materiale; ac per hoc non sentit
quis maiorem difficultatem in credendo, quod
musa sit mortua, aut viva, quam in creden-
do, quod homo aliquis sit mortuus, aut vi-
vus, quævis actus sint distinctæ speciei: & qui
scit, Deum revelasse, quod Sacramenta causant
gratiam, & quod canis Tobias habuerit caudam,
prius non sentit maiorem difficultatem cre-
dendi unum, quam alterum.

Quod si quandoque (inquit Poncius sup.
num. 380.) difficultas particularis rei mate-
rialis credendæ efficiat, ut difficilius creda-
mus illam rem, quam aliam, quæ non esset
tam difficilis (ut sæpius contingit: nam cre-
dimus facile homini dicenti, res faciles, &
ordinarias contigisse; difficile verò credi-
mus eadem, si diceret res extraordinarias val-
de, aut difficiles; ut si diceret, vidisse se ovem,
quæ fortior esset quocumque Leone) illa
difficultas rei eatenus impedit actum fidei,
aut facit eum nobis difficilem, quatenus fa-
cit, ut existimemus, dicentem aut mentiri,
aut decipi. Unde si cognosceremus, quod il-
le talis non posset mentiri, aut decipi, aut
quod hic & nunc non mentiretur, nec deci-
peretur, nullam prorsus sentiremus difficul-
tatem in credendo, æque rei ex se difficili, ac
facili. Et præterea, illa difficultas rei non po-
test tolli per habitum fidei innixum auctori-
tati eiusdem hominis; sed vel semper mane-
bit, etiam non obstante habitu, vel tolli debet
per alium habitum distinctum, aliæque princi-
pia; ergo ex illa difficultate non potest colligi
diversitas specifica fidei habitualis, quæ cre-
deretur res illa difficilis, ab habitu fidei, quo
credetur res facilis. Hactenus præfatus Aug.

Itaque quæcumque mysteria fidei nostræ
quantumcumque sublimia, & captui humano
improportionata, ut puta mysterium Trinitatis,
Incarnationis & similia, æque facile creduntur,

ac quælibet alia, quæ intellectui nostro magis
apparent credibilia, supposito, quod auctoritas
Dei revelantis æqualiter respectu eorum sit ap-
plicata nostro intellectui, cum sit in minimo,
sive in maximo Deus sit infallibilis; atque adeo
omnia æquē faciliter creduntur propter auctori-
tatem divinam, quàmquam ut sup. dixi, ha-
bitus supernaturalis fidei non detur ad faciliter
credendum, sed ad simpliciter credendum. Unde
si quis sentiat se magis inclinatum ad credendum
unum articulum fidei, quàm alterum, & facilius
credat unum, quàm alterum, illa facilitas vel ma-
ior inclinatio non provenit ab habitu superna-
turali, sed merè naturali conjuncto, ac proinde
propter minorem, & maiorem illam facilitatem
non oportet ponere plures specie habitus su-
pernaturalis fidei. Neque propter res elationes
specie distinctas, et id quod non revelatio foret
saltem in adæquatum objectum formale moti-
vum; siquidem illa diversitas specifica revelati-
onis est tantum diversitas in esse rei, non ve-
rò in esse motivive enim revelatio sit hoc, aut
illud signum, modò constat, esse revelationem
Dei, æqualiter movebit, velut si homo ali-
quid dicat verbis, vel nutu, æqualiter ejus testis
monium movere ad credendum.

Sed contra, dicit aliquis, si identitas objecti
formalis motivi sufficit ad identitatem habitus
fidei ergo habitus, quo voluntas determinatur, seu
seu facilitatur ad prosecutionem boni utilis, aut
delectabilis, non est distinctæ speciei ab habitu,
quo appetitus sensitivus determinatur, seu tre-
latur ad idem delectabile bonum prosequen-
dum. Resp. Neg. Sequelam: ratio disparatur
per se patet; quia omnes habitus fidei pertinent
ad eandem potentiam, scilicet intellectum; cum
habitus voluntatis, & habitus appetitus sensitivi
jam autem eo ipso, quo aliqui habitus pertinent
per se ad diversas specie potentias, quæ diverse
sunt, & ipsi specie debent esse diversi. Replet
quispiam ergo saltem fides Angelis, & fides ho-
minis specie distinguuntur; nam intellectus An-
gelicus est diversæ speciei ab intellectu humano
secundum communior sententiam, quæ sententia
probabilem docet Scotus 2. dist. 1. q. 5. Resp. etiam
oppositum putat Scotus ibidem esse pro-
babile, quo dato, corruit replica. Sed etiam
diversæ speciei, negatur nihilominus Sequela;
quia dicti habitus fidei non pertinent ad illam
intellectus, quatenus distincti sunt; sed quia con-
veniunt in ratione communiori intellectu; secun-
dum illam enim rationem competit ipsis elico-
re actum fidei, nec est ulla ratio exigentia habitus
particularis, ex ratione particulari illorum intelle-
ctuum; propterea à impertinens est ad rationem ha-
bitus fidei, quod habeant illa distinctione par-
ticularem; atque perinde de illis intellectibus
discurrendum est, ut sunt susceptivi illorum ha-
bituum, & per eos perfectibiles, ac nullam ha-
berent distinctionem speciem; & hinc merito
(ait Poncius sup. n. 377.) illa distinctio materiæ
liter, & per accidens se habet ad habitum fidei,
ejusque distinctionem.

Colligimus ergo ex unitate objecti formali

motivi unitatem specificam habituum, spectantium ad eandem potentiam, & ad plures etiam potentias ejusdem rationis, ut sunt ejusdem rationis, nisi aliquid aliud obstat; tales autem habitus sunt omnes habitus fidei supernaturalis, cum omnes spectent ad intellectum, & nihil aliud adit, ex quo possint colligi distinctio specifica. Ex quo patet, quare habitus fidei insulse distinguatur specie ab habitu fidei acquisitæ; quamvis enim spectent ad eandem potentiam, & possint versari circa idem objectum formale motivum, ex alio tamen capite probari potest hæc distinctio, puta, quod unus petat per se infundi, alter non petat, sed possit acquiri a ceteris nostris; unus connaturaliter præsupponatur actui, alter non. Igitur ubicumque non potest constare, quod aliqui habitus distinguantur, nisi per ordinem ad objectum, tunc hæc objecta formalia, quæ respiciuntur à diversis numero habitibus, non sunt diversa specie, nec etiam habitus erunt diversi specie, & consequenter omnes habitus fidei sunt ejusdem speciei infusæ, quandoquidem objecta formalia ipsorum sunt ejusdem speciei, & non sit aliud principium, unde colligatur, quod distinguantur specie. Atque hæc satis de prima parte Concl.

Venio ad secundam, quæ potius est de nomine, quam de re, ut videre poteris in Tract. nostro de Intellectu, & Voluntate Dei Disp. 1. Sect. 1. Concl. 5. sequentis tenoris: *Scientia Dei speculativa sit, an practica, questio est de nomine.* Similiter dico hic, an habitus unicus fidei simpliciter practicus sit, an verò simpliciter speculativus, vel certe practicus, & speculativus, questio est de nomine, quæ parum utilis est ad mores rectè componendos, & ideo breviter eam perstringemus. Eligo ergo modum loquendi Doctoris nostri Subtilis, qui loquens de Theologia Prologi qu. 4. quæstionculâ 2. docet primò, nostram Theologiam necessarium esse practicam. Secundò, nostram Theologiam contingentium esse per se speculativam, per accidens verò practicam. Rogas, quam vocet Theologiam necessarium, & quam contingentium? Resp. noster Smiling. Proemii qu. 4. num. 136. Vocat Theologiam necessarium (ut ipse explicat q. cit. s. Ad argumenta principalia prima q. vers. Ad primum resp. de contingentibus, num. 41.) quæ est de veritatibus necessariis ad regulandam praxim, non de rebus necessariis existentibus; nam cum praxis nostra sit actus libera voluntatis, non habet necessitatem essendi; de eo tamen sunt quædam ad regulandam praxim necessariæ veritates, ut quod bonum sit amandum, & malum odio habendum, cum reliquis primis principiiis practicis, & Conclusionibus ex his evidenter deductis; contingentium verò Theologiam appellat, quæ est de veritatibus contingentibus, seu non necessariis ex natura rei ad regulandam praxim, ut quod Baptismus sit re-

Tomus II.

medium peccati originalis; hoc enim ex libera Dei voluntate pendet, & non ex natura rei necessarium est. Rursum per se practicam vocat scientiam, quæ ex objecto talis est, nimirum, quia objectum ex se & ante omnem actum voluntatis virtute continet practicas veritates, ut hæc: *Deus est colendus*, est per se practica; quia suprema dignitas objecti ex se virtute continet illam. Per accidens practicam vocat, quæ non est practica ex objecto, sed aliunde, nimirum ab actu voluntatis, determinante intellectum ad tale dictamen practicum, seu regulativum praxeos, ut hæc: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*, non ex objecto, sed ex institutione divina est regulativa voluntatis de suscipiendo Baptismo. Hactenus Smil.

Nunc audiamus Scotum: Ad quæstionem (inquit num. 31.) Resp. quod cum actus voluntatis elicitus sit verissime praxis, etiam si non committitur aliquis actus imperatus (ut patet ex 1. Art.) & extensio cognitionis practica consistat in conformitate ad praxim, & prioritate aptitudinali (ut habetur ex secundo art.) sequitur, quod illa est cognitio practica, quæ est aptitudinaliter conformis voluntati rectæ, & naturaliter prior ipsa, sed tota Theologia necessaria in intellectu creato est sic conformis actui voluntatis creatæ, & prior eâ; ergo &c. Probatio Minoris: quia primum subiectum Theologia est virtualiter conforme voluntati rectæ, quia à ratione ejus sumuntur principia prima rectitudinis in voluntate: ipsum etiam determinat intellectum creatum ad notitiam rectitudinis determinatæ ipsius praxis, quoad omnia Theologica necessaria, prius naturaliter, quam aliqua voluntas creatæ velit (alias non esset necessaria) ergo ex primo subiecto sequitur ita conformitas, quam prioritas Theologia ad voluntatem. Et ita extensio ad praxim, à qua extensione cognitio dicenda sit practica. Confirmatur ratio ista; quia cum primum objectum Theologia sit ultimus finis, & principia in intellectu creato sumpta à fine ultimo sint principia practica, igitur principia Theologia sunt practica: ergo & Conclusiones sunt practica. Hæc Scotus.

Quæ (inquit Smiling sup. num. 137.) ita sunt clara, ut expositione non indigeant, nisi quod ille modus loquendi: *Scientia practica est conforme voluntati rectæ*, item: *Subiectum Theologia est conforme voluntati rectæ*, videatur sonare conformitatem passivam, quasi volitio recta sit mensura scientiæ practicæ, & objecti ejus: nihilominus quæ hoc ipso loco, & in tota quæstione de praxi differit Scotus, satis declarat, ipsum loqui de conformitate activa, ita ut non velit, objectum scientiæ practicæ, ipsamque scientiam practicam esse conformabilia praxi; sed velit, esse conformativa praxis, ejusque regulam, atque mensuram, ut sit praxis recta. Patet hæc expositio; quia dicit Scotus, scientiam practicam esse naturaliter (id est, naturâ) priorem praxi; est ergo causa praxis rectæ, & non praxis causa illius. Sic ille. Itaque, secundum Scotum, Theologia nostra necessarium simpliciter practica.

E e 2

citer

Scotus.

ter est practica; quia aptitudinaliter conformis volitioni rectae, & naturaliter prior ipsa. Quae autem Theologiae, eadem videtur esse ratio fidei, de qua sic ait Scotus sup. 5. Ad argumenta principalia prima quaestionis, num. 41. Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere, est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis esse (active scilicet) fruitioni, & prius naturaliter haberi in intellectu creato, ut fruitio recta illi conformiter eliciatur.

38.

Theologia contingentium per se speculativa est. Scotus.

Quantum ad Theologiam contingentium, illam per se esse speculativam, per accidens autem practicam, satis patet, supposita explanatione terminorum, sup. ex Smithing. tradita. Scotus sup. num. 37. §. Secundus articulus, ita scribit: Dico, quod tantummodo in illo intellectu Theologia contingentium practica potest esse, qui habere potest determinativam notitiam rectitudinis ipsius praxis, ante ipsam praxim elicitam: quia solummodo ibi Theologia contingentium potest esse conformis praxi, & prior ea: talis est tantum intellectus creatus. Ergo Theologia contingentium, atque adeo etiam fides contingentium, est in nobis practica. Nunquid per se? Respondet Scotus sup. num. 39. si quis (inquit ille) qualem est Theologia contingentium in se, non comparata huic vel illi intellectui? Dico potest, quod ipsa talis est in se, qualis est ex objecto: non est autem ex objecto conformis praxi, ante omnem praxim; quia ex objecto nulla nata est haberi notitia determinata rectitudinis contingentis, id est ex objecto non est practica: igitur speculativa, si sufficienter dividuntur notitiae. Et num. 40. in principio sic ait: Hoc saltem reneo, quod Theologia contingentium non est per se practica, siue ex objecto; potest tamen in intellectu creato esse practica per accidens, & hoc in illo intellectu, cuius est operari secundum praxim, cui determinatur rectitudo a voluntate divina.

In nobis per accidens practica est, uti fides. Scotus.

39.

Habitus fidei simpliciter est practicus.

Quidni ergo recte dicat Conclusio nostra, habitum fidei supernaturalem esse simpliciter practicum, cum per se sit talis respectu necessariorum, per accidens autem respectu contingentium? Hoc est, per se, vel per accidens, nata est dirigere praxim, id est, regulare, seu conformes reddere rationi actus voluntatis siue formaliter, & directe, ut fides hujus propositionis: Deus est colendus, amandus; item: Bona sunt sequenda, mala fugienda &c. Aut certe indirecte, & virtualiter, v.g. fides hujus propositionis: Deus est Trinus, item: Pater generat filium. Enimvero cum Scotus sup. num. 31. contra suam doctrinam de Theologia necessariorum obiecit: primum obiectum (quod est Deus) includit virtualiter conformitatem ad praxim rectam, non tamen solam cognitionem sic conformem; alioqui non posset de ipso esse cognitio speculativa, quod videtur inconueniens. Qualiter enim est ista veritas practica: Deus est trinus? Vel, Pater generat filium? Ergo primum obiectum includit aliquam notitiam speculativam. Respondet num. 32. Concedo, quod inferitur in Consequente, quod de ipso nulla potest esse scientia

Obiecit Scotus.

Respondet.

speculativa; necessario enim notitia ejus, & cumque intrinsece per ipsum cogniti, confirmatur praxi aptitudinaliter, & prior, si cognitum est necessarium. Cum insinuat, de illis veritatibus, quae videntur maxime Theologiae, & non metaphysicae, ut Deus est trinus, & Pater generat filium, &c. Dico, quod ista sunt practica. Prima enim includit per se virtualiter notitiam rectitudinis dilectionis, tendentem in tres personas, ita quod, si actus eliceretur circa unam solam, excludendo alias (sicut infidelis eliceret) esset actus non rectus. Secunda includit notitiam rectitudinis secundum quod actus est circa duas personas, quarum una est sic ab alia.

Si obijcias contra hoc: quia nihil, nisi essentialiter, est ratio terminandi actum illius in dilectionis: Theologia autem est magis proprie de personalibus, quam de essentialibus. Resp. Scotus ibidem: Essentialiter est ratio formalis terminandi actum amandi, ut proper quam: sed per se terminant, ut quae amantur, non autem sufficit ad rectitudinem actus, quod habet rationem formalem convenientem in obiecto; sed etiam requiritur, quod habeat obiectum convenientem in quo sit talis ratio formalis. Praeter istam igitur notitiam rectitudinis, quam includit essentialiter in actu amandi Deum, personalia includunt propriam notitiam ulterioris rectitudinis requisita. Quando ergo Scotus 4. dist. 14. q. 3. dicitur ergo num. 4. ait: Veritates supremas speculativas non possumus naturaliter nosse, sed tantum ex revelatione, ut Deum esse Trinum, & universum quaecumque veritates immediatas de Deo, solum vult, eas veritates secundum se, & formaliter esse speculativas, quamvis virtualiter sint practicae, alioqui contradiceret sibi ipsi, ut patet ex jam relatis, in quibus expresse affirmat, hanc propositionem: Deus est Trinus, esse practicam. Ut autem aliquis habitus simpliciter dicatur practicus, sufficit, ut aliquo modo dirigat praxim, siue formaliter, siue virtualiter. Deinde nota, Scotum in 4. non disputare, neque inquirere, an illa propositio sit speculativa, vel practica; sed ut possit naturaliter cognosci, vel solum per revelationem divinam; at vero q. 4. Prologi summe disputat de notitia speculativa, & practica; ergo potius ex hoc loco colligenda est mens Doct. Subtilis. Hinc etiam dicto loco, para. 4. dist. 14. non citat pro sua doctrina q. 4. Prologi, sed q. 1. dicens: De hoc lib. 1. q. 1. Prologi, & dist. 42. q. 1. Quaestio autem 1. Prologi est: Virum homini pro statu isto sit necessarium, aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus. Et q. 1. dist. 42. sic sonat: Virum Deum esse omnipotentem, posset probari ratione naturali. Ad resolutionem autem harum qq. ineptus pertinet, quod illae propositiones sint speculativae, vel practicae.

Porro sufficit, ut aliqua notitia dicatur simpliciter practica, quod virtualiter dirigat praxim; colligo ex eod. Doct. q. 4. Prolo. 5. Ex hoc patet, num. 14. ubi sic ait: Sed de alia relatione, scilicet de prioritate, est dubium, unde conveniat cognitioni. Dico, quod praxim necessario naturaliter

procedit aliqua cognitio Sed non semper illa intellectus prior est practica, sed tantum quando est determinativa rectitudinis respectu ipsius praxis, & hoc vel formaliter, vel virtualiter: quando autem in apprehensione praxia nulla est determinatio formalis, vel virtualis de rectitudine praxis, licet ibi sit prioritas, tamen tunc desinit conformitas: quia ipsa non est, cui debeat praxis conformari, ut sit recta, quia nihil determinat e ostendit de rectitudine praxis. Si autem à me quaeritur, quando aliqua scientia sit virtualiter determinativa rectitudinis ipsius praxis. Resp. quando ex ejus objecto, quatenus sub talem notitiam cadit, sumuntur principia practica: & ita secundum Smil. sup. num. 144. se habet objectum Theologiae supernaturalis: nam unico & eodem lumine supernaturali divinae revelationis, cui innititur, & sub quo circa objectum Theologicum versatur, omnes veritates, quae videntur speculativae, ad practicas reducuntur; adeoque ut hoc lumine illustratae, virtute practicae esse ostenduntur, & cum veritatibus formaliter practicis, unius scientiae pure practicae rationem tribuunt supernaturali Theologiae.

Ratio autem (inquit praefatus Auctor) eorum unum idemque lumen Theologicum omnes veritates, quae videntur speculativae, reducat ad practicas, manifestando eas virtute practicas esse, est, quia manifestat Deum sub ratione ultimi finis nostri, & modum tendendi in illum declarat, qui modus supponit perfectam (qualis modus esse potest) Dei ac rerum divinarum cognitionem; nisi enim quis sciat, v. g. tres personas in Deo esse aequales, non potest aequalem illis honorem deferre. Sic ille. Et quis non videat, eandem esse rationem fidei, quae habet idem objectum cum Theologia, & sub eodem lumine revelationis divinae, cui innititur, extendit se ad omnes veritates, quae videntur speculativae? Hinc patet differentia inter fidem & scientias naturales, ex quarum objecto etiam principium practicum potest desumi, & tamen sunt scientiae speculativae, v. g. ex natura hominis phycus desumit principium speculativum; Medicus autem principium practicum, & tamen non dicitur propterea Physica scientia practica. Patet, inquam, differentia in eo, quod scientiae naturales non attingant sua materialia objecta adaequate, sed sub certa & limitata abstractione; & ita quaedam scientiae naturales ex illis objectis sumunt principia speculandi, ibi sistendo; aliae autem principia practicandi, cum revera (inquit Smil. sup. num. 144.) omne principium, quod est speculativum comparative, sit virtute regulativum alicujus praxis, & per scientiam adaequate illud attingentem, ut tale perciperetur, cum nulla res sit, quae vel fruendum, vel utendum non sit, adeoque nulla res sit, quae non sit virtute regulativa praxis circa illam, seu usum, aut fructum circa illam. Sic ille.

Quod ergo (ut ibidem notat Theodor. num. 145.) quaedam naturales scientiae speculativae sunt praxeos directivae, non habent vi-

suam, cum objectum suum primum (quatenus earum objectum est, & substat limitata abstractioni, propriae tali scientiae) virtute non contineat veritates practicas: solum ergo id habent illae naturales scientiae virtute alterius scientiae formaliter practicae, v. g. Astrologia id habet virtute Medicinae, cujus proprium objectum virtute continet practicas veritates: unde in syllogismo practico de aliqua Conclusionem medica, licet assumatur aliquod principium ex Astrologia, illud solum per aliud principium medicum transfertur ad regulandam praxim Medicinae, & sic illae naturales scientiae speculativae non solum non formaliter, sed nec virtute sunt practicae. At Theologia supernaturalis virtute sui primi objecti (quae talis, id est, quatenus sub proprio lumine Theologico attingitur) omnem speculationem de rebus divinis ad praxim reducit; & ideo omnis veritas Theologica (quae talis) vel virtute, vel formaliter practica est, licet illa, quae virtute solum practica est, respectu formaliter practicae, v. g. haec: Tres personae sunt unus Deus, respectu hujus: Tres personae in una Deitate sunt adoranda, comparative practica dici queat, prout Scotus sup. quaest. 4. Prol. 5. Ad rationes, num. 44. dixit de Medicina speculativa (quam vocant) & de arte, si illa cum Medicina practica, & haec cum habitu experti comparatur, cum tamen omnes istae scientiae simpliciter & absolute sint practicae. Hucusque Smil.

Subscribo ipsissima verba Scoti, quae satis clara sunt: Ad illud (inquit) de Medicina, dicitur à quodam, quod habitus universalis est speculativus; sed quando ex ea acquiritur habitus particularis, tunc fit practicus. Contra, tunc ex principis speculativis sequeretur Conclusio practica. Ideo aliter dicendum est. quod quando sunt aliqua duo extrema opposita, quanto aliquid recedit ab uno oppositorum tanto accedit ad aliud: modo actualissimam rationem practici habet consideratio, quae nata est immediate esse conformis formaliter praxi elicienda. & quando aliquid magis recedit ab isto, tanto magis accedit ad speculativum: igitur habitus universalis, qui non est immediate natus esse conformis praxi elicienda, potest dici speculativus respectu alicujus habitus, qui immediate natus est esse conformis praxi elicienda. Ita potest dici ars speculativa, respectu habitus experti; quia ars tanquam universalior habitus, non est ita immediate directiva sicut apparet i. metaphys. Artifex frequenter errabit, expertus autem non ita errabit. Ita potest distingui Medicina in speculativam, quae scilicet est de universalioribus causis & curis, quae cognitio est remotior à praxi elicienda, & in practicam, quae est de particularibus, & proximioribus praxi, & immediatius conformibus praxi; tamen secundum veritatem, illa universalior (quae in comparatione dicitur speculativa) est simpliciter practica, quia virtualiter includit illam particularem formaliter conformem praxi.

Nullus itaque articulus fidei est simpliciter, & pure speculativus, quia vel est rectitudo volitionis alicujus, vel virtualiter includit notitiam

Sed virtute alterius scientiae formaliter practicae.

Theologia & fides vi sua praxim dirigit.

44.

Ita docet Scotus, & explicat.

45.

Nullus fidei
articulus est
purè specu-
latus; sed
mediatè
saltem pra-
cticus.

Scotus,

Smiling.

Quatenus
sub lumine
Theologico
procedit.
Scotus.

46.

Finis ut fi-
nis non tri-
buit ratio-
nem pra-
ctica noti-
tia ut ait
Scotus.

Sed finis ut
objectum
primum in-
cludens
principia.

tiam talis rectitudinis, ut sup. adhuc dixi, & significat Scotus q. illa 4. §. Ad questionem igitur, n. 32. sub hac forma verborum: Ad tertium dico, quod primum objectum (Theologicum) includit notitiam conformem volitioni recta, quia virtute ejus nihil de ipso cognoscitur, quod non sit vel rectitudo volitionis alienius; vel virtualiter includens notitiam talis rectitudinis. Et concedo, quod de ipso (objeto Theologico) nulla potest esse scientia speculativa. Intellige (inquit Smil. sup. num. 146.) quæ sub lumine Theologico procedat; alias Metaphysica de Deo speculativa est. Si objicias: Deus non est hic primum subiectum, in quantum finis, sed ut hæc essentia; principia autem sumpta à fine, ut finis est sunt practica. Resp. Scotus sup. num. 31. Quod respectus finis non est illud, à quo principia sumuntur in aliqua scientia; sed illud absolutum, in quo fundatur respectus, & illud est essentia hæc. Et primum (inquit Theod. sup. num. 148.) voluit Scotus illa quæ §. Concedo ergo, num. 13. cum docuit, ex fine non sumi rationem practicæ, & speculativæ scientiæ: secundum voluit ead. quæ §. Ad questionem igitur, num. 31. quando dixit, ex fine Theologiam esse practicam. Vel dici potest (prout etiam loquitur Scotus utroque loco) finem, ut finis est, non tribuere Theologiæ rationem practicæ scientiæ, sed finem ut objectum est sic ille.

Accipe verba Scoti d. n. 13. Concedo ergo, quod habitus non dicitur primò practicus ab actu proprio; quia ille est practicus à causa priorè: nec cognitio aliqua habitualis, vel actualis est per se practica: quia ordinatur ad praxim, ut ad finem: potest tamen quandoque habere primam extensionem, scilicet conformitatem ad praxim à fine ipsius praxis: non tamen in quantum est finis, sed in quantum est primum objectum. Primum patet quodque enim prima principia practica sumuntur à fine praxis, & ita ille finis, & causa prima in genere isto includit virtualiter totam notitiam: & ita ipsa notitia habet quidditatem suam & aptitudinem ab illo fine. Secundum patet, idem enim finis praxis dat talem aptitudinem sive naturam habentem talem aptitudinem; quia ut objectum primum includit principia, & mediantribus illis Conclusiones, & ita totam notitiam practicam: non autem in quantum finis. Tum, quia à fine, ut finis est, nulla natura vel aptitudo naturalis habetur, nisi ut amato & desiderato, & sic movente efficiens. Prius autem naturam quam ametur, includit talia principia & Conclusiones: Veritas enim principii practici necessarii non dependet à voluntate magis, quam speculativi, nec Conclusiones necessario illata ex tali principio. Tum, quia quodcumque aliud includeret virtualiter talem notitiam, eodem modo daret notitiam conformitatem talem, puta, si ipsa praxis includeret primò in genere isto talem notitiam, vel illud, circa quod est talis operatio, sicut quandoque contingit, sicut fuit tactum in responsione ad tertium argumentum in quæ. 1. de subiecto Theologia. Homo enim fortè est subiectum tam moralis scientiæ, quam medicinæ; non autem felicitas vel sanitas; quia utriusque finis ratio includitur in ratione illius, circa quod est praxis.

Hucusque Doct. Subtilis suo more subtiliter. Aliud exemplum ponit Smil. sup. num. 130. (inquit) essentia hominis virtute continetur in veritatibus practicas de Deo, cognitio essentia humanæ ab illa esset practica, non tamen ut à fine, quia homo non est finis objectivus (de quo loquimur) praxeos circa Deum. Unde licet modo essentia divina, quæ virtute continet veritates practicas de Deo, sit finis nostræ praxis, non tamen sub hac, sed sub objecti ratione dat nostræ scientiæ rationem practicæ scientiæ: & idem est de aliarum scientiarum practicarum objectis, quæ habent rationem finis, & objecti. Sic ille.

Cæterum, quod Theologia, & fides contingit solum sit practica per accidens, ex Scoto sup. diximus, probatur; quia, scilicet, voluntate Dei, nostræ actiones non accedunt illis conformari, ut sint rectæ: sicut ergo per accidens est, quod sit talis voluntas Dei, praxiter per accidens est, quod illa cognitio sit practica. Consimiliter dico, leges omnes politivas solum esse practicas per accidens, quia (inquit Smil. sup. num. 149.) non ex objecti natura, sed ex voluntate intendentis talem finem aut ferentis non hujusmodi leges, sunt regulativæ praxis. Dixi: Omnes leges politivas; nam lex naturalis strictè sumpta ex se continet regulam necessariam praxis; neque ejus rectitudo à voluntate, etiam ipsius Dei, pendet arbitrio; unde nec ipse in ea dispensare potest, aut eam derogare, licet possit dispensare in lege naturali large sumpta.

Quod autem dictum est de legibus politivis etiam dicendum de conclusione mediæ, quod vel non ordinatur ad finem necessarium, sed indifferentem, vel non necessario ordinatur ad finem, cum per alia media possit finis obtineri: nam talis mediæ conclusio non est regula, cui debeat praxis conformari, nisi supposita voluntate finis, & sic talis mediæ conclusio non per se, sed per accidens practica est. Si autem medium sit necessario ordinatum ad finem necessarium, v.g. non habere Deos alienos, ad cultum veri Dei; item, non facere alteri, quod sibi quis fieri non vult, ad conservandam humanam societatem &c. talis mediæ conclusio est per se practica, utpote regulativa praxis independentem ab actu voluntatis præsupposita. Hactenus Theod.

Sed enim, dicit aliquis; cui unum oppositorum convenit per se, ei aliud oppositum nec per se, nec per accidens potest convenire: igitur notitia per se speculativa nec per se, nec per accidens est practica. Resp. Scotus d. q. 4. §. Si quis, num. 39. Licet Antecedens possit exponi de per se primo modo, vel secundo modo, non autem tertio modo, prout dicit idem, quod scilicet: tamen concedo, quod nullo modo inbarendi inbaret oppositum prædicari hujus, quod est per se esse speculativum; quia Theologia contingens per se secundo modo est per se speculativa, ita quod inbarentia sit per se, & prædicatum determinetur per se. Sed per accidens esse practicum, per accidens, non opponitur

illi, sicut esse nigrum simpliciter, & esse album secundum quid, non opponuntur; secundum quid enim, & simpliciter, determinantur prae dicta ut denominantur. Si arguitur, per se est speculativa per se: ergo per se est speculativa, conceditur. Nec huic praedicto repugnat hoc praedictum, per accidens practica. Ita Scotus patet, obsecro. Dico breviter: per accidens practicum non opponitur speculativo per se, quemadmodum esse nigrum simpliciter, & esse album secundum quid, non opponuntur.

Obiicit: idem secundum eandem partem non est nigrum, & album, etiam per accidens; sed secundum diversas: in eadem autem Theologia contingentium, non est diversas partes distinguere, secundum quarum unam, per accidens sit practica, secundum alias per se speculativa; cum Scotus velit, totam esse per se speculativam, per accidens practicam. Respondet Smifing, sup. num. 147. istud simile de nigro simpliciter, & albo secundum quid, non quadrare per omnia; sed quoad hoc, quod est, sub diversa ratione posse eadem, quae opposita videntur, convenire; cum tamen, ut sic spectata, non sint opposita, sive illae diversae rationes sint diversae partes subiecti, sive totum subiectum diversimodè consideratum. Sic ergo tota Theologia contingentium, si spectetur praesens, quatenus ejus obiectum non necessarium, & ex natura rei, continet veritatem regulativam praxis, hae ratione non est practica, sed speculativa; si verò spectetur, quatenus substat divinae voluntati, & quatenus illustratur lumine Theologico illam Dei voluntatem revelante, hoc modo practicae scientiae induit rationem: & quia, quod scientiae convenit ex obiecto, convenit illi per se convenire, quod autem aliunde, per accidens, idè Scotus illo loquendi modo est usus. Sic ille suo more clarissime. Et continuo atexit: cui (modo loquendi) similis est ille, quo dicuntur morales Theologi, posse aliquem actum ex genere esse licitum, ex circumstantiis verò illicitum: ubi Ex genere, est idem atque Ex obiecto; non quod circumstantiae tunc non reducuntur ad rationem obiecti, alias non darent actui speciem (largè nunc loquendo de specie morali) cum species actus sumatur adaequatè ex obiecto; sed quod non pertineant ad rationem obiecti per se, & ex natura sua: Unde quemadmodum, hoc non obstante, nihilominus ille actus totus est in tali specie moris, qualem naturam est dare tale obiectum cum talibus circumstantiis: ita non obstante, quod obiectum Theologiae contingentium per se & naturà suà non sit regulativum praxis, quia tamen est tale, ut subest divino decreto, & illustratur lumine Theologico, hinc tota Theologia contingentium practica est. Hæc Theod.

Qui ibidem num. 150. bene notat, non esse universaliter verum, quod dispersa in inferioribus debeant esse unita in superioribus: alias, inquit, omnis scientia naturalis contineretur in nostra Theologia supernaturali, essetque

hæc eminenter omnis scientia acquisita, & Smifing? omnis perfectio corporum inanimatorum eminenter contineretur in animatis, & omnis perfectio plantarum in brutis, & brutorum in homine. An ergo aliquorum inferiorum perfectio contineatur in superiori, ex ejus speciali ratione, & non ex illo velut generali principio ac regula petendum est. Theologia autem nostra ratione sui obiecti, & luminis, non potest esse nisi practica; quod non est imperfectionis in illa, sed potius perfectionis, cum etiam divina Theologia sit tantum practica, & naturales scientiae purè speculativæ sint tales ex eo, quod obiectum suum materiale non attingant adaequatè, sed sub certa abstractione seu limitatione. Hæc ille contra quosdam, qui docent, Theologiam nostram esse eminenter practicam, & speculativam. Et sane, ut advertit noster Poncius 3. dist. 25. quæst. 2. Princip. num. 417. nulla est ratio, cur non esset formaliter practica, & speculativa, si dicatur eminenter esse talis; quia inclinat ad cognitiones, quæ formaliter secundum se distant praxim, & ad cognitiones quæ secundum se non distant praxim formaliter: ergo est formaliter practica, & formaliter speculativa, si sit ullo modo speculativa, & practica. Sic ille.

Poncius.

Nec formaliter practica, & speculativa, nec eminenter.

Sed nunquid aliquo modo est speculativa, & practica? Poncius sup. num. 418. ait: Habitus fidei inclinat ad aliquas cognitiones, quæ secundum se considerantur, sunt speculativæ, & consequenter in hoc sensu est speculativus, saltem ex parte. Et num. 421. Habitus, inquit, fidei inclinat ad aliquas cognitiones, quæ secundum se considerantur sunt practicae: quia inclinant ad cognitiones fidei, quibus credimus dandam esse elemosynam pauperi, vestiendum nudum, faciendum bonum, fugiendum malum; sed hæ cognitiones secundum se sunt tam practicae, quam ullæ cognitiones possunt esse, ut patet; ergo habitus fidei inclinat ad aliquas cognitiones, quæ secundum se sunt practicae. Ex his patet fidem habitualem esse aliquo modo speculativam, & aliquo modo practicam. Sic ille. Et consequenter, juxta ipsius doctrinam sup. positam, est formaliter speculativa, & formaliter practica. Idem docet noster Del Castillo disp. 8. De fide, quæst. 2. numer. 5. Fides, inquit, divina, in sua specie accepta, secundum diversos numero actus est practica, & est speculativa.

51. Sed practica tantum. Poncius.

Idem est de fide, licet credat varias conclusiones speculativas.

DelCastil.

Fundamentum ejus est; quia illud est obiectum notitiæ practicae, quod generat, vel de se est generativum ejusdem notitiæ, quæ sit formalis regula bonitatis moralis, quæ reperiri debet in actu voluntatis, ad hoc, quod ipse sit formaliter bonus bonitate morali, & consequenter actiones morales dependentes ab ipso. Sed sic est, quod v. g. hoc obiectum: Deus est trinus, & unus, quantum est ex se, & si attendatur prout non conjunctum cum alio, sed solum in quantum ipsum se solo est obiectum

52. Proponitur fundamentum contrariae sententiae.

An fides sit
practica
dum respicit
objectum
speculati-
vum.

Prout varia
objecta spe-
culativa
respiciunt.

Ex meta-
physica de-
duci potest
Conclusio
practica.

53.
Sed non sub
lumine Me-
taphysica,
nisi deduc-
tur ex fide
et Theolo-
gia ex reve-
latione.

Atque assensus fidei, neque generat, neque est
generativum alicujus notitiae, quae sit formalis
regulae bonitatis moralis; ergo assensus ipsius
non est practicus: ergo licet fides ipsius sit
practica, quando respicit objecta connaturaliter
regulativa praxis, ut quando credimus
peccatum esse detestandum, in quantum Dei
offensivum, in quantum à Deo aversum, in
quantum impeditivum acquisitionis beati-
tudinis, & in quantum inductivum finalis mi-
seriae, quae omnia sunt objecta pertinentia
ad fidem, & non ad notitiam naturalem; non
tamen fides est practica, quando alia respicit
objecta, quae adhuc casualiter non sunt
se solis directiva praxis. Confirmatur & de-
claratur 1. quia ad hoc, ut inferatur hæc Con-
clusio practica: *Deus ut trinus, & unus, est co-
lendus*, non sufficit iudicium, quod *Deus est tri-
nus, & unus*, nisi addit aliud iudicium, quod
Deus est colendus, sicut est in se, quod est verum
iudicium practicum; siquidem sit discursus
practicus hoc modo: *Deus est colendus, sicut est
in se, sed Deus est trinus, & unus; ergo Deus ut
trinus, & unus est colendus*. Ergo hoc iudicium
fidei: *Deus est trinus, & unus*, prout præcise
sumptum, non est iudicium practicum, sed
tantum est offensivum objecti, circa quod
est versanda praxis. Confirmatur 2. quia no-
titia practica, & notitia speculativa, non differ-
runt ex objecto formali fidei, sed ex objecto
materiali penes hoc, quod una proponit ob-
jectum, quod est bonum morale objectivum,
ex quo connaturaliter provenit bonitas mor-
alis formalis actionis, seu quatenus proponit
objectum conveniens naturae rationali; alia
verò non proponit objectum ad hoc, quod sit
objectum voluntatis seu volitionis rectae; sed
solum ut cognoscatur, & assentiat ab intel-
lectu propter divinam auctoritatem: sed plura
sunt mysteria, quae hoc modo se habent, &
non illo; ergo fides non semper est practica,
sed aliquando speculativa. Haecenus Del Ca-
stillo. Si tu dixeris; quod sufficit ut mysteria
illa possint esse una ex præmissis, ex quibus
inferitur Conclusio practica. Contra est, inquit
ille, quia quæcumque cognitio speculativa,
poterit esse practica; ut si per Metaphysicam
cognoscamus, quod *ens est bonum*, & cum hac
cognitione Metaphysica conjungatur alia co-
gnitio practica, quod *omne bonum est amandum*
eo modo, quo *in se bonum est*, poterit optimè
ex illa deduci Conclusio practica, quod *ens*
eo modo, quo fuerit ens, est amandum; & conse-
quenter, nulla erit distinctio inter notitiam
practicam, & speculativam, quod nullus debet
concedere. Sic ille.

Sed tu cogita, an sub eodem lumine Meta-
physicæ, illa conclusio practica deducatur, &
citius videbis, quod non: at verò conclusio
illa: ergo *Deus ut trinus, & unus, est colendus*, sub
eodem lumine Theologiae seu fidei, scilicet re-
velatione divina, deducitur, ut clarum est. Jam
autem, ut patet ex dictis, non sufficit, ut cogni-
tio aliqua sit practica, quod ex ea possit dedu-

ci conclusio practica; sed debet posse deduci
conclusio practica sub eodem lumine. Nec ob-
stat; quod fides non sit discursiva, sufficit nam-
que, quod Theologia sit discursiva quæ sub eo-
dem lumine procedit. Omitto, quod Aliqui
dicunt, etiam hoc objectum, *Deus est unus, & si pro-*
trinus, solitarie sumptum, esse regulativum
actus voluntatis, nimirum affectus illud cre-
dendi; supposita enim cognitione illius ob-
jecti, voluntas ut sit recta, debet in illud per
idem tendere, imperando firmissimum assen-
sum propter auctoritatem divinam; ac per hoc
nullum erit objectum fidei, quod non dirigat,
etiam immediate, actum voluntatis ad boni-
tatem; adeoque quod non sit immediate pra-
cticum. Omitto, inquam, illam doctrinam;
quia non est necessaria ad veritatem nostrae
conclusionis; & contra eam facit, quod illa
fides sit posterior illi voluntate, adeoque non
possit esse ipsius regula. Licet ergo (ut notat
Del Castil. sup. num. 12.) fides actualis ad Deum
quorum mysteriorum præcedat aliquam praxi-
m, qualiter assensus fidei circa mysterium
Trinitatis præcedit volitionem, quæ volumus
ipsum adorare & colere, & licet præcedat, ut
ostensa prædicti mysterii, tamen non præce-
dit, ut regulativa; quia ut sic deberet dictare de
bonitate morali istius adorationis. Quamvis
itaque talis notitia deserviat ad intercedendam
conclusionem practicam, non tamen deservit
practicè, sed speculative; quia non deservit, ut
dictamen regulans actionem, sed ut manifestatio
objecti, circa quod debet versari praxis.
Ita tere hic Auctor.

Sed nunquid contrarius Scoto? Attende
quid ipse respondeat sup. num. 10. ad testimo-
nium Scoti in illa q. 4. Prologi. Non inquit, est
clarum, & debet reputari ut suspectum, ex eo
quod non integrum; quia Marginista illius, ante
6. secundus articulus, pro his, quæ dicuntur in
antecedentibus, in quibus Scotus videtur lo-
tendere propriam explicat sententiam, habet
hæc verba: *Locus difficilissimus hætenus, in quo
laboraverunt, nullum sensum litteræ, ob textus cor-
ruptionem (invenientes) nunc verò est sententia
clarissima Doctoris, quod in hac difficultate
subtilissimè disputando, problematicè se habuit, ut
verò determinatè discute, si potes, instantias resolu-
dendo. Ecce qualiter textus Scoti circa hoc
questionem non potuit integrè poni, & modico
tò minus ejus determinatè sententia, tum ob
veritatem, & corruptionem ipsius papiri;
tum etiam, quia in illa solidè problematicè se
habuit agitando, & determinando jam ex
una parte, jam ex alia. Vade nobis concedi-
tur à Marginista, libera nos determinan-
di facultas, ut patet ex ejus verbis. Sic
ille.*

Tu autem nota, marginale istud, cuius leu-
que sit, omisum esse in ultima editione
Scoti per Hugonem Cavellum, quæ ego notavi
cuius loco appositum est hoc marginale
Theologiam Dei, de se practicam, vel speculativam
esse, problematicè proponit. Hic autem agimus de
Theo-

Theologia nostra, seu habitus fidei, quam fidem seu Theologiam assertivè docet Scotus, totam esse practicam, necessarium quidem ex objecto, seu per se, contingentium autem per accidens, ut patet ex eius verbis, sup. relatis, quæ optimum sensum habent, ut mirum sit Marginistam istum non potuisse eum invenire. Hinc Del Castillo, non contentus illa responsione, alias subdit dicens num. 11. Deinde possumus respondere, ibi Scotum loqui de Theologia, & consequenter de fide, quatenus viatori necessaria ad consequendum Deum, finem creaturæ, quæ ratione 1. Prologi propter hanc rationem probaverat, hanc notitiam fidei, & Theologiæ esse nobis necessariam, & sic locutus fuit de ea, in quantum præcipue & principaliter respicit Deum, ut finem & objectum creaturæ intellectuales, & consequenter, ut objectum practicum, in ordine ad quod aliqua notitia sunt propriè & strictè practica; aliæ verò tantum lato modo, & reductivè, ut illa de Deo trino, & uno &c. quæ insuper ex intentione Dei fuerunt revelata, ut habemus perfectam notitiam practicam Dei, qui est finis noster consequendus per visionem, & fruitionem beatam; licet prædicta intentio Dei non faciat nostras notitias illorum mysteriorum perfectè & strictè practicas. Vel potest dici; quod locutus fuit in sententia tunc probabiliter secundum Aliquos, juxta quam satisfecit argumentis oppositis; & præcipue illi, de notitia hujus veritatis: *Deus est trinus, & unus: Pater generat filium &c.* Vel tandem potest dici; quod fuit locutus de fide, & Theologia, quatenus sunt vel formaliter, vel concomitantè, vel directè, & reductivè notitiæ practicae. Hucusque Del Castil.

Atque hæc ultima responsio placet Poncio sup. num. 425. ibi: Dico ultimò; fidem simpliciter vocandam esse practicam, & non debere simpliciter dici speculativam. Hæc conclusio est directè, quam intendit Doctor, & videtur esse contra Thomistas, quàmvis cum ipsis vix alia esse possit hæc questio, aut difficultas, quàm de nomine. Probatur autem conclusio; quia nulla est cognitio fidei, quæ non possit inclinare ad praxim directè, aut indirectè, & multæ sunt quæ directissimè inelinant & dirigunt ipsam; & præterea certum est de factò, quod Deus revelavit omnia objecta fidei in ordine ad praxim, nempe in ordine ad fugiendum malum, & faciendum bonum: sed hoc sufficit, ut fides simpliciter dicatur practica, & non speculativa, tam ex fine suo intrinseco, quàm ex extrinseco revelantis objecta ejus: ergo sic est dicenda. Præterea: quia Ethica, & Medicina, simpliciter dicuntur practici habitus; sed tamen certum est, quod inelinant ad plures cognitiones, quæ secundum se præcisè consideratæ non sunt practicae, & quod consequenter eatenus dicantur simpliciter practici, quatenus

Tomus II.

inclinant ad plurimas cognitiones directè practicas; & quatenus non inclinant ad ullas cognitiones, quæ non possunt deservire ad praxim: ergo quandòquidem fides inclinatur ad plurimas conclusiones, directè practicas, & non inclinatur ad ullas, quæ aliquo modo non possint conducere ad praxim, quàmvis inclinatur ad aliquas cognitiones, quæ secundum se præcisè consideratæ non sunt magis practicae, quàm multæ cognitiones speculativæ, debet dici ex natura sua intrinseca simpliciter practica, non minus, quàm Ethica, aut Medicina. Et præterea; quandòquidem finis revelantis objecta ejus, ut inducere nos per illa objecta ad praxim, etiam ex fine extrinseco revelantis erit simpliciter practica.

Quod autem Scotus non velit aliud, quàm quod dicitur in hac conclusione, patet tum ex loco sup. citato ex 4. cum etiam ex ratione, quæ probat omnes cognitiones Theologicas esse practicas; nimirum, quia nulla ex ipsis est, quæ non possit conducere aliquo modo ad praxim; quia hæc ratio non probat aliud, quàm quod sint dicendæ practicae illæ cognitiones aliquo modo, & quod habitus Theologiæ, ac fidei à quibus proveiunt, sint dicendi simpliciter practici; ergo nihil aliud voluisse dicendus est Scotus. Hucusque Poncius. Neque ego aliud volo dicere, quàm habitum fidei nostræ, simpliciter appellandum esse practicum, quia formaliter vel virtualiter inclinatur ad praxim, per se, vel per accidens. Pergo itaque ad alia, & quæro, quod sit proximum ejus subjectum; respondeo autem, eritque

Finis extrinsecus finis dei practicus est.

57.

Scotus non est contrarius.

CONCLUSIO III.

Habitus fidei supernaturalis pro subjecto proximo habet intellectum, cui per creationem propriè dictam infunditur simul tempore cum charitate.

Hæc Conclusio plures habet partes, quarum duæ priores Philosophicæ sunt, quas sub brevitate transeurram, ut earum expositio ita nescientibus fiat cognita, ut tamen scientibus non sit onerosa. Dicit ergo prima pars, subjectum proximum habitus fidei esse intellectum, qui secundum me, & pieroque Scotistas, realiter identificatur animæ; formaliter autem ex natura rei distinguitur. Quo supposito, probatur Conclusio: quia habitus naturalis recipitur in eandem potentiam cum actu; ergo similiter habitus supernaturalis, & ejus actus: cum igitur actus fidei sit actus intellectus & in illo immediatè subjectetur; quidni etiam habitus infusus pro immediato

58.

Subjectum proximum fidei est intellectus.

Pff

seu

seu proximo subjecto habeat eundem intellectum. Maxime cum, ut dictum est Concluf. 1. huius se & habitus infusus ad hoc detur, ut intellectus in actu primo proportionetur suo effectui. Proinde sicut intellectus, & non anima ut formaliter distincta ab intellectu est proximum principium actus; sic indidem principium ad talem actum, proxime in illum debet recipi, & non in anima ut formaliter est distincta ab intellectu. Quod addo; quia ut realiter est eadem, etiam in ipsam animam immediate recipitur, ut per se clarum est. Porro, quod fides sit actus intellectus, & non voluntatis, ut hæretici volunt, declaravimus Sect. 1. Concluf. 1. Atque hæc satis pro hoc loco de prima parte.

59.
Creatio strictè est productio rei ex nihilo.

Fidei habitus per creationem proprie dictam infunditur.

Pro secunda parte nota, creationem propriè, seu strictè sumptam esse productionem rei ex nihilo, non ex aliquo sui, aut præjacentis subjecti. Ita communiter Philosophi, & Theologi. Quo supposito, probatur Conclufio; quia habitus fidei per se infusus, seu supernaturalis in substantia producit independentem in esse & fieri à subjecto; ergo per creationem propriè dictam infunditur. Antecedens probatur, quia dum actio non dependet à subjecto, neque effectus in fieri dependet, quia actio est ipsi fieri, atque illa infusio non dependet à subjecto, utpote quæ à solo Deo effectivè procedat: porro tunc aliquid à subjecto dicitur dependere, quando subjectum est conditio physice requisita; taliter autem non requiritur subjectum ad actionem solius Dei (licet aliquando requiratur tamquam terminus respectus, v. g. unionis) quia quod subjectum requiratur ad productionem, etiam accidentis, est ex sola Dei ordinatione, cui Deus ipse non subiacet: potest namque Deus quamlibet formam realem & absolutam (qualis indubie est habitus supernaturalis fidei) extra subjectum producere, & conservare, probabiliter etiam eadem actione, quæ producit, & conservat eam in subjecto; ac per hoc, quando se solo producit illam in subjecto, non dependet illa neque in esse, neque in fieri à subjecto, aliàs quippe non esset eadem actio, cum variato termino, varietur respectus dependentiæ.

60.
Actio productiva fidei potest esse creatio, & non actio productiva unionis.

Fortè etiam unio potest concretari.

Si dixeris: illa actio, seu infusio fidei habitualis, est actio unitiva; ergo sicut hæc dependet à subjecto, sic indidem ista. Resp. duplicem hic intervenire actionem, unam productivam formæ, seu fidei habitualis, alteram productivam unionis; nam unio realiter distinguitur à partibus seorsim sumptis; ergo alia est productio formæ, alia productio unionis; est ergo hæc non foret creatio propriè dicta, illa equidem posset esse. Deinde, sicut forma potest produci independentem à subjecto atque adeo creari; quidni etiam unio ad subjectum possit concretari? Non utique ad terminandam dependentiam, sed ad communicandum effectum formalem. Et quamvis illa a-

ctio unitiva respiciat subjectum tamquam terminum, haud equidem tamquam conditionem physice requisitam, ut dictum est. Itaque Deum infundere habitualem fidem per creationem, non est Deum unire eam intellectui, sed producere in intellectu illam qualitatem; sicut Deum creando infundere animam rationalem corpori, non est unire animam seculo, quia fontem anima matris ad illam unionem concurrat, sed producere eam in corpore independentem ab eo.

Infert aliquis: Ergo etiam creatura potest creare. Resp. de facto non posse propter ordinationem Dei; aliàs habet virtutem per se sufficiens ad creandum. Ratio quare de facto non creet, est; quia nequit producere formam, & eam non unire: Deus autem, quamvis uniat illam formam, tamen potest illam producere non uniendo, atque adeo illa unio vel forma, nec in fieri, nec in esse depèdet à subjecto. Sed contra, inquit; ergo omnia quæ Deus ab initio produxit ex præjacente materia, propriè creantur. Transeat totum; quamquam enim illa non sunt producta in nihilo; atamen ex nihilo, veluti etiam anima rationalis creatur propriè, tamen non producat in nihilo; quia saltem producit ex nihilo. Uti etiam omnia accidentia, quæ Deus se solo conservat in subjecto, per creationem conservantur. Hinc, quod censetur miraculum, conservatio accidentium in Eucharistia extra subjectum, non est ex parte actionis, quia illa sit supernaturalis in substantia; sed ex parte modi connaturalis existendi ipsius accidentis; est siquidem præter naturam ejus esse, & non inesse.

Neque inde sequitur, fidem habitualem creari per se, sicut formæ substantiales, quia (ut Fides in notat noster Hiquæus in suo Commen. ad dist. 1. qu. 4. & 5. lib. 4. Sentent. num. 66.) quod sic existat, provenit à virtute causæ primæ agentis, & prævenientis dependentiam ejus ad subjectum, quæ quidem posset inesse ex communi & propria natura accidentis, & aptitudinem inesse, non actus quia aptitudinalis dependentia est proprietas accidentis absoluti, actualis verò est ejus accedens separabile. Sic ille. Fides ergo, quamvis dicat aptitudinalem dependentiam; haud equidem actualè, quam tamen posset dicere, si Deus vellet sic eam producere. Hinc præfatus Auctor præcipue fundat suam sententiam, quæ docet, gratiam per creationem propriam infundi, in voluntate Dei, quam colligit ex communi DD. Antiquorum consensu à quo sine urgenti ratione non videtur recedendum; præfatur etiam, suam opinionem neque ex ratione, neque ex Scriptura convinci posse; quamvis enim Scriptura utatur verbis infusionem, vel creationem significantibus; hæc tamen semper non sumuntur in omni rigore. Interim adducit hanc rationem sup. num. 63. quia gratia est forma ordinis supernaturalis simpliciter, ad quam nihil in natura constituitur per se ex natura rei; nequit etiam attingi virtute causæ propriæ, atque à Deo

Deo solo fit; ergo per actionem propriam Dei producit; illa autem est creatio. Paret consequentia, quia fit à Deo, ut auctore simpliciter supernaturali; ergo sine concursu alius creaturæ.

Dices: esse accidens, ac proinde potuisse educi de potentia subiecti, neque constare ita non fieri; imò magis congruum esse, ut educatur de potentia subiecti; quia sic magis servatur modus connaturalis producendi ipsam, & modus ordinarius agendi, quem Deus servat. Resp. præfatus Auctor: Licet ita fieri possit absolute; tamen contrarium huius docent Doctores; neque ratio illa accidentis id convincit; quia species Angelorum fuerunt ipsis concreatæ; iustitia originalis fuit concreata primo homini, & utrique tam homini, quam Angelo fuit concreata gratia, quoniam & bona voluntas, ut interpretari licet ex Augustino variis in locis, qui dicit, Deum creasse tam primum hominem, quam Angelum in bona voluntate, & rectos secundum intellectum, & voluntatem: ergo neque ratio accidentis, neque etiam modus ordinarius producendi alias formas convincit, gratiam, & quancumque formam accidentalem educi de potentia subiecti; idem dici potest de lumine gloriæ, & de lumine prophetico. Sic ille. Confirmatur autem hoc (prosequitur) de gratiæ productione, ex speciali ratione, & secundum legem ordinariam: quia conservatio gratiæ subiecta est libero arbitrio, ejusque merito, aut demerito: ergo etiam ejus inceptio debet esse per creationem; quia de lege ordinaria inceptio, & desinitio rei proportionantur. Quod verò desinitio ejus sit per annihilationem, est omnium, quotquot dicunt, peccatum, & gratiam, moraliter tantum, & non ex natura rei oppositi, quæ est sententia nostræ Scholæ, & plurimum aliorum; quia non est privativa, cum peccatum privativè opponatur tantum iustitiæ actuali, & rectitudini oppositæ virtutis, non contradictoriè; quia peccatum consistit in privatione, vel saltim eam includit; non contrariè, quia non sunt formæ maxime distantes sub eodem genere proximo; una enim consistit in habitu, alia in actu aut quasi actu. Ita Hiquæus de gratia, quæ secundum me est formaliter & realiter indistincta à Charitate. Quis autem nesciat, eandem esse rationem de habitu fidei? Hic enim non expellitur physicè per infidelitatem, sed solum demeritoriè, ut suo loco patebit. Sic ergo fides per annihilationem destruitur, ita & per creationem infunditur, ut sit proportio inter inceptionem, & desinitionem.

Sed enim, dicit aliquis: Concil. Trid. Sess. 6. c. 6. ait: Charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur, atque ipsis inheret; unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hac omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inheret, fidem, spem, & charitatem. Item; gratia inest per modum accidentis: ergo per modum inherentiæ. Resp. præfatus Auctor sup. numero 65. ad primum: Concilium per

Tomus II.

inherentiam intelligere, iustitiam nostram nobis inesse intrinsecè & permanentem, non autem esse extrinsecam, ut Hæretici docent: non ergo intendit inherentiæ in sensu Philosophico. Ad secundum: si per inherentiæ intelligas unionem formæ, connotando dependentiam ejus ad subiectum, negatur, gratiam sic inherere; quia dependentia accidentis ad subiectum, quando est accidens absolute, suppleri potest à Deo solo, supplente concursum subiecti: sicut ergo potest separare tale accidens à subiecto, & creare etiam separatam; sic etiam creare eadem in subiecto concreando ei unionem ad subiectum, quæ in eo casu exigitur ad communicandum effectum formalem, non ad terminandum dependentiam, quod contingit in proposito; non dico ergo, gratiam prius produci extra subiectum, deinde uniri; sed creari simul & uniri, concreando eidem unionem sui ad subiectum. Huculque Hiquæus. Unde (inquit num. 66.) sic interpretor, rationem Doctoris in primâ quæstione huius, quando dicit, quod accidens nequit esse principium formale creandi, quia dependet à subiecto, ut intelligatur de aptitudinali & etiam actuali, quantum est ex se: & quævis virtute Creatoris non dependeat actu, non inde ipsi virtuti creandi communicari potest; quia aptitudine dependet, neque potest habere actionem ad terminum secundum perfectionem modum essendi termini, qui non competit ei naturaliter; unde non admitteret Doctor, accidens separatam posse producere formam separatam à subiecto. Sic ille. Quæ omnia sufficere debent ad probabilitatem secundæ partis nostræ Conclusionis, quam Philosophis diffusius disputandam relinquimus.

Transio ad 3. partem, quæ magis Theologica est; sed quia veritas ejus dependet à sola voluntate divina, quæ non satis evidenter & cerè exprimitur in Scriptura sacra, SS. Patribus, & œcumenicis Conciliis, ideo nec eam proponimus tamquam omnino certam, sed solum ut probabilem, relinquendo oppositæ sententiæ etiam suam probabilitatem. Dico ergo, fidem habitalem non infundi à Deo, nisi formatam charitate, id est, simul tempore cum charitate; ita intelligenda est Conclusio, ut solum sit probabilis; nam indubitatum est apud omnes, aliquando simul infundi cum charitate; apud omnes, inquam, qui docent, parvulis in Baptismo conferri, seu infundi gratiam, & virtutes, cum nunquam habuerint aliquem actum fidei, ratione cujus ante justificationem ipsis fides fuisset infusa; sicut Aliqui docent, fidem infundi adultis ad primum actum fidei, quem eliciunt ante justificationem.

Nostra ergo opinio est, nequidem adultis infundi habitum fidei prius tempore, quam infundatur habitus charitatis seu gratia in justificatione: estque Secti 3. Dist. 36. quoniam 5. Quantum ad quartum articulum, numero

Eff 2

mero funditur.

Fides non dependet essentialiter ab intellectu.

Possit Deus eam creare subiecto.

65. A sola Dei voluntate pendet infusio fidei.

Sæpe simul cum charitate infunditur & parvulis in Baptismo parvulis.

66. Etiam adultis fides cum charitate, non antea infunditur.

Scotus.

num. 30. ubi quæritur: Sed nunquid in fieri, vel in infusione sunt connexæ (virtutes Theologicæ) ita quod una non possit infundi sine alia? Resp. autem: Quæcumque separari possunt in esse, potest Deus separare in fieri; & ideo quantum est ex se, non necessario connectuntur in infusione, sed ex liberalitate divina connectuntur; quia Deus totum hominem perficit; ita quod sicut corporaliter nullum sanavit, nisi perfecte; ita etiam spiritualiter non sanat hominem nisi perfecte sanat: perfecta autem sanitas est, si quantum ad intellectum habet fidem, & quantum ad voluntatem spem & charitatem: de Poenit. dist. 1. cap. Sunt plures. Debet esse dist. 3. estque in ordine cap. 42. delumptum ex D. Aug. lib. de Poenit. & sic sonat: Sunt plures, quos poenitet peccasse; sed non omnino, reservantes sibi quædam, in quibus delectantur, non animadvertentes Dominum simul surdum, & mutum à demonio liberasse (Matth. 12. v. 22.) per hoc docens nos, nunquam, nisi de omnibus sanari. Et post pauca: Laudatus est autem Dominus quando ejecto demonio locutus est mutus (Matth. 9. v. 33.) Nunquam aliquem sanavit, quem omnino non liberavit. Totum enim hominem sanavit in sabbato (Joan. 7. v. 23.) Quia & corpus ab infirmitate, & animam ab omni contagione liberavit, iudicans poenitentem oportere simul dolere de omni crimine orto in anima, & corpore. Quædam enim impietas infidelitatis est, ab illo qui iustus & iustitia est dimidiatam sperare veniam.

S. August.

Dei opera perfecta sunt.

Quamvis porro in hac auctoritate, ut patet ex verbis jam relatis, mentio fiat de perfecta sanitate quoad remissionem omnium peccatorum, ita scilicet ut nunquam Deus sanat aliquem ex parte tantum, liberando ipsum ab aliquibus peccatis mortalibus, & relinquendo alia; sed semper sanat perfecte, & totaliter, liberando ab omnibus peccatis, eaque condonando. Attamen exemplum illud quod ex Scriptura desumitur ad hoc probandum, nimirum de sanitate, quam Deus dedit toti homini quoad animam & corpus, dedit occasionem Scoto probabiliter conjiciendi, quod sicut corporaliter nullum sanavit, nisi perfecte, non solum quoad animam, sed etiam quoad corpus; ita etiam spiritualiter non sanat hominem, nisi perfecte sanat; & quidem non solum quoad intellectum tribuendo fidem, sed etiam quoad voluntatem tribuendo spem, & charitatem, maxime, cum ex nulla Scriptura evidenter colligatur, fidem habitalem infundi ante justificationem, ut patebit ex dicendis. Sed neque doctrina Scoti, quæ est Conclusio nostra, ex solo isto exemplo probatur, verum etiam ex eo, quod Baptismus habeat efficaciam ad infundendum habitum fidei, ut dicitur in Clement. unica de Summa Trinit. de Baptismo parvulorum, supponens ut certum de Baptismo adultorum, & inde inferens eandem habere efficaciam respectu parvulorum. Et quamvis ibi non loquatur nisi de virtutibus, fidem tamen comprehendit pater ex cap. Majores de Baptismo. Vide Conclus. 1. Ubi de hac efficaciam latius.

67. Proprio hic agit Aug. de totali remissione peccatorum.

Sicut Deus non sanat animam sine corpore, ita nec intellectum sine voluntate.

Nulla auctoritas dicit fidem infundi ante charitatem.

Quæ supposita, sic argumentor: si fides infunderetur ante charitatem, scilicet ad primum actum fidei, ut Adversarii volunt, jam Baptismus adultorum per accidens solum, immo fortè nunquam (cum de per se omnis adultus, antequam baptizetur, debeat credere, juxta illud Matth. ultim. v. 19. & seqq. Eantes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti; docentes ut servare omnia, quæcumque mandavi vobis & c. ultim. vers. 16. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit.) Fortè, inquam, nunquam existeret habitus fidei, quia vel ante Baptismum habitus est infusus, vel in Baptismo non infunderetur propter indispositionem subjecti, ut fingamus casum, quod primum credat quædam applicatam materiam Baptismi proferitur ultima syllaba formæ Sacramenti; hic tamen casus non sufficit, ut Pontifex supponat adultum accipere habitum fidei in Baptismo. Ita arguit Lugo hic, Disp. 16. Sect. 2. num. 1. per sua & nostra doctrina.

Si dixeris, ad veritatem dictæ Clementinæ sufficere ut Baptismus per se confectus habeat actum fidei quoad primam infusionem, vel quoad ejus augmentum. Resp. Cardin. lupo. cap. 16. Sermo videtur esse de efficacia Baptismi ad infundendam primam fidem determinatam: alioqui non argueretur bene ab efficacia, quam Baptismus habet in adultis ad efficaciam ejusdem Baptismi ad infundendam parvulis primam fidem; non enim valet bene: Hoc Sacramentum habet vim augendi gratiam; ergo habet vim cauſandi primam gratiam; ut non fiat in Eucharistia, quæ per se habet vim augendi gratiam, & tamen non habet vim per se cauſandi primam gratiam: imo nec per accidens, ut dixi in materia de Eucharistia: ergo ut Pontifex ex efficacia Baptismi circa adultos probet efficaciam ejusdem ad cauſandam per se primam fidem in parvulis, debet supponere Baptismum per se habere efficaciam ad cauſandam primam fidem, etiam in adultis, & non solum ejus augmentum. Ita Eminen. Redit quidem, excepto eo, quod ait, Eucharistiam non cauſare primam gratiam per accidens, ejus oppositum ego docui in Opere meo Sacramentali Disp. 1. Sect. 5. Conclus. 4. Sed parum refert, quid sentias, ad præsentem controverſiam, cum, ut patet, non valeat augmentum ab efficacia per accidens ad efficaciam per se, de qua hic quæritur. Addit Eminen. num. 17. Neque augmentum fidei cauſatur Baptismus semper in adulto, si præcederet habitus infusus sine charitate, quia sæpe accideret, dispositionem ad fidem fuisse intentionem, quam dispositionem, quæ postea ponitur ad gratiam, & per consequens, habitum fidei infusum fuisse intentionem, quam postea infundatur charitas; quare cum fides, & alie virtutes solum augeantur quando infunditur charitas propter connexionem, quam habet cum charitate, & juxta mensuram illius non augeretur fides in eo casu, cum jam supponatur.

supponeretur excedens mensuram charitatis. Sic ille.

Sed enim, dicit aliquis, unde probatur, quod fides semper debeat augeri quando infunditur charitas? An forte, quia Trident. dicit sess. 6. cap. 7. In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hac omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fides, spes, & charitas? Verum non videtur hoc Concilium in eo rigore intelligi debere, ut semper in justificatione simul tempore justificatus recipiat istas tres virtutes; nam secundum omnes, & est definitum ab eodem Concilio, potest, & solet peccator habere fidem infusam habituale sine gratia: unde sequitur, tali, dum justificatur de novo, sive extra sive intra Sacramentum, tum non infundi fidem: ergo Concilium tantum vult, quod in justificatione accipiat quis illas tres virtutes, si sit dispositus ad illas recipiendas, aut nisi aliquas ex illis habuerit antea. Ita quidam resp. ad d. locum Concilii, qui communiter affertur pro nostra Conclusionem; & eodem modo, inquit, potest explicari Concilium Viennense, nimirum sic, ut tantum velit, parvulis, ac adultis infundi virtutes in Baptismo, nimirum, si sint dispositi ad illas, ex hoc autem non sequitur Conclusio nostra, ut patet; quia non est necessarium, ut baptizatus adultus sit semper dispositus ad charitatem, quoties esset dispositus ad fidem.

Magis tamen favet Conclusioni Viennense, quam Trid. quia hoc tantum dicit, quod in justificatione simul infundantur, aut habeantur illae tres virtutes, quod verum est, quia ad justificationem requiritur charitas, quae esse nequit sine fide, & spe, secundum omnes, cum quo tamen fiat, quod fides possit haberi sine charitate, ut patet. Viennense vero dicit in Baptismo infundi virtutes Theologicas: ergo supponit, quod in Baptismo semper habeantur istae tres virtutes, quemadmodum Trid. ex eo, quod dicit, in justificatione infundi illas tres virtutes, supponitur ab omnibus per hoc intelligere, quod vel habeantur, vel infundantur tum: sed si soleret infundi aliquando fides sine reliquis virtutibus, non esset verum necessarium, quod in Baptismo sic infunderentur; quia baptizatus posset habere dispositionem sufficientem ad fidem, cum non haberet dispositionem sufficientem ad charitatem, ut patet in casu fidei baptizari: sed si unquam infunderetur fides sine charitate, nunquam potius, quam tum: ergo verisimiliter est, quod secundum Concilium non infundatur fides unquam sine reliquis virtutibus. Hæc illi.

Ego autem dico Concil. Trident. non minus favere nostrae Conclusioni, quam Viennense: sicut enim hoc dicit in Baptismo infundi virtutes Theologicas, ita illud dicit, quod in justificatione infundantur fides, spes, charitas; nam quod ipsi asserunt, infundantur vel habeantur, nullibi legitur in Trid. sed ly, Habeantur, gratis additur. Audite nostrum Andreæ Ve-

gam, qui interfuit Concilio Trid. de justificatione lib. 7. cap. 28. in principio: Cum in justificatione impij simul cum remissione peccatorum accipere eum fidem, spem, & charitatem definiit sancta Synodus, non obscure insinuavit, has virtutes infusas connexas esse quoad infusionem. Itaque, si quis veniat ad fidem, & constanter velit credere omnibus dogmatibus fidei sibi traditis ab Ecclesia, neque tamen recedat ab omnibus peccatis lethali- libus, etiam si eam fide acciperet Baptismum, non reciperet fidem infusam, neque spem, sed duntaxat characterem Baptismalem, easque postea cum charitate recipiet, cum se toto corde ad Deum converterit. Quæ doctrina communis est scholasticis Theologis. Sic ille. An forte idem sunt: simul infusa accipit, & simul habet? An habere idem est quod accipere? Claret quod non. Itaque, quod fides semper debeat augeri, quando infunditur charitas, rectè videtur colligi ex illis verbis Tridentini in proprio & obvio sensu intellectis, sicut debent verba Conciliorum, uti & Scripturæ intelligi, nisi obstat ratio vel auctoritas, hic autem nulla ratio vel auctoritas obstat, ut patebit ex infra dicendis.

Præmitto adhuc unam probationem nostræ doctrinæ, quam invenio apud Lugonem sup. Quia, inquit ille, si fidei habitus infunditur sine charitate, eod quod actus fidei sit sufficiens dispositio ad habitum, ergo etiam ante charitatem augebitur habitus fidei, quoties reperitur fidei actus; imo non solum quoties datur actus fidei intensior, sed remissus, sicut charitas etiam augetur per actus remissos, ut suppono: ergo continget sapissimè, aliquem habere fidem valde intensam, & charitatem remissam, quod licet aliqui concedant, videtur tamen esse contra naturam habituum infusorum, in quibus, quantum fieri possit, servanda est æqualitas, & conformitas cum mensura gratiæ significantis. Ratio autem à priori est, quia fidei habitus est præparatio gratiæ; quare non debet sine ipsa poni nisi ubi ratio specialis vel auctoritas id exigat, quæ in præsentia non est. Hactenus Emin. saltem probabiliter, quod nobis sufficit, qui hanc doctrinam proponimus non ut omnino certam, sed solum ut probabilem, prout antea diximus.

Cæterum, non esse rationem vel auctoritatem quæ convineat oppositum, jam restat declarandum. Principiò sic arguunt Adversarii ex ratione: habitus fidei conservatur sine charitate: ergo etiam sine charitate potest infundi. Respondeo concedendo totum: ergo de facto infunditur negatur Consequentia: hic autem non controversatur de possibili sed de facto. Certum est Deum plura posse facere quam de facto faciat: ergo non bene sequitur: potest infundere, ergo infundit; alioqui etiam rectè inferam: potest non infundere, ergo non infundit. Nunquid valet argumentum à potentia ad actum? Minimè ut omnibus notum est, secus ab actu ad potentiam, Porro

F f f 3

Deum

Igitur connexa sunt quoad infusionem.

Ly, simul infusa accipit, proprie accipiendo, & obiectivè.

73. Alias quoque sequeretur dissimilitudo inter habitum fidei & charitatis.

Cum tamen fides sit præparatio ad charitatem.

74. Nulla quoque ratio vel auctoritas convineat oppositum.

Deum posse facere, quod non fecit, clarissime docet D. Aug. lib. 11. de Gen. ad litteram cap. 10. ibi: *Sed posset, inquit, etiam ipsorum (malorum Angelorum) voluntatem in bonum convertere, quoniam omnipotens est, posset plane. Cur ergo non fecit? quia noluit. Cur noluit penes ipsum est.* Et lib. 14. de Civit. cap. 27. sic ait: *Quis enim audeat credere aut dicere, ut neque Angelus, neque homo caderet, in Dei potestate non fuisse? Sed hoc eorum potestati maluit non auferre, atque ita quantum mali eorum superbia, & quantum boni sua gratia valeret ostendere.*

75.
Posset Deus
fidem solum
infundere
disposito ad
eam.

Consimiliter dico ego: posset Deus ad primum actum fidei infundere habitum fidei, immo & ante eundem actum fidei, quoniam omnipotens est. Cur ergo non fecit? quia noluit. Cur noluit penes ipsum est. Congruentiam habes sup. apud Scotum; quia Deus non dat salutem dimidiatam, sed integram simul; & ideo donec quis se disponat ad integram iustitiam, Deus non confert aliquam partem ejus. Quia tamen benignior est in puniendo, ideo non semper auferit totam iustitiam, quam contulit usque ad fundamentum ejus, nisi specialis oppositio vel prava dispositio peccantis illud requirat. Deinde ratio physica hujus differentiae dari potest, quod plura soleant requiri ad generationem, quam ad conservationem. Accedat ratio moralis, quod difficilius quis privatur acceptis, quam recipiendis, juxta illud vulgare dictum: Turpius ejicitur, quam non admittitur holpes. Igitur non valet hic argumentum à conservatione habitus ad ejus infusionem, nisi ostendatur Deum irrationabiliter voluisse conservare habitum fidei sine habitu charitatis, & noluisse eum infundere sine charitate: quod quis audeat dicere? Cum ergo tam infusio, quam conservatio pendeant à sola voluntate Dei, voluntas autem conservationis expressa sit in Concilio Trid. sess. 6. cap. 15. ibi: *Sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti &c.* secus voluntas infusionis; argumentum istud Adversariorum neminem debet movere ad tenendum oppositum nostrae Conclusionis.

Trident.

76.

Plura requiruntur
ad infusionem,
quam ad conservationem
habitus fidei.

Lugo.

Si dixeris: habitus fidei non conservatur ob carentiam infidelitatis, sed ob actum fidei præteritum, qui moraliter perseverat, dum non retractatur. Resp. Card. sup. num. 19. ponit habitum fidei intensum meritorie propter actus charitatis vel misericordiae olim elictos: hæc intensio fidei perseverat in peccatore, non propter illos actus charitatis vel misericordiae moraliter perseverantes: nam hi omnes poterunt omnino retractari per actus contrarios, & adhuc perseverare habitus fidei intensus: ergo minus requiritur ad conservationem, quam ad ejus introductionem. Concedimus ergo, in prima infusione Deum exigere eandem dispositionem ad infundendum habitum charitatis & fidei, atque adedò dispositionem requisitam ad conservandum habitum charitatis: debuisse ex natura rei, exigi ad con-

servandum habitum fidei: de factò tamen Deus noluit perdi habitum fidei, nisi propter peccatum infidelitatis. Sic ille, Cur autem noluerit, penes ipsum est. Quis consiliarius ejus fuit? Interim suo loco rationem aliquam afferemus. Certum est, voluntatem ejus non posse esse irrationabilem.

Sed pergamus ad alia fundamenta Adversariorum. Secundum est. Hæreticus conversus ad fidem sine poenitentia peccatorum, incipit esse verè fidelis & membrum Ecclesiae: ergo recipit fidem: hæc enim ratione justus peccator non creditur perdere fidem, quia nihilominus manet fidelis, & verum membrum Ecclesiae. Sic etiam Catechumenus accedens cum obice ad Sacramentum Baptismi verè dicitur Christianus; sed per Sacramentum Baptismi non accipit charitatem; ergo accipit habitum fidei. Et confirmatur, quia Aug. lib. de fide & operibus supponit tanquam certum, illum hominem esse Christianum, sicut alii Christiani post omisam charitatem; sed illi sunt tales per consuetudinem habitum infusum fidei; ergo &c. Resp. Del Castillo hic disp. 9. quest. 5. (ubi num. 7. tenet nostram Conclus.) Resp. inquam, num. 12. talem Catechumenum verè dici Christianum, non propter habitum infusum fidei, quem recipiat, sed propter charitatem sibi impletum, cum quo conjungitur actus fidei. Et per hoc, inquit, patet ad confirmationem ex Aug. desumptam; quia propter hæc duo peccator fidelis dicitur Christianus: unde etiam non relinqueretur in eo habitus infusus fidei, adhuc propter illa duo diceretur Christianus; quia non relinquitur in eo propter hanc denominationem; sed propterea, quod Deus non auferat ab aliquo donum illi collatum, nisi propter peccatum sibi oppositum. Sic ille. Igitur ad denominationem fidelis sufficit actus fidei, veluti ad denominationem iusti, casti, &c. sufficit solus actus iustitiæ, castitatis &c. et quis non retineat habitum infusum iustitiæ, castitatis, & similibus virtutum moralium, eodè tales habitus infunderentur simul cum charitate, quod aliqui docent.

Tertio argumentantur Adversarii ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. ibi: *Nam fides, quæ est in nobis, non est tantum in intellectu, sed etiam in voluntate, & charitas, neque unius perfectio, sed utriusque. Unde etiam corpus ejus vivum membrum efficit, quæ ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam & otiosam esse.* Supponit ergo Concilium, adultum, de ejus justificatione per Baptismum ibi loquitur, posse prius accipere fidem, quam charitatem, atque ideo posse manere cum sola fide. Respondet Del Castillo sup. num. 10. quod ex illis verbis potius sequatur oppositum; quia, inquit, ibi Concilium loquitur contra hæreticos asserentes solam fidem justificare, & contra eos ait, solam fidem esse mortuam & otiosam: unde Concilium non requirit, quod simul cum ea infundatur spes, quæ & charitas, ne sit mortua illa fides infusa, quæ in Ecclesia Catholica justificat. Hæc ille. Con-

similiter resp. Lugo sup. num. 21. dicens: verbum *Accedere*, ibi non significare successio- nem temporis; nam ibi præmittit Conci- lium hæc omnia simul infundi fidem, spem, & charitatem. Solum ergo significat ordinem naturæ; nam sicut intellectus est prima po- tentia cui accedit voluntas, & non e contra: sic fides est in ordine supernaturali prima quasi potentia, cui accedunt spes & charitas, quæ pertinent ad voluntatem: dicit autem Concilium, non fieri perfectam unionem cum Christo per fidem solum; quia si ea sola in justificatione daretur, ut hæretici volebant, non esset homo membrum vivum Christi; quia fides sine operibus mortua est, ut constat in peccatoribus, in quibus fides manet absque charitate, sed mortua & otiosa. Non dicit ergo Concilium, quod in justificatione datur fides sine aut prius tempore charitate, sed quod datur simul; quia si daretur sine charitate esset mortua, ut est in peccatore retinente fidem solum absque charitate. Hæc enim Eminent. Igitur ad veritatem vel proprietatem illorum verborum Concilii non requiritur, quod fides habitualis aliquando infundatur (imò existat) sine spe vel charitate, & ita mortua sit; sed sufficit, quod sic fieret si separarentur, sicut si de debiliore aliquo trium aureorum, qui omnes tres simul solvisset, dicerem, ut persolvere totum debium simul, quia tres aureos simul dedit, nam nisi ad unum aureum duo accederent, unus non sufficeret.

Sed enim, dicit aliquis, & erit quantum argumentum Adversariorum: in peccatore manet habitus fidei ut connaturalius eliceat actus fidei, cur ergo non dabitur de novo habitus fidei peccatori credenti, ut connatura- liter etiam credat, & disponatur ad perfectam conversionem? Respond. Card. sup. num. 22. Si hæc ratio valeret, deberet etiam dari habi- tus ante primum actum fidei, ut connaturalius illum eliceret, quod tamen Adversarii plerum- que negant. Dicendum ergo est, Deum nolle infundere hæc dona habitualia homini, nisi ipse prius disponat se ad eorum receptionem; hæc autem dispositio ea esse debet, quam ho- mo ex se ponere possit: quare ante dilectio- nem, seu dilectionem Dei super omnia (qui actus excellentissimus inter eos, qui ab homi- ne exigi possunt) non infunduntur habitus nisi ad exigentiam gratiæ sanctificantis collatæ in Sacramento; sed interim supplet Deus per auxilium, quod habitus præstaret, ut homo possit credere & disponi ad perfectam con- versionem, per quam disponatur sufficienter ad receptionem habituum. Hæc ille.

Ubi bene notat, aliquos Adversariorum ad- mittere etiam primum actum fidei procedere ab habitu fidei. Quæ sententia (inquit Del Castillo sup. quæst. 4. num. 2.) potest duobus modis explicari. Primum si quis dicat, habitum fidei infundi prius naturâ, quam actus ab ipso producat: actum verò esse dispositionem, non ad infusionem habitus, sed ut recipiatur;

sicut de primo actu charitatis Philosophantur plures cum S. Thom. 1. 2. quæst. 113. a. 8. Cujus doctrinæ fundamentum est; quia nul- lum est inconveniens, quod in diverso genere causæ duo sint sibi ad invicem priora, & sic licet habitus sit prior in genere causæ effi- cientis; tamen actus est prior habitu in ge- nere causæ materialis & dispositivæ. Secundò, si quis dicat, actum supernaturalem fidei non esse dispositionem ad habitum, quia sufficit pro dispositione actus fidei acquisitæ, & vo- luntas credendi assensu supernaturali. Ita Torres disp. 381. dub. 3. Et probat; quia ex sacra Scriptura Conciliis aut Patribus, aut ratione nihil est, quod cogat ad asserendum, quod sit actus supernaturalis fidei, qui dispo- nat ad habitum. Hæc enim Del Castillo, qui tamen non approbat illam sententiam, neque nos, & plerique alii Adversariorum, ut Emin. pulchre advertit; quia neque ex Scriptura, neque ex Conciliis, SS. Patribus, aut ratione quidpiam est, quod cogat asserere, Deum ad primum actum naturalem fidei, immò ad su- pernaturalem infundere habitum fidei, & idè id gratis asseritur.

Hinc non valet hoc argumentum Adversariorum: ad ultimam dispositionem, quæ est contritio, infunditur habitus charitatis; ergo ad ultimam dispositionem fidei, quæ est actus primus fidei, infundetur habitus fidei; sed actus fidei potest antecedere tempore actum charitatis, ergo &c. Respond. Del Castillo sup. num. 11. actus fidei, spei, & charitatis non esse dispositiones ex natura rei, ita ut illis debeat jure naturæ productio habituum fidei, spei, & charitatis, sicut debetur calori in ligno in ultimo gradu existenti introductio ignis; sed sunt dispositiones ex divino beneplacito; hoc autem non disposuit sanare homines per partes in diversis temporibus; sed sanare totum, quandò illum sanat infundendo illi simul cum gratia remissiva peccati omnia dona superna- turalia fidei, spei, & charitatis; & sic non sufficit, quod disponatur per actum fidei, quia hic ex divina ordinatione non est ultima dis- positio ad habitum fidei, nisi conjungatur cum aliis dispositionibus ad recipiendam ju- stificationem, vel in Sacramento vel extra. Sic ille. Sed dicit quispiam: hic petitur prin- cipium, nam quæritur an actus fidei sit ultima dispositio. Proliùs quæritur, & quia non pro- batur pars affirmans, idè rectè à nobis ne- gatur.

Probat, inquit, ex D. Aug. lib. 1. ad Sim- plicianum quæst. 2. circa principium, ubi sic ait: Incipit homo percipere gratiam, ex quo incipit Deo credere. Et infra: Sed in quibusdam tanta est gratia fidei, quanta non sufficit ad obtinendum regnum calorum, sicut in Catechumenis, sicut in Cornelio antequam Sacramentorum participatione incorpo- raretur Ecclesie. . . . Fiant ergo inchoationes qua- dam fidei, conceptionibus similes, non tamen solum concipi, sed etiam nasci opus est, ut ad vitam per- veniatur æternam. Ergo secundum Aug. sicut prior

Torres.

Gratis dici- tur primum actum fidei ab habitu fidei produ- ci.

81.

Actus fidei non est di- positio ad habitum ex natura rei. DelCastil.

Idem est de actu spei & charitatis.

82.

S. August. gratiam re- quirat ad primum fi- dem actus lem.

prior tempore est conceptio quam nativitas, ita fides quam charitas. Resp. Del Castillo sup. num. 10. Augustinum loqui de fide actuali à gratia (sive ordinis naturalis sive ordinis supernaturalis) promanante, non verò de habituali: & si loquitur de habituali, non de habituali infusa, sed de habituali propter motum divinæ veritatis acquisita ex pluribus actibus, quorum saltem primus fuerit ex gratia Dei. Ita præfatus Auctor. Et patet ex contextu: Non enim (inquit Aug.) Catechumeni non credunt, aut verò Cornelius non crederet Deo cum elemosinis & orationibus dignum se præberet cui Angelus mitteretur: sed nullo modo ista operaretur nisi ante credidisset. Nullo modo autem credidisset, nisi vel secretis per visum mentis aut spiritus, vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocaretur. Quis non videt Aug. ibi loqui de fide actuali? Quam tamen non habuit nisi internā vel externā admonitione à Deo motus. Omitto quòd Cornelius ante Baptismum habuerit non solum fidem actualem, sed etiam habituales infusam, non ad primum actum fidei, sed in justificatione simul cum spe & charitate; nam secundum ipsum lib. 4. de Baptismo contra Donatistas cap. 21. & 22. Cornelius verè fuit spiritu sancto repletus ante susceptum Baptismum, & Catechumenus potest esse iustus, adeoque accepisse cum remissione peccatorum simul infusa fidem, spem & charitatem. Vide me Theol. Sacramentalis part. 1. Disp. 2. Sect. 4. Conclus. 8.

83. Igitur August. non faveat Adversariis nostris, immò contra illos retorquetur d. Auctoritas hoc modo: quia sicut in conceptione prima animalis (de qua loquitur August.) semen seu materia quæ concepitur non est homogenea cum ea quæ nascitur; sic indidem fides secundum quam quodammodo concipimur, non est eadem cum fide quā nascimur, sed est quasi semen seu dispositio ad eam, illa autem est actualis, hæc verò habitualis, quam solum habemus dum nascimur in Deo, & per charitatem adiunctam vivum membrum efficiuntur. Cæterum quæ hæcenus dicta sunt, maxime locum habent in sententia quæ agnoscit naturalem quandam connexionem inter fidem & charitatem seu gratiam sanctificantem tantquam inter præparationem & radicem sive essentiam vitæ supernaturalis. Sicut enim natura, quæ est principium volendi, est etiam principium intelligendi, sic pariter charitas vel gratia, quæ est principium volendi supernaturaliter, debet etiam esse quodammodo principium supernaturaliter intelligendi. Nam quædammodum potentia intellectiva naturalis requirit potentiam volitivam naturalem, & e contra; simili modo potentia cognitiva supernaturalis sive habitus fidei requirit aliquam potentiam volitivam supernaturalem (nisi aliter ab auctore naturæ fuerit ordinatum) & e contra. Neque propterea ponimus miraculum quando fides in peccatore manet sine charitate; immò potius esset miraculum si non ma-

neret, cum esset contra legem universalem statutam à Deo ob iustas causas contra gentem connaturalem ipsorum habituum, quod non dici absque necessitate, aut fundamentum, constaret satis ex dictis.

Deinde dato quòd non esset illa naturalis connexio inter habitum fidei & charitatis seu gratiæ, equidem est connexio congrua; neque ut antea adhuc dixi, ex ulla Scriptura aut etiam efficaci ratione vel auctoritate PP. aut Conciliorum ostendi potest, habitum fidei ante charitatem infundi, sed bene quòd simul cum charitate infundatur. Planè, reposita quæpiam, dixisti, ex nulla Scriptura posse probari infusionem fidei sine infusione charitatis; sed perperam: nam Matth. 7. v. 21. & seqq. ait Christus: Non omnis qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum celorum; sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in cælis est ipse intrabit in regnum celorum. Multi dicunt mihi in illa die: Domine, Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus, & in nomine tuo demonia eiecimus, & in nomine tuo virtutes multas fecimus? Et tunc confitebor illis: quia nunquam novi vos. Ubi significatur fidem quandoque reperiri sine charitate, eamque non sufficere. Sed quis hoc negat? Ergo quandoque infunditur sine charitate, negatur Consequentia. Igitur hoc loco per fidem vel intelligitur fides actualis, quæ haberi potest & sæpè habetur sine charitate; vel si est sermo de fide habituali, intellige de illis qui aliquando habuerunt charitatem, quam postmodum per peccatum mortale amiserunt remanente fide habituali, quæ non expellitur nisi demeritorie per peccatum mortale infirmitate. Nec obstat quòd Christus dicat: Nunquam novi vos, hoc enim commode intelligitur de scientia approbationis & dilectionis finitæ, ut patet ex verbis sequentibus: Discedite a me qui operamini iniquitatem; discedite, inquam, maledicti in ignem æternum; loquitur enim de iis qui non intrabunt in regnum celorum, ut patet ex verbis sup. relatis. Igitur hæc Scriptura nihil probat contra nos. Uti nec illa Joan. 12. v. 42. & seq. Verumtamen & ex Principibus multis crediderunt in eum; sed propter phariseos non confitebantur; ut ex synagoga non egerentur; dilexerunt enim gloriam hominum magis quam gloriam Dei. Quis non videt hæc verba posse intelligi de fide actuali? Et verò illos Principes nunquam habuisse charitatem seu gratiam justificantem unde constaret immò præsumi debet, habuisse charitatem, quia neco præsumi debet malus, nisi probetur, unde autem probatur tales principes nunquam fuisse in statu gratiæ? Si autem aliquando iusti fuerint, patet Scripturam istam nihil concludere contra nos, tamen intelligitur de fide habituali, sicut aliqui volunt, probantes ex ipsa, fidem habituales posse manere absque charitate.

Sed imponamus fidem huic Controversiæ, quæ sicut à principio dixi, ab utraque parte probabilis est, quia tamen pars affirmans minus quam probabilis est.

De habitu-
li infusa
non agit ibi.

Fides actualis
disponit
ad habitu-
alem, quæ
natura
prior est.

Fides præ-
parat ad
charitatem.

CONCLUSIO IV.

Si fides fiat informis, non augebitur intensivè.

Posse fidem charitate formatam fieri informem, id est, fidem simul tempore cum charitate infusam posse ab ea separari, & conservari, nemini dubium esse potest; sicut enim infusio pender à sola voluntate Dei, ita ut etiam posset infundere fidem sine charitate, immò secundum multos de factò infundit, quidni etiam infusam simul cum charitate possit sine ea conservare? Id ergo omnes admittunt; unde de potentia seu possibilitate non est hic nobis disputatio. Quin imò de factò Deum conservare habitum fidei sine charitate in homine scilicet peccatore, qui charitatem amisit per aliud peccatum mortale, quàm infidelitatis, videtur definitum à Concil. Trident. can. 28. sequentis tenoris: *Si quis dixerit, amissà per peccatum gratià, simul & fidem semper amitti, aut fidem, quæ remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut eum, qui fidem sine charitate habet, non esse Christianum, anathema sit.* Concilium hic loquitur de habitu fidei, & non de actû, eodem enim modo loquitur de fide & gratiâ, seu charitate; porro per charitatem, seu gratiam non intelligit actualem, ergo neque per fidem; sed loquitur de fide & charitate, de quibus dixerat cap. 7. ejusdem sess. In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hac omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fides, spes, & charitatem. Quæ verba intelligenda esse de habitibus, & non de actibus, jam sup. ostendimus.

Et sanè hæc separatio fidei habitualis à gratiâ, seu charitate, haud obscure colligitur ex Scriptura 1. Corinth. 13. v. 2. *Si habuerim omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuerim, nihil sum.* Quæ verba expendens S. August. lib. 15. de Trinit. c. 18. inquit: *Ita ut ipsam fidem non faciat utilem, nisi charitas. Sine charitate quippe fides potest quidem esse, sed non prodesse. Sed quæ fides? Utiq; habitualis: nam de ea subiungit Apost. v. 13. Nunc autem manent fides, spes, charitas. Actus autem non manet, sed transit. Idem colligitur ex Epist. Cathol. Jac. cap. 2. v. 14. Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Item v. 20. Fides sine operibus mortua est. Et v. 26. Sicut corpus sine spiritu mortuum est, ita & fides sine operibus mortua est.* Quæ verba Concil. Trident. sup. intellexit de fide habituali, dicens: *Nam fides, nisi ad eam spes accedat, & charitas, neque unitæ perfectæ cum Christo, neque corporis. Huius vivum membrum effici, quâ ratione verissime dicitur, fidem sine operibus mortuam, & otiosam esse. Et post pauca addit,*

Egg

Hanc

87.
Fides cum
charitate
infusa, po-
test sine hac
conservari.

Et de factò
conservatur
in peccatore
fidelis.
Trident.

88.
Idem indi-
cat S. Scri-
ptura.

S. August.

Agens de
fide habi-
tuali, uti
intelligit
Trident.

quàm infundi fidem sine charitate, videtur esse Scoti, hinc illam elegimus. Aliqui putant, Scotum explicari posse, solum velle, quod Deus non infundat unquam unum habitum sine aliis, quantum est ex parte sua, & quando subjectum est sufficienter dispositum ad omnes, non verò quod unum sine altero non infundat, quando subjectum est dispositum sufficienter ad unum & non ad alios. Verum enim verò Scotus ne vel minimam mentionem facit dispositionis ad unum, vel ad alterum habitum, adeoque omnino gratis contra tenorem verborum sic explicatur. Et sanè ex natura rei neque ad unum, neque ad alium habitum requiritur aliqua dispositio, ut patet in parvulis, qui in Baptismo secundum meliorem sententiam, ut sup. audivimus, recipiunt omnes habitus Theologicos infusos sine ulla propria sui dispositione. Quod ergo requiratur aliqua dispositio sive ad fidem, sive ad charitatem, solum oritur ex divina ordinatione, quâ vult, ut creatura rationalis voluntariè dona ejus suscipiat, quando potest, juxta illi. Trident. ss. 6. cap. 7. in principio. Hanc dispositionem, seu preparationem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.

Restat unia objectio contra nostram doctrinam, ut putà: in justificatione hominis peccatoris fidelis non infunditur habitus fidei, sed solum augmentum ejus; ergo hoc etiam sufficere, ut in Baptismo dicatur habitus fidei infundi; ergo corrumpit argumentum, quod sup. pro nostra Conclusionem adduximus ex Concil. Trident. Resp. neg. Consequent. quia Concilium loquitur de prima justificatione, quæ ordinariè fit per Baptismum. Patet, quia pro causa instrumentali ponit Baptismum, dicens: *Instrumentalis item (causa justificationis) sacramentum Baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio.* Ergo saltem in illa justificatione per se requiritur prima infusio istorum habituum. Deinde per accidens est ad justificationem, quod homo antea fuerit justificatus, adeoque per accidens est, quod non semper infundatur habitus fidei, sed aliquando solum augeatur; porro in contraria sententia per accidens foret, ut sup. ostendimus, quod habitus fidei infunderetur, per se autem tantum aurgeretur. Maneat ergo, valde probabile esse, quod fides nunquam, nisi formata infundatur. Ex quo sequitur hoc collateralium, & erit

Tomas II.

Hanc fidem ante Baptismi Sacramentum ex Apostolorum traditione Catechumeni ab Ecclesia petunt, cum petunt fidem vitam eternam præstantem, quæ sine dubio est fides habitualis, quia ante Baptismum oportet eos habere fidem actuale, juxta illud Marc. ult. v. 16. Qui crediderit & baptizatus fuerit, salvus erit. Et verò bene notandum est, Jacobum non comparare fidem sine operibus homini mortuo, sed corpori mortuo: sicut ergo corpus mortuum est verum corpus; ita fides mortua vera fides, vita enim non est de essentia fidei, sicut est de essentia hominis; sed per metaphoram dicitur viva, cum operatur; ea ferè ratione, quæ aqua dicitur viva, quæ continuò fluit, mortua autem, quæ non movetur, cum tamen utraque sit vera aqua.

89. Sed contra, dicit aliquis: Jacobus solum dicit: Quid proderit, si fidem quis dicat se habere? Ergo non loquitur de iis, qui veram fidem habent. Resp. ipsum ibi reprehendere eos, qui jactabant fidem, cum tamen ex operibus non possent eam ostendere. Quod autem non neget; eos habere fidem, patet ex verbis sequentibus: Nunquid fides poterit salutare illum? Ac si diceret, tamen si veram fidem habeat, equidem non poterit eum salvare defectu operum. Atque in eo comparat fidem sine operibus fidei dæmonum, dicens vers. 19. Tu credis, quoniam unus est Deus: bene facis, & dæmones credunt, & contremiscunt. Audi D. Augustinum lib. un. de Baptismo cap. 10. circa principium: Laudatus est Petrus quando dixit (Matthæi 16. vers. 16.) Tu es Christus Filius Dei vivi; expulsi sunt dæmones hoc ipsum dicentes (Lucæ 4. vers. 41.) Scimus quia sis filius Dei. Ergo ista confessio Petro fructuosa, dæmonibus perniciofa, in utrisque tamen non falsa, sed vera (ex parte objecti) non neganda, sed agnoscenda, non detestanda, sed approbanda est. & post pauca: Vnde & Apostolus Iacobus cum quosdam redargueret, qui sufficere dicebant homini solam fidem, nec ei charitatis opera conjungebant, eos ex ista Demonum comparatione convicit, ne ideò se ad Deum pertinere existimarent, quod verum de Deo crederent, essi bona opera adungere fidei non curarent. Tu credis, inquit, quoniam unus est Deus, bene facis, & dæmones credunt, & contremiscunt. Eos igitur, qui de Deo verum credunt, & male vivunt, demonibus comparavit, non tamen istud ipsum verum, quod de Deo dæmones credunt, propter odium demonum negando destruxit.

Itaque secundum D. Augustinum fides peccatoris, seu vera fides sine operibus comparatur fidei dæmonum, tum ex parte objecti, tum in eo, quod utraque sit infructuosa. Interim differunt in hoc, quod fides hominis peccatoris sit libera, dæmonis autem coacta, unde dicitur de dæmonibus, Credunt, & contremiscunt. Præterea, quod fides hominis peccatoris possit esse superna-

turalis etiam quoad substantiam, utpote præcedens ab habitu fidei infusæ, dæmonis autem solummodò naturalis etiam quod ad modum, quoniam dæmones indigni sunt omni dono supernaturali.

Quantum ad locum Apostoli 1. Corin. 13. contra arguunt hæretici, & dicunt, cum duxisset argumentum ab impossibili, ut ostenderet necessitatem dilectionis. Et probant ex principio cap. Si linguis hominum loquar, & Angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut æsonans, autymbalum timiens. Impossibile autem est, hominem loqui linguis Angelorum. Respondet Bellarminus lib. 1. de Justif. cap. 15. Argumentum Apostoli non ducitur à conditione impossibili; sed ab hyperbole in sacris literis valde usitata. Sententia enim ejus loci est, eloquentiam, quamvis maximam, scientiam omnium rerum, fidem summam, & certissimam, elemosynas profundissimas, & omnia alia bona sine charitate ad vitam æternam consequendam minimè prodesse. Ex quo sequitur, ut sicut eloquentia, scientia, elemosynæ sine charitate esse possunt, sed non prodesse; ita & fides sine charitate possit esse, non prodesse. Sic ille. Si dixeris: Apostolus ibi loquitur de fide signorum, Resp. idem Auctor: Fides signorum nihil aliud est, nisi ipsa vera fides Christiana, sed excellens, ut patet ex Marc. ultim. ubi postea quam dictum fuerat: Qui crediderit, salvus erit, subiungitur: Signa autem eorum, qui crediderint, hæc sequentur &c. Et ex cap. 16. ad Hebr. ubi de eadem fide dicitur: In illi per fidem vicerunt regna, operati sunt justitiam, adepti sunt reprimisiones, obtulerunt ora leonum, extinxerunt impetum ignis &c. Item ex illo Lucæ cap. 17. Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis huic arbori: Move, & eris transplantata in mare, & obediet vobis. Nam hoc dixit Dominus respondens Apostolis, qui petierant adaugeri sibi fidem. Ostendit enim Dominus, signum auctæ fidei esse, si per eam miracula efficiantur. Quod etiam indicat Apostolus hoc loco, cum ait: Si habueris omnem fidem, ita ut montes transferam. Illa enim particula, Omnem, significat omnem gradum fidei, ita ut etiam ad magna miracula sese extendat.

Itaque ex dictis Scripturis Jacobi, & Pauli optime probatur nostra doctrina, eamque tradunt SS. Patres explicantes parabolam de virginibus stultis Matthæi 25. per quas intelligunt eas, quæ fidem habent sine charitate, quæ autem loca videri possunt apud Bellarm. sup. ubi etiam alias Scripturas refert ad idem propositum.

Quantum ad rationem, non videtur ex ea effeciter posse probari hæc permanentia fidei sine charitate; uti nec permanentia spei, quæ tamen etiam communiiter docetur. Enimvero

Fides peccatoris liberat

potuisset Deus iustissime tam habitum fidei, quam spei auferre propter quodcumque peccatum mortale: quare autem non auferat, penes ipsum est; fortassis, ut peccator conuulsus se disponeret ad conversionem, ad quam actus fidei & spei sunt per se necessarii; conuulsus autem hi actus eliciuntur ab habitibus infusis, ut patet ex dictis. Concluf. præceden. quoniam ab auxilio extrinseco supplente vicem habitus. Sed enim, replicat quispiam, in lege veteri etiam actus charitatis erat necessarius ad conversionem peccatoris, & modò extra Sacramentum requiritur, & tamen propter ea non manet in peccatore habitus charitatis infusus. Resp. disparitatem esse, quòd omne peccatum mortale directè opponatur charitati, ut omnes admittunt, non ita fidei aut spei, sed huic sola desperatio, & illi sola infidelitas; unde etiam per infidelitatem amittitur habitus fidei & per desperationem habitus spei. Amittitur, inquam, non ex natura rei iuxta nos, qui non admittimus physicam repugnantiam inter illa, neque inter quodcumque peccatum mortale & gratiam sanctificantem, seu charitatem, sed demeritorie ex ordinatione divina, quæ, sicut sup. dixi, optimè cognoscitur ex Scriptura, SS. Patribus, & Conciliis Oecumenicis.

At qui hoc, inquis, cum Scriptura sacra fidem peccatoris sæpius appellet fictam? Apostolus 1. ad Timotheum, 1. v. 5. ait: *Finis autem præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta.* Ubi satis insinuat, fidem sine charitate esse fictam. Unde cap. 5. v. 8. *Si quis, inquit, suorum & maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, & est infidelis deterior.* Et Joannes Epist. 1. cap. 2. v. 4. ait: *Qui dicit, se nosse eum, & mandata ejus non custodit, mendax est.* Pro responsione nota, fidem posse dici dupliciter veram, seu germanam, vel falsam, seu fictam, & adulteratam. Primò propriè, & secundum suam substantiam, quomodo est ficta fides Hæreticorum. Secundò minùs propriè, ut ficta fides sit ea, quæ caret sine suo, ac suis effectibus, scilicet charitate, ac bonis operibus, quæ ex fide tanquam ex radice nata sunt pullulare, ob quorum defectum fides apparet hominibus non esse vera, aut saltem non probatur esse vera. Atque hoc sensu 1. ad Timotheum, 1. insinuat, fidem sine charitate non esse omnino veram, & germanam, sed quodammodo fictam.

Porro quòd dicit Apostolus ad Titum, 1. v. 16. *Consistentur se nosse Deum, factis autem negant,* non est intelligendum de vera negatione fidei, sed de negatione secundum externam apparentiam, quia scilicet ita vivunt, ac si nec Deus, nec celum, nec infernus esset; unde sequitur: *Cum sint abominati, & incredibiles, & ad omne opus bonum reprobi.* Et consimiliter de externa apparentia oportet intelligere, quòd Apostolus 1. ad Timotheum, 5. v. 8. ait: *Si quis suorum &c. ut colligitur manifestè ex his verbis: Est infidelis deterior, in quibus supponit, talem non esse in-*

Tomas II.

fidelem, adeoque non verè negasse fidem, quia tunc esset infidelis. Ad locum ex D. Joanne Resp. talem dici mentiri, primò, quia factis ostendit, se non credere, Deum esse, aut certè se non credere, Deum esse vindicem malorum. Secundò, quia talis verè etiam non novit Deum, sumptà notitià pro amore, approbatione, aut diligenti cura; quia scilicet non amat Deum, nec Dei honor, & obedientia ipsi debita, ei curæ sunt. Sic quippe Scriptura non rarò loquitur v.g. Psalm. 1. v. 6. *Quoniam novit Dominus viam iustorum,* id est, approbat, & dirigit. Item ad Roman. 8. v. 29. *Quos præsevit* (id est singulariter amavit) *hos & prædestinavit.* Et de contra Habacuc 1. vers. 13. de Deo dicitur: *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum* (id est, ne approbes malum) *& respicere ad iniquitatem non poteris,* illam approbando. Sic etiam Matth. 7. v. 23. Dominus de improbis ait: *Et tunc confitebor illis: Quia nunquam novi vos.* & Matth. 25. v. 12. Dominus respondens virginibus fatuis inquit: *Amen dico vobis, nescio vos.* Igitur Scripturæ nobis objectæ nihil probant contra Catholicam doctrinam. Ut nec dicta SS. Patrum, quia eandem interpretationem patiuntur: ut illud D. Gregor. Homil. 29. in Evang. *Vera fides est, quæ in hoc, quod verbis dicit, moribus non contradicit.* Et S. Hier. istud D. Hier. in Epist. ad Gal. c. 3. *Sine operibus fidei, mortua est fides.*

Sed enim, dicit aliquis, fides disponit ad charitatem. Planè, sed non obligat, neque necessitat (veluti visio beatifica necessitat secundum multos ad amorem beatificum) sed liberum relinquit homini, ut diligat, si velit. Audio replicantem: Fides similis est igni, qui si non luceat, & ardeat non est ignis. Resp. charitas non fides in Scriptura comparatur igni: unde amor est, qui operatur, juxta illud D. Gregor. Homil. 30. *Amor operatur, si est; si autem operari renuit, amor non est.* Fides solum operatur mediàtè, scilicet mediante charitate, quam physicè non producit, cum sit illà imperfectior, & actus aut habitus alterius potentia, ac per hoc solum disponit ad illam. Hæc ergo comparatio non valet. Nunquid illa, quæ fides assimilatur ægroto, qui necessariò amat medicum pollicentem sanitatem? Minimè gentium; nam inde tantum sequitur, fidem inclinare ad charitatem, quòd nemo negaverit. Deinde charitas, seu amor illius medici non est benevolentia, sed tantum concupiscentia, ut patet: hic autem loquimur de amore benevolentia. Alii comparant fidem & charitatem cum Christo & Spiritu Sancto; ergo, inquit, fides, quæ recipit Christum, recipit etiam Spiritum Sanctum. Sed responsio in promptu est; recipit Spiritum Sanctum objectivè, quia per fidem illum credit, sicut sanitas est in ægroto, dum cogitat de illa, eamque approbat; non autem recipit illum formaliter, sicut nec talis ægrotus formaliter habet sanitatem, quam appetit.

Plura de hac materia invenire poteris apud Ggg 2 Con-

Quia caret suo fine & effectibus.

SS. Patres facile explicantur. S. Greg. S. Hier.

94. Fides disponit ad charitatem, quæ operatur.

S. Greg.

Et ad charitatem inclinatur.

95.

Fides infor-
mis non au-
getur inten-
sivè.

Sicut fides
non infun-
ditur sine
charitate,
sic nec au-
getur.

Lugo.

Controvertitur, ad quod omnino spectat. Ego suppono, fidem formatam posse fieri informem, & quæro, an tali casu fides illa augeatur intensivè? Negat Conclus. & probatur eisdem argumentis, quibus Conclus. præced. probavimus, fidem non infundi sine charitate. Breviter, non magis constat de voluntate Dei (à quo totum dependet) circa augmentum fidei, quam circa primam infusionem, si ergo defectu voluntatis divinæ non infunditur prima fides habitualis sine charitate, neque augetur sine augmento charitatis, nec charitas augetur sine augmento proportionato fidei: ne alioquin charitas aliquando sit valdè intensa, & fides remissa, atque e contra fides valdè intensa, & charitas remissa, quod secundum Lugonem disp. 16. Sect. 4. nimis præternaturale esset, & contra debitum ordinis supernaturalis. Nam sicut potentia naturalis appetitiva, requirit potentiam naturalem cognoscitivam proportionatam; ita & potentia supernaturalis, sive habitus appetitivus supernaturalis, habitum supernaturalem cognoscitivum, proportionatum & e contra. Vide Auctorem citatum à num. 78. usque ad 87. ubi longè & latè disputat de hac Controversia, & docet nostram Conclus. Ut sit de hac proportionem, quæ mihi non omnino placet, sufficiat, nullum esse fundamentum ponendi inæqualitatem inter habitum fidei, & habitum charitatis, quod enim illud esset?

96.
Fides non
potest per
actus fidei
in peccatore
augeri.
Lugo.

Actus fidei
tantum sunt
meritum
congruum
in peccatore.

Dices: habitus fidei manet de facto juxta statum dicti in peccatore; ergo etiam in eo statu potest augeri per actus suos; cur enim majorem dispositionem exigit Deus ad infusionem, quam ad substantiam hujus habitus? Resp. ex Lugone sup. num. 86. dispositionem requisitam ad conservationem habitus fidei, non esse ejus actum, sed solum negationem actus contrarii, nempe infidelitatis: nam puer in infantia baptizatus, etiam si factus adultus nullum exereverit actum fidei nutritus in sylvis, & commiserit alia peccata mortalia, retinebit habitum fidei si contra eam virtutem non peccat. Ratio congruentiæ est; quia minus requiritur, ut sup. diximus, ad conservationem fidei, quam ad primam infusionem, & idem dicito de ejus augmento; ac propterea sufficit ad hoc ut homo possit congruo modo se disponere ad justificationem, quod habitus fidei permaneat, tametsi non augeatur. Maximè, cum sicut actus fidei physice non concurrat ad primam productionem habitus, ita nec ad augmentum, atque adeo solum per modum meriti, quod non datur, saltem de condigno, nisi in statu gratiæ.

97.
Habitus su-
pernatu-
rales infun-
duntur non
acquiruntur
per actus.
Aug.

Porro quod habitus supernaturales nequeant produci ab actibus, ac per hoc nec augeri physice, probatur, quia ut in superioribus ostensum est, infunduntur in justificatione, ergo non acquiruntur per proprios actus, dicente D. Augusti, lib. 2. contra duas Epist. Pelagianorum cap. 9. *Ideo scriptum est: (Proverb. 16. v. 1.)* Hominis est præparare cor, & à Do-

mino responsio linguæ (ita ipse legit, vulgata autem habent: *Hominis est animam præparare, & Domini gubernare linguam*) quia homo præparat cor (nimirum per actus) non tamen sine adjutorio Dei, qui si tangat cor (per gratias scilicet actuales) homo præparat cor. In responsione autem linguæ, id est, in eo quod præparato cordi lingua divina respondit (infundendo scilicet habitus supernaturales) nihil operis habet homo, sed totum est à Domino Deo. Ita hæc verba S. Augusti. intelligit Lugo sup. num. 71. Unde (inquit) argui potest ad augmentum eorum habituum; quia sicut homo per proprios actus se disponit ad primum gradum habituum, ita postea per merita subsequenta se disponit ad eorum augmentum: ergo sicut Deus solus physice producit primum gradum, non concurrente physice dispositione ut causa; ita Deus solus producet physice secundum gradum, actu nostro se habente solum ut dispositione; illa enim causa, quæ non habet virtutem ad producendum primum gradum qualitatis, minus poterit producere physice secundum gradum, ad quem major semper virtus requiritur, quam ad primum. Hæc ille.

Hæc ille si habitus illi supernaturales possent physice produci per actus, jam non essent per se infusi, sed solum per accedens, sicut alii habitus naturales, qui à Deo possunt infundi, licet ex natura sua id non exigant. Omittit, quod habitus supernaturales dentur potentie, ut ipsam compleant in ratione potentie, sive ut simpliciter queat producere actus supernaturales: sicut ergo potentia præsupponitur ad actum, & ab eo nullatenus produciatur, consimiliter habitus illi præsupponuntur ad actum, & ab eo nullatenus physice produciuntur, eumque intentio seu augmentum habitus sit ejusdem rationis cum ipso habitu, liquet profecto neque augmentum istud ab actibus physice produci, tametsi actus illi præexistant huic augmento, nam & præexistere possunt ipsi habitui, non tamen in ratione causæ efficientis physice, sed dispositionis tantum, ut sup. diximus. Et verò si, ut Lugo vult, habitus supernaturalis sit præparatio gratiæ, qui fieri potest ut ipse augeatur non aucta gratia? Sic enim poneretur præparatio gratiæ sine gratia. Deinde in sententia eorum, qui admittunt habitus infusos aliarum virtutum v. g. temperantiæ, justitiæ &c. actus illarum virtutum in homine peccatore non produciunt nec augent illos habitus, cur ergo fidei actus augent habitum fidei? Denique arguit Lugo sup. num. 74. *Augmentum habituum supernaturalium de facto datur propter merita condigna bonorum operum, quæ iustus operatur, & ut præmium eorum operum: præmium autem hoc habet ex se ut à præmiante debeat reddi propter opera, ergo ipsa opera non possunt causare hoc augmentum: aliqui iustus non magis à Deo præmium acciperet, quam à seipso.*

Nec obstat; quod Deus possit negare suum concursum ad tale augmentum, quia præmium debet esse ex toto distinctum à merito, ut sit aliquid

aliquid addat supra totum id quod merens
habet in sua potestate. Unde nullus dicit quod
habitus naturalis sit primum actus naturalis,
cui forte improprie sicuti virtus dicitur ipsa
sibi esse merces. Similiter nec actus externus
dicitur primum internae voluntatis à qua
efficaciter imperatur: sed est effectus necessa-
rius ejus voluntatis, qui sine miraculo im-
pediri non potest. Sic autem se haberet in ea
sententia augmentum habitus infusi, cum esset
effectus necessarius physicus actus boni su-
pernaturalis, ejus physica efficientia sine mi-
raculo impediri non posset, & sine violentia
causae efficaci physicae & necessariae. Non ergo
(inquit Eminens, sup.) esset primum condi-
gnum illius actus, sed effectus illius; cum ta-
men de fide si actus, sicut meretur de con-
digno augmentum gratiae, ita mereatur aug-
mentum habituum supernaturalium, qui gra-
tiam consequuntur vel comitantur. Sic ille.
Sed contra videtur esse, quod primum pro-
cedere queat minus principaliter ab eo qui
praemiat, ut patet in beatis qui physice
coefficientur, juxta communioem sententiam,
suam formalem beatitudinem (quae est pra-
mium meritum hujus vitae) utpote consi-
stentem in operatione intellectus & volunta-
tis. Sufficit itaque ad rationem praemii, quod
principaliter accipitur, à praemiante, juxta
illud 1. Ioan. 3. v. 3. *Omnis qui habet hanc spem in
se, sanctificat se, & tamen primarius sanctifica-
tor est Deus.* Consimiliter ergo dici posset:
Omnis qui credit in eum, sanctificat se, physice
coefficientur augmentum fidei, quamvis minus
principaliter. Cum enim nemo possit elicere
actum supernaturalem fidei nisi concurrente
habitu fidei vel auxilio actuali supplente vicem
habitus, merito Deus dicitur causa principalis
tunc ipsius actus tum augmenti, quod physice
secundum diversarios ab actu causatur. Igitur
haec probatio Lugonis non videtur convincere
intentum.

Nihilominus amplector illam sententiam,
quae docet habitum supernaturalem fidei non
augeri physice per actus supernaturales, uti
nec alios habitus supernaturales scilicet spei &
charitatis (virtutes morales per se infusas non
agnoscimus, quamquam si dentur idem de
ipsis dicendum foret) alioqui in immensum
habitus charitatis in patria per infinitos quasi
actus beatificos augeri deberet, nisi Deus per-
petuo miraculo effectum illum physicum im-
pediret, quod minime dicendum arbitror;
nunc autem non augetur habitus charitatis in
patria; quia actus non est meritorius, ut sup-
pono ex materia de merito. Et aliunde videtur
quod in via augeantur habitus supernaturales,
non tantum per proprios actus, sed etiam per
quaecumque bona opera, juxta illud Concil.
Trident. sess. 6. can. ult. *Si quis dixerit, hominis
justificati bona opera, ita esse dona Dei ut non sint
etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justi-
ficatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam,
& Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est,*

fiunt, non verè mereri augmentum gratiae &c. Ana-
thema sit. Si bona opera hominis justificati
merentur augmentum gratiae, seu charitatis,
quidni etiam mereantur augmentum fidei & Physice à
spei, quae simul cum charitate homo accipit
infusa in justificatione? Igitur de augmento
meritorio, ut sic loquar, probabiliter saltem
constat ex loco praefato; de physico autem
nulpam meminerunt Scriptura sacra, SS. Pa-
tres, aut Oecumenica Concilia, & ideo omni-
no negandum.

Dices: habitus naturales physice augentur
per actus naturales, ergo similiter habitus su-
pernaturales per actus supernaturales. Resp.
non esse eandem inter illos proportionem.
Primo: quia actus naturales generant habitus
naturales, idque quia ante omnem actum po-
tentia supponitur completa ita ut possit phy-
sice efficere actum sine omni habitu, neque
enim habitus naturalis est instar potentiae,
hoc est, non datur ad simpliciter posse, sed ad
facilitandam potentiam: ac verò habitus su-
pernaturalis datur non ad facilitandam solum-
modo potentiam, sed ad simpliciter posse,
ita ut sine eo vel auxilio supplente ejus vicem,
potentia nequeat ullatenus actum supernatu-
ralem generare: veluti ergo actus naturalis
nequit producere potentiam naturalem aut
eam augere, sic indidem actus supernaturalis
nequit producere vel augere habitum superna-
turalem, qui est instar potentiae, cum hoc ta-
men discrimine, quod habitus sit capax inten-
sionis, seu potentiae. Deinde: actus natu-
ralis non aliter habet vim producendi habitum,
nisi quatenus sensibiliter sive perceptibiliter
afficit potentiam, & quatenus haec perceptibi-
liter per eum tendit in objectum; jam autem
actus supernaturales non aliter afficiunt po-
tentiam, quam actus naturales; neque enim
possumus cognoscere an eliceamus actum su-
pernaturalem magis quam naturalem; ac per
hoc si actus supernaturales generant physice
aliquos habitus, non erunt nisi habitus natu-
rales, & hoc Aliquibus videtur probabile, quia
inquirunt experimur etiam aliquam facilitatem
ad actus supernaturales relinam ex illis acti-
bus; & illi actus eodem modo afficiunt poten-
tiam atque actus naturales. Nec obstat, quod
scientia non generet habitum opinionis; quia
hi actus habent diversum objectum formale;
porro illi actus possunt habere idem objectum
formale.

Dices: actus non producant habitus, nisi
similes iis à quibus possunt produci, sed actus
supernaturales non possunt produci ab habitu
naturali, ergo non efficiunt physice talem ha-
bitum. Resp. nos facilitari per habitus natu-
rales ad actus supernaturales, supposito quod
dentur, vel physice, licet non sufficiant, vel per
sympathiam producendo actus naturales, per
quos potentia inclinatur, etiam ad actus super-
naturales; sicut gratia praeviens inclinatur vo-
luntatem ad consensum, quamvis realiter non
influat, sed gratia cooperans, quae est distincta.
G g g 3 Atque

101.
Obiectio ex
rationibus.

Solutio.

Habitus su-
pernatu-
lis datur ad
simpliciter
posse.

Actus su-
pernatu-
lis causare
possunt ha-
bitus natu-
rales.

102.
Qui incli-
nare possunt
ad actus su-
pernatu-
rales.

Hinc forte
facile
credendi.

Atque ut actus supernaturales non producerent habitum naturalem, quid tum? Ergo augent habitum supernaturalem; negatur Consequentia; neque enim augmentum istud datur ad facilitandam potentiam, sed ad perficiendum intrinsecè habitum præexistente, sicut ergo primus habitus non dat facile posse, sic nec augmentum. Ex quo ergo oritur illa facilitas, quam experimur? Tu videris. Ego dico, quod sicut non experimur ipsam supernaturalitatem actus, ita neque experimur facilitatem ad actus supernaturales, sed ad illos actus, qui possunt esse supernaturales, an autem reverà sint, quis nobis edisseret? Sufficit, quod ex ea facilitate, qualiscumque sit, non satis probetur, actum supernaturalem fidei physicè causare augmentum habitus supernaturalis, magis quam ipsum habitum. Cæterum, si à me quaeritur, utrum fides habitualis, quæ remanet in peccatore sit, eadem cum illa quæ fuit in homine iusto? Item an fides capax sit intensio- nis & remissionis? Resp. citius, & erit

CONCLUSIO V.

Fides intenditur sed non remittitur. Informis est eadem cum formata.

103.
Idem habi-
tus fidei in-
formis, &
formatus.

Peccator
elicit actus
fidei super-
naturalis,
Lugo.

104.
Actus fidei
solum pen-
det à chari-
tate impe-
rante.

Ultima pars non indiget aliâ probatione, quam quod nulla sit ratio distinguendi illos habitus specie vel numero. Quæ enim ista esset? An forte quod charitas sit forma physica fidei? Sed hoc negat communis DD. sententia, idque quia caret solido fundamento. Nam quod aliqui dicunt, habitum charitatis concurrere ad actum fidei, ex quo probatur? fides siquidem est de se satis proportionata ad actum, quem producit, ut patet in homine peccatore, qui elicit, secundum omnes, veros actus fidei supernaturales, quibus disponitur ad suscipiendâ charitatē in justificatione. Unde si illa ratio aliquid concluderet, concluderet potius actum charitatis concurrere ad actum fidei, quam habitum charitatis. Nam (ut notat Lugo sup. Sect. 3. num. 46.) habitus charitatis immediatè non concurrebat cum habitu fidei ad actum fidei, sed ad summum mediatè imperando actum fidei, quare actus ipse charitatis seu imperium esset eoprincipium concurrens cum habitu fidei ad ejus actum, atque ideo actus charitatis, & non habitus deberet informare, & perficere habitum fidei, vel aliquid in eum influere, ut eum adjuvaret: quod tamen nemo admittit. Sic ille.

Itaque actus fidei solum pendet ab actu charitatis imperante, sicuti actus aliarum virtutum, qui à charitate imperantur: illud tamen imperium non est necessarium, nequidem ut actus fidei sit meritorius, cum ipsa de se sit supernaturalis (quidquid sit de actibus aliarum virtutum, quæ in nostra sententia de

se sunt tantum naturales) nec forte concurrat physicè efficienter, sed solum determinando animam quasi in genere causæ formalis. Deinde, si hic concursus attendendus esset, potius fides esset forma charitatis, quam e contra: nam, inquit Card. sup. universalis & certior est concursus fidei ad actus charitatis, quam e contra: cognitio enim necessaria est semper & concurret ad actum amoris vel saltem dirigendo & proponendo objectum bonum, vel etiam physicè efficiendo simul cum voluntate ipsum amorem, cum tamen e contra non prærequiratur semper actus voluntatis ad cognitionem. Sic ille. Omittit, quod habitus fidei etiam formatus sit aliquando prior omni actu charitatis, ut patet in eo, qui per solam attritionem cum Sacramento justificatur. Igitur propter illum concursum non est necessaria talis informatio.

Sed neque ponendus est, ut Aliqui volunt, aliquis modus fidei intrinsecus à charitate derivatus, cum actus fidei fiat antequam charitas, quidquam operetur. Ad quid ergo ponitur talis modus? Nunquid ut actus fidei sit meritorius? Sed meritorius est abique omni actu charitatis, dummodò fiat ab homine iusto. Et licet daretur, ad meritum requiri actum charitatis, ad hoc sufficeret imperium charitatis, per quod extrinsecè actus fidei, sicut actus aliarum virtutum, referatur in Deum. Veluti ergo per tale imperium nihil intrinsecum ponitur in aliis actibus, ita neque in actu fidei. Non est ergo (concludit Lugo sup. num. 47.) fundamentum ponendi charitatem ut formam intrinsecam fidei, & aliunde habitus alii non sese invicem informant intrinsecè; nec unus habitus est in alio ut in subiecto, sed ad summum sese invicem adjuvant; vel removendo difficultates, vel concurrendo ad eundem actum ex diversis motivis, vel alio modo. Hæc ille. Reponit quispiam: gratis omnino dicitur, nullum esse fundamentum ponendi charitatem ut formam intrinsecam fidei; nam in primis: principium quod adjuvat aliud compri- cipium in ordine ad suum actum illud perficit & informat, ut habitus potentiam. Respondetur: inde potius sequi contrarium, quippe principium minus nobile recipitur in nobiliori, ut puta habitus in potentia, potentia in anima; ergo potius deberet dici, fidem sub- jectari in charitate, quam e converso. Deinde, Assumptum est falsum. Quid enim evidenti- us quam causam primam non recipi in causa se- cunda, quam tamen adjuvat tamquam com- principium in ordine ad suum actum? Eisdem ergo charitas adjuvaret fidem in ordine ad suum actum, quod tamen non semper facit, ut patet ex dictis, haud equidem deberet ipsum ideo intrinsecè informare, sed sufficeret extrin- secè assistentia, per moralem, aut physicam coëfficiendam ejusdem actus, ut patet exemplo jam allegato causæ primæ & secundæ, quæ produciunt eundem effectum sine mutua in- formatione. Sic etiam sol non informat causas inferiores, eisdem cum illis concurrat ad eundem effe-

effectum, neque vir puerum, cum quo portat eundem lapidem.

Porro quod habitus informet animam seu potentiam, quæ secundum nos est realiter eadem cum anima, ratio est, quod sit accidens, ac per hoc debeat in alia subiectari, nec aliud commodius subiectum potest assignari: unde etiam habitus supernaturalis informat animam seu potentiam, elevans utique illam ad effectum, ad quem sine eo non habebat proportionatam virtutem; jam autem, ut statim diximus, habitus supernaturalis fidei habet virtutem proportionatam ad suum effectum, scilicet alio quocumque sine forma sive modo intrinseco. Igitur hoc fundamentum Adversariorum non est, solidum sed prorsus caducum, ac propterea non meretur fundamentum appellari. Neque firmitus est secundum fundamentum, ut putat: voluntas est in anima mediante intellectu: ergo charitas est in anima mediante fide, & per consequens informat fidem: hoc, inquam, fundamentum nullius pilæ est. Nam, ut notat Lugo sup. num. 49. Antecedens est falsum, si sermo sit de meditatione physica in ratione subiecti, utraque enim potentia est immediatè in anima. Potest tamen id concedi in alio sensu de ordine intentionis, sicut dici solet, Verbum assumpsisse corpus mediâ animâ, & animam mediâ mente, hoc est, idè assumpsisse corpus, quia habebat animam; & idè assumpsisse animam, quia habebat mentem, non tamen quod unio Verbi immediatè fuerit solum cum anima aut cum mente. Sic etiam dici potest voluntatem esse in anima medio intellectu, hoc est, idè esse voluntatem, quia est intellectus ad cuius operationes consequuntur operationes voluntatis: in quo sensu licet admitteretur, charitatem etiam esse in anima mediâ fide, nihil ad rem nostram consequeretur: id enim non pertinet ad ordinem physicum receptionis, sed adhuc uterque habitus recipitur æquè immediatè, physice loquendo, in eadem anima. Hucusque Card.

Dicitur ergo charitas forma fidei moraliter tantum & extrinsecè, idque ob duplicem rationem. Primò quia charitas est fidei finis; idcirco enim Deus animam fidelium imbuit dono fidei, ut eo illuminati ipsam, sicut oportet, diligant; porro finis sæpe sortitur nomen formæ. Atque hanc rationem reddit D. Thom. 2.2. quæst. 4. a. 3. in corp. dicens: *Actus voluntatis speciem recipiunt à fine, qui est voluntatis obiectum, id autem à quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus.* Non dicit esse formam physicam, & intrinsecam, sed se habere ad modum formandi. Manifestum est autem, quod actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem (scilicet extrinsecum, nam intrinsecus est verum) scilicet bonum divinum: est proprium obiectum charitatis; & idè charitas dicitur forma fidei (extrinsecæ) in quantum per charitatem actus fidei perficitur & formatur extrinsecè. Rogas,

quæ sit illa perfectio extrinsecæ? Jam edissero: eritque secunda ratio. Perficit charitas extrinsecè, ob idque vocatur forma fidei, quatenus ejus actus dirigit in finem suum, cuiusque tribuit moralem dignitatem ratione cuius meritorii sunt de condigno vitæ æternæ, alioqui minimè tales. Et hinc fides informis habet se ad modum radicis seu arboris non ferentis fructum, ac per hoc reputatur mortua, dicente B. Jacobo Epist. Cathol. cap. 2. v. 26. *Vu autem scite o homo inanis, quoniam fides sine operibus mortua est?* Vel, ut legit D. August. Sect. 53. de Temp. otiosa est. Quem modum loquendi usurpavit etiam Conc. Trident. fl. 6. cap. 7. ut alibi vidimus. Et in eo etiam sensu B. Judas Apostolus vocat Hæreticos arbores bis mortuas, v. 12. *Hi sunt &c. arbores autumnales, instructusæ, bis mortuæ, quia nec fructum habent boni operis, nec radicem fidei, & idè in utroque mortui sunt.*

Quæ cum ita sint, liquet manifestè, fidem informem & formatam esse eundem non solum speciem sed etiam numero habitum, cum enim, ut dictum est, charitas solum extrinsecè, & secundum rationem quandam moralem informat fidem, hæc ab ea secundum esse suum physicum non dependet, adeoque nec ea abscedente intrinsecè moratur. Hæc est concors hodie Theologorum sententia, cui adscriptur Conc. Triden. Sess. 6. can. 28. *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ simul & fidem semper amitti, aut fidem, quæ remanet non esse veram fidem, licet non sit viva &c. anathema sit.* Igitur secundum Trident. pereunte charitate, fides simpliciter permanet: quod etsi aliquantulum intelligi posset de fide secundum gradum specificum aut genericum considerata, atque adè non sit clarè definitum, eandem numero fidem remanere in peccatore, quæ fuerat in iusto; tamen hæc interpretatio Concilii secundum aliquos temeraria est; tum quia fides non propriè diceretur hoc sensu remanere, sed deperditæ uni alia succederet: tum quia, si prior fides per peccatum deperditur, sine fundamento asseritur ipso instanti, quo peccatur, infundi alium habitum fidei; infusio namque habituum supernaturalium est maximum Dei donum, quod gratis creditur exhiberi ei, qui actu peccat. Ut sit de hac censura, à qua Aliqui videntur eam sententiam liberare, quia in omni rigore potest Trident. verificari, etiam non permaneat idem habitus numero; tamen certum est, magis propriè intelligi de eodem numero habitu.

Ad quod etiam asserri solet, quod à SS. Patribus assimilatur fides sine charitate lampadi sine oleo; quis autem nesciat lampadem sine oleo esse eandem naturâ cum lampade oleo instructâ? Et verò D. Hieron. tom. 4. in cap. 26. Uaiæ sub initium comparat bona opera seu charitatè muro, fidè autem antemurali dicens: *Et ponetur in ea murus & antemurale: murus bonorum operum, & antemurale rectæ fidei, ut duplici septa sit munimento, non enim sufficit murum habere fidei, nisi ipsa fides operibus confirmetur.* Ubi vides, ipsam eandem

Dirigens actus fidei in finem suum, eo-que meritorios faciens.

S. August.

108.

Fides à charitate quoad esse physicum non dependet.

Trident.

Vnde amissâ gratiâ, sepè fides permanet eadem.

109.

Fides sine charitate assimilatur lampadi sine oleo.

S. Hieron.

eandem fidem quæ sine operibus non sufficit, debere bonis operibus confirmari: neque enim posito muro antemurale mutatur, sed idem omnino perseverat. Consimiliter loquitur D. Bernard, Serm. 24. in Cant. Mors fidei, inquit, est separatio charitatis: credis in Christum? Ecce Christi opera ut vivat fides tua: fidem tuam dilectio animet, probet actio, non incurvet terrenum opus, quem fides caelestium erigit. Eadem ergo fides est, quæ abscedente charitate moritur, & redeunte vivificatur. In quo etiam sensu Beda in cap. 2. Jacobi dixit, fidem mortuam per opera charitatis reviviscere & animari. Certum enim est non posse reviviscere & resurgere, nisi illud idem, quod ceciderit & mortuum fuerat. Quod probè sciens Apostolus Iacobus loco mox citato (ut alibi adhuc notavi) comparat fidem mortuam non homini mortuo, sed corpori mortuo, quod idem manet abscedente animâ. Atque ut corpus mortuum foret distinctum à corpore vivo, adhuc non valeret hæc sequela: ergo fides mortua est distincta à fide viva. Ratio disparitatis; quod corpus vivat per formam intrinsecam, saltem informantem, fides autem solum per formam extrinsecam.

110. Rogas cur homo vivus potius sit distinctus ab homine mortuo, quam corpus vivum à corpore mortuo? Resp. quia homo vivit per formam constitutivam sui, corpus autem per formam tantum informantem; jam autem liquido constat formam constitutivam esse de essentia rei constitutivæ, nequit autem res aliqua permanere sine sua essentia; at verò forma tantum informans non est de essentia rei informata, nisi in quantum informata; quamvis ergo corpus informatum animâ non possit manere vivum sine anima, equidem secundum se manet idem, sed informe, ergo consimiliter, quamvis fides informata non possit manere talis absque charitate, equidem manet eadem numero, sed informis sine charitate. Ex quo patet solutio argumenti Alensis 3. parte qu. 74. memb. 6. ubi tenet, fidem formatam & informem esse habitus distinctos (quod probabile putat Mag. Sent. 3. Dist. 23. 6. Si verò, ubi queritur: Vtrum illa informis qualitas, quæ malus Christianus universa credit, quæ bonus Christianus, accedente charitate remaneat & fiat virtus, an ipsa eliminetur, & alia qualitas succedat, quæ virtus sit? Resp. autem: Vtrumlibet sine periculo dici potest. Mihi autem videtur, quod illa qualitas quæ prius erat, remaneat, & accessu charitatis virtus fiat. Solvitur, inquam, argumentum Alensis desumptum ex Iacobo Apostolo cap. 2. ubi fides sine operibus dicitur mortua, non est autem idem quod vivit & quod mortuum est: hoc est intelligendum de eo quod vivit, seu quod habet vitam tamquam formam sui constitutivam, quod fallit in fide viva. Aliud argumentum Alensis sumitur ex Apostolo 1. Cor. 13. ubi vers. 10. dicitur: Cum autem veneris quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. Ergo adveniente fide formatâ, quæ est perfectior,

evacuabitur fides informis, quæ est imperfectior. Sed hoc est quod queritur, an fides formata adveniat fidei informi, & à nobis negatur, nam dicimus, eandem esse fidem informem & formatam, sicut est idem corpus quod mortuum est & vivit. Veluti ergo corpus vivum non advenit corpori mortuo, sed sola anima, sic quoque fides formata non advenit fidei informi, sed sola charitas, cum hac tamen differentia; quod, sicut dictum est, charitas sit tantum forma extrinseca, anima autem forma intrinseca, non quidem constitutiva sed informans.

Itaque fides informis essentialiter æquè perfecta est atque fides formata, quod vel inde satis patet, quod eliceat veros actus fidei in per naturales æqualis perfectionis cum illis actibus, quos producit fides formata, cum hac unice differentia quod actus fidei formatæ sint meritorii de condigno vitæ æternæ utpote in homine iusto, secus actus fidei informis. Vis autem scire, quod sit istud perfectum, quo adveniente evacuabitur fides juxta Apostolum supra? Ipsum est lumen gloriæ, quod cum intellectu producit visionem beatificam essentialiter distinctam secundum omnes ab actu fidei etiam formatæ. Et verò fides nonne manet in peccatore, ut per eam homo connaturalis se disponat ad justificationem? Quæ ergo ratio expellendi talem habitum adveniente charitate? Vel si manet, & alius infundatur, manet prior habitus otiosus. Quamvis & hoc difficile sit, ut nimirum non operetur talis habitus, quando habet præsens objectum suum materiale & formale. Si operetur, sunt actus fidei meritorii; ergo frustra ponitur alius habitus. Sed enim, dicit aliquis; fides actualis mortua, sive actus fidei à peccatore elicitus non reviviscit adveniente charitate; ergo nec fides habitualis. Resp. Antecedens falsum esse, supposito quod actus ille fidei permaneat in homine iusto. Ratio ergo differentiarum est, quod habitus permanet cum gratia; actus autem ordinariè non.

Hoc queritur, reponit quispiam, an habitus permaneat. Planè, queritur, & jam sufficienter probatum est, quod maneat; cum enim de se sit qualitas permanens, non potest physice destrui nisi per qualitatem oppositam, sicut destruantur habitus virtutum naturalium. Sed nunquid charitas adveniens qualitas opposita fidei? Quis ita desipiat, ut affirmet? Ubi autem scriptum est, Deum destruere seu annihilare habitum istum fidei adveniente charitate? Nusquam gentium. Ergo sine fundamento hoc asseritur. Dices iterum, justificatio habet vim producendi habitum fidei, ut patet quando homo infidelis convertitur & justificatur in Baptismo; ergo quando justificatur etiam peccator fidelis per justificationem producit aliquis habitus fidei, non præcedens, qui jam erat ergo aliquis habitus novus fidei formatæ & vivæ. Ita sibi objicit Cardinal, sup. num. 59. Resp. autem Neg. Consequentiam, quia, ait, justificatio

Beda.

Argua. 2.

110.
Sicut idem
est corpus
vivum &
mortuum
ita eadem
fides vivæ
& mortuæ

Alensis.

Magister.

Fides chari-
tatis accessu
fit virtus
viva,

Alensis.

ratio assimilatur pluviae, quae si solum invenit semen in terra, facit germinare herbam: si vero inveniat jam herbae germen, illud promovet & auget, nec minus potens est in uno, quam in altero casu; ita iustificatio si non invenit fidei habitum, facit per gratiam illum germinare: si vero illum jam invenit, facit quod augeatur & crescat. Sic ille ex Maldero hic q. 4. a. 4.

Breviter: In omni iustificatione vel primo infunditur habitus fidei, vel praexistens intensius augeatur. Nam, ut habet prima pars Conclus. habitus fidei intenditur; cur enim minus quam alii habitus tam naturales, quam supernaturales? Supponendum est, inquit Eminent. sup. num. 61. ut omnino certum, fidem posse augmentum recipere, nec esse in omnibus fidelibus aequalem fidem. Colligitur ex Scriptura Luc. 17. vers. 5. Et dixerunt Apostoli Domino: Adauge nobis fidem. Et Apostolus 2. Cor. 10. v. 13. ait: spem autem habentes presentis fidei vestra. Consonat Ecclesia Romana in Oratione Dominice 13. post Pentecosten, dicente Concil. Trident. sess. 6. cap. 10. in fine: Hoc vero iustitia incrementum petit Sancta Ecclesia, cum orat: da nobis Domine fidei, spei, & caritatis augmentum. Et ante praemisit, iustificationem fieri secundum diversam mensuram & propriam cuiusque dispositionem, eadem II. cap. 7. ibi: Iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, & secundum propriam cuiusque dispositionem & cooperationem. Hinc Apostolus Rom. 10. v. 3. Unicusque sicut Deus divisit mensuram fidei. Quid ergo ad D. Chrysostomum, qui Homil. 9. in Epist. 1. ad Cor. dicit: In fide pares omnes esse oportet, quoniam una est fides; in vita autem virtute non omnes eandem esse requirunt: siquidem fides altera non est altera maior, sed eadem in omnibus, qui verè credunt: in vita autem hos quidem magis studiosos, illos pigriores? Resp. Card. sup. id intelligendum de fide ex parte objecti crediti; nam omnes idem omnino saltem confusè credere debent; cum tamen non omnes exerceant actus aliarum virtutum; sed alii misericordiam, alii temperantiam, alii alias virtutes, & quidem non omnes in eisdem materiis exerceant.

Intensio ergo illa fidei non est circa diversa objecta, sic enim potius esset extensio, seu fides magis extensa; sed circa idem objectum; sicut per visionem beatam unus beatus magis intensè cognoscit idem objectum, quam alius, id est, cognoscit actum intensiori habente plures gradus, qui omnes repraesentant idem objectum, quemadmodum omnes gradus lucis materialis illuminant ad percipiendum idem objectum corporeum. Igitur quoad gradus intensivos fides non est aequalis in omnibus fidelibus, sicut nec habitus spei aut caritatis, sed in uno fideli habet plures gradus intensivos, quam in alio. Quantum ad inaequalitatem extensivam, jam statim diximus omnes idem

Temus II.

objectum materiale credere, saltem in confuso, explicitè autem certum est nos hodie plura credere, quam olim credebant in veteri lege, vel lege naturae, & quod nunc plura explicitè revelata sint, quam tunc erat, imò & modò unus fidelis plura credit explicitè, quam alius, eò quod uni plura revelata explicitè praeposuntur, quam alteri. Igitur nec hæc ratione fides in omnibus est aequalis.

Nunquid etiam est inaequalis ex parte firmitatis, ita ut hic firmius credat, quam ille? Affirmant multi, quamvis difficilè explicetur, unde major firmitas in uno, quam in alio proveniat, eò quod omnis assensus fidei debeat esse super omnia; atque adeò debet habere ex parte intellectus summam firmitatem, cum praferat in modo assentiendi veritatem huius objecti omnibus aliis veritatibus, quae aliunde rationibus naturalibus probantur. De hac re fusè disputat Card. sup. num. 63. & seqq. Sed quia non spectat ad veritatem nostrae Conclus. quae solum loquitur de gradibus intensivis, seu de intensione fidei, dico breviter ex ipso: Hæc major firmitas potest provenire primò ab ipso intellectu melius penetrante motiva fidei, aut etiam majora percipiente, ex quo fit, quod facilius contrariis motivis possit resistere, maxime quoad antea hæc consideravit cum motivis fidei. Sicut licet omnis poenitens habeat propositum universale non peccandi; tamen unus occurrente tentatione facilius superatur, quam alius, ac per hoc unum propositum non est tam firmum, quam aliud, quamvis utrumque sit super omnia. Unus autem facilius relabitur, quam alius, quia non cogitaverat antea satis attentè gravitatem tentationis & difficultatem futuram, ut contra eam in particulari sese muniret, illudque damnum & incommodum, quod jam occurrit, negligeret præ studio Deo placendi, & ejus mandata observandi.

Secundò potest provenire hæc major firmitas in fide ex parte voluntatis imperantis assensum fidei, quippe hæc voluntas potest esse super omnia, & non esse super omnia, quamvis semper sit voluntas credendi super omnia; veluti voluntas cultus patriæ vult exhibere Deo cultum supremum, & per consequens colere Deum super omnia, & tamen potest hoc ipsum non velle super omnia; neque enim peccator, quoties offert Deo Sacrificium, & cultum patriæ, habet voluntatem, quâ velit super omnia hoc facere: imò aliquando est ita dispositus, ut propter honorem vel lucrum magnum temporale hunc ipsum cultum Deo debitum non exhiberet, vel etiam negaret. Similiter ergo (inquit Lugo sup. n. 67.) potest voluntas, quâ imperatur fides super omnia, non velle super omnia illum cultum intellectualem & assensum fidei. Quò magis ergo universalis & efficax est voluntas illa credendi, eò est firmior, & consequenter firmior erit intellectus in retentione fidei: quia occurrentibus difficultatibus

H h h

115.
Hæc ratione
fides inaequalis in
diversis.

Etiam ratione
firmitatis inaequalis esse
potest.

Primò quia
dem ex
parte intellectus.

116.
Secundò,
ex parte
voluntatis
imperantis.

Lugo

&

& minis facilius resistit, qui super hæc omnia voluit perseverare in fide. Sic ille. Præterea oriri potest hæc major firmitas ex eo, quod voluntas careat omni affectu erga objecta contraria; sicut ex tali carentia contingit, quod propositum non peccandi de cætero unius penitentis sit firmitus quam alterius. Omitto divinam gratiam tam extrinsecam quam intrinsecam, per quam sicut unus penitens rariùs relabitur in pristina peccata quam alius, ita quoque unus fidelis firmitus credit, id est, rariùs tentatur ad peccatum infidelitatis, & tentatus resistit magis tentationi, quam alius. Atque hanc firmitatem petimus à Deo, juxta Lugonem sup. numero 69. Dum dicimus: *Confirma hoc Deus, quod operatus es in nobis.* Et hæc satis de intentione fidei.

Sequitur remissio; de qua habet secunda pars Conclus. *Fides non remittitur.* Est communis sensus Theologorum, qui dum asserunt, fidem non amitti aliis peccatis propter infidelitatem, id intellexerunt universaliter, ita ut nihil ejus amittatur, eodem modo, quo docent, gratiam per peccata venialia non remitti, sive non amitti, nequidem partialiter. Ratio breviter est; quia alias tota gratia per peccata venialia destrueretur; quippe unum peccatum veniale non magis meretur amissionem gradus gratiæ, quam alterum, ac per hoc sine aliquo peccato mortali homo ex iusto posset fieri iniustus, quod constaret falsum. Et idem est de fide: si namque absque peccato infidelitatis posset tota fides amitti; eum tamen, ut patet ex Concil. Trident. per solum peccatum infidelitatis amittatur (sess. 6. cap. 15. ibi: *Asserendum est, non modo infidelitatem, per quam & ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio mortali peccato, quamvis non amittatur fides, acceptam justificationis gratiam amitti.* Quod generaliter, sicut sonat, intelligendum est, ut scilicet nihil fidei amittatur, nam, quod minuitur, verè ex parte amittitur. Quemadmodum qui ludo partem pecuniæ amittit, vel partem mercium naufragio, verè dicitur pecunias & merces amittere. Et verò quid clariùs, quam Concil. ibi affirmare non quocumque peccato mortali amitti fidem? Nihil, inquis, clariùs, sed eo modo, quo amittitur gratia, scilicet ex toto per quocumque peccatum mortale. Ast jam ostensum est, etiam ex toto posse & debere amitti fidem per aliquod peccatum mortale distinctum ab infidelitate, eum non sit ratio, cur Deus illud peccatum tali poenâ puniat magis quam aliud: poterit ergo quis successivè committere tot peccata mortalia distincta ab infidelitate, ut nihil amplius restet auferendum, quod tamen Auctores sententiæ oppositæ non audent concedere.

Alias sine peccato infidelitatis posset amitti tota fides contra Tri-

Quod remittitur, ex parte amittitur.

118. Dices: Fides debiliior manet in peccatore. Resp. Lugo sup. num. 88. id provenire ex eo, quod mortua sit, nec à consortio charitatis foveatur, & excitetur; & quia peccatori desunt

serventiora auxilia, & lumina, quibus fides magis illuminetur & excitetur ad operandum. Sicut etiam ipse debiliior est in peccatore, non propter diminutionem intrinsecam habitus, sed quia foeda conscientia fiduciam retardat, juxta illud 1. Joann. 3. v. 21. *Si cor nostrum non reprehenderit nos, fiduciam habemus ad Deum.* E contra verò conscientia maculata omnia timet & difficilius sperat. Sic ille. Addo, ego, etiam per peccata venialia charitatem reddi debiliorem, sive minui fervorem ejus, id est, perfectionem actus charitatis, manente habitu intrinsecò & essentialiter eque perfectò. Quid, ni idem dicamus de fide? scilicet in peccatore minui ejus fervorem, id est, perfectionem actus fidei manente habitu intrinsecò & essentialiter eque perfectò. Igitur tametsi per absolutam Dei potentiam habitus fidei posset intendere diminui, equidem secundum præsentem Dei ordinationem non diminuitur, sed unico infidelitatis actu totus amittitur. Impræsentiarum queritur, an præter habitum fidei opus sit alio lumine infuso, & utrum species præter ad actum fidei, aut rememorative post actum relicta, sint in substantia supernaturales? Reluctatio erit,

CONCLUSIO VI

Præter habitum fidei non opus est alio lumine per se infuso: neque species prævia ad actum fidei, multò minus rememorative post actum relicta, sunt in entitate sua supernaturales.

Hæc Conclusio in tres dividitur partes, quarum singulæ agillatim explicandæ sunt, & probandæ, quamquam aliqui parve utilitatis sint in ordine ad praxim seu morum directionem, quæ tamen potissimum spectari debet in hac materia, nam cognitio fidei, quanta est, ad dilectionem Dei ordinatur, seu proximè, seu remotè; ut declaratum fuit Conclus. 2. Itaque sub brevitate hanc Conclusionem transcurreremus. Prima ejus pars nullà aliâ indiget probatione, quia non apparet ratio, quare istud lumen requiratur; sed neque ex Scriptura, Conciliis aut Sanctis Patribus ejus necessitas colligitur; ergo non est asserenda. Enimverò objectum fidei per hoc lumen non redditur evidens, neque clariùs intelligitur, ut patet experientia, quæ ergo utilitas hujus luminis? Scriptura, Concilia, & SS. Patres fidem subinde vocant lumen: sed quid tum? Omnis namque cognitio dicitur lumen. Deinde Deus per gratias prævenientes excitat intellectum nostrum, ut perfectiùs apprehendat motiva credendi, & impedit passionem, quæ aliis intellectum obscurarent & à fide averterent. Et

Et denique per fidem objecta revelantur, quæ aliis lumine naturali non possemus cognoscere. Plura vide Sectione 3. Conclusionem 1. Sed enim, dicit aliquis, requiritur aliquod lumen naturale ex parte objecti visibilis ante productionem specierum; ergo consimiliter aliquod lumen spirituale ex parte objecti credibilis; antequam per actum fidei credatur. Respondet Neg. Consequentiam. Ratio disparitatis, quod lumen istud materiale sit forma inherens illuminans objectum; porro lumen fidei, quod vocant, inheret potentie ante productionem specierum; adeoque solum extrinsecè illuminat; hoc autem potest sufficienter facere habitus fidei. Ad quid ergo istud lumen infusum? Ad nihilum valet, & idem minime asserendum.

Idem dicitur de speciebus supernaturalibus in sua entitate. Ad quid enim illa supernaturalitas, nunquid ut clarius apprehendatur objectum fidei? Constat sanè experientia, fideles non melius apprehendere objecta fidei, quam Hæretici; immò Hæretici docti melius apprehendunt, quam rudes Catholici. Ad quid ergo species supernaturales? Ut, inquis, possint esse principium proportionatum actui supernaturali fidei. Sanè objectum produens speciem est supernaturale, scilicet revelatio vel Deus. Sed contra 1. Revelatio non semper est supernaturalis in substantia, cum possit esse vox sensibilis externa, quæ Deus loquitur homini, quæ est sonus naturalis. Secundò: Lumine naturæ possumus cognoscere aliquod ens supernaturale esse possibile, & probabiliter judicare, quod existat, ut patet in Deo, qui est ens maximum supernaturale, & tamen lumine naturæ cognoscitur existere. Censet, quia per species naturales non possum naturaliter audire prædicationem fidei, & ejus objecta concipere? Scio, quia non censet. Cur ergo nequeat intellectus instructus talibus speciebus credere supernaturaliter objecta proposita?

Quia, inquis, sicut non sufficit habitus naturalis ex parte potentie, ita nec species naturalis ex parte objecti. Resp. sufficere habitum supernaturalem fidei vel auxilium actuale supplet ejus vicem, ut alia comprincipia producant effectum supernaturalem: an forte ipse intellectus est supernaturalis? Et si intellectus naturalis potest producere effectum supernaturalem propter comprincipium supernaturale, cur id negatur speciebus naturalibus? Nonne ad hoc, ut corpus gloriosum per dotem subtilitatis penetrat aliud corpus, necesse est, quod etiam in hoc corpore sit dos subtilitatis? Minime; sed eò ipso, quod tale donum est in alio corpore, debetur illi, quod alia corpora ei non resistant. Et consimiliter si esset aliquis oculus supernaturalis, non indigens lumine ad videndos colores, si talia objecta sine lumine producant sui species, possent cum hujusmodi oculo concurrere ad visionem supernaturalem absque eo, quod species essent supernaturales. Item, si esset aliquis intellectus supernaturalis eodem modo cognos-

ceret objecta naturalia, sicut de factò intellectus cognoscit, aliis enim supernaturalitas esset ei noxia. Sic etiam, in aliquorum sententia, conclusio Theologica supernaturalis procedit ex altera præmissa naturali; quia scilicet præmissa supernaturali debetur talis concursus, ut possit exire in actum. Ita ergo impræsentiarum habitui fidei, qui est quasi potentia cognoscitiva supernaturalis, debetur, quod objecta sufficienter proposita possint terminare ejus actum, & per consequens, quod possit secum trahere species, & elevare eas ad suum actum producendum. Ita Lugo Disp. 9. Sect. 4. n. 70. in fine.

Si objicias: connaturalius esse, quod causa improporcionata ad actum seu effectum supernaturalem elevetur per principium intrinsecum, atque adeò species debere intrinsecè elevari vel certe poni species supernaturales, quæ non indigeant elevatione. Resp. Cardin. sup. num. 71. id intelligendum esse de causis per se, non autem de causis quæ solum per accidens concurrunt propter conjunctionem cum alia causa, cui debetur eorum concursus, ut in exemplo statim adducto de præmissa naturali, quæ per accidens concurrunt ad Conclusionem Theologicam supernaturalem propter conjunctionem cum præmissa fidei supernaturalis, quem effectum præmissa naturalis ex se non intendebat, sed alium diversum: sicut etiam præmissa vera cum altera præmissa falsa concurrunt per accidens ad Conclusionem falsam præter intentionem præmissæ veræ, quæ ex se non ordinabatur ad Conclusionem falsam, sed ad veram. Interrogas Eminen. quæ sit ratio differentie? Resp. quia causa per accidens jam in actu primo per se intendebat aliquid, quod, quia ex parte saltem invenit in eo effectum, concurrunt ad illum, licet non ordinaretur per se ad totum, quod in effectu invenitur. Sic equus per se intendit in actu primo generare alium equum sibi similem, à concursu tamen aliorum trahitur ad generandum per accidens mulum, in quo invenit aliquas equi proprietates, licet non omnes. Sic etiam præmissa naturalis, licet ex se in actu primo non ordinetur ad Conclusionem supernaturalem, ordinatur tamen ad Conclusionem & assensum propter motivum, quod est in ipsa præmissa, quod invenit etiam in Conclusionem supernaturalem; licet sit aliquid aliud ad quod præmissa naturalis per se non ordinabatur: & idem est de specie naturali concurrente per accidens ad actum fidei supernaturalem propter concursum habitus supernaturalis. Quare jam in iis causis invenitur in actu primo aliquis ordo per se ad effectum, nampe ad alium, cui similis est hic effectus in aliquibus prædicatis, licet per accidens sit dissimilis in aliis. Quando verò causa non per accidens, sed per se elevatur ad aliquem effectum, si elevatio non sit intrinseca, non habet per se ordinem in actu primo ad effectum, v. g. aqua ex se & ut condistincta ab elevatione (in sententia, quæ docet Sacramenta physice causare gratiam) non ordinatur

122.
Objectio.

Resp. Lugo, causam per accidens effectus supernaturalis non debere esse supernaturalem.

Species naturalis concurrunt per accidens ad actum fidei supernaturalem.

per se in actu primo ad gratiam, neque ad aliquid simile gratiæ, quare effectus procedet à causa, quæ in actu primo nullo modo ordinetur ad effectum, neque ad aliquam ejus prædicatam, & ideo diximus, debere connaturalius elevari intrinsecè, ut in actu primo haberet ordinem intrinsecum ad effectum. Ita Lugo.

123.
Dum adesse
habitus su-
pernatu-
ralis elevans
intellectum.
Lugo.

Sed enim, dicit aliquis, etiam intellectus per accidens solum causat intellectum supernaturalem propter concursum habitus infusi, vel alterius principii supernaturalis, ergo nec ipse elevari debet per principium intrinsecum. Respondet Cardinalis sup. num. 72. ex alio capite requiri in intellectu habitum intrinsecum, quatenus scilicet actus illi supernaturales supponunt ex se principium radicale ordinis divini, ad quod consequi debent potentia proxima ejusdem ordinis, qui sunt habitus infusi. Deinde: potuisset quidem intellectus elevari etiam per aliquid extrinsecum, si deretur aliqua concausa creata supernaturalis extrinseca intellectui, quæ ex se ordinaretur ad illum actum supernaturalem, & exigeret concursum intellectus ad illum. Talis autem causa non datur, quia non esset substantia supernaturalis, sed accidens; hoc autem non esset nisi virtus data ad elevandum intellectum, atque adeo ex natura sua deberet inherere ipsi intellectui, ad cuius elevationem ordinatur. Sic ille.

Dens po-
tuit aliter
ordinare.

Quando ergo dicitur, quod intellectus elevetur ad primum actum supernaturalem fidei per aliquid extrinsecum, non sic intelligas, quasi id, quod gerit vicem habitus, sit aliqua substantia, aut accidens extra omne subiectum, sed quod non sit aliquid permanens intrinsecum intellectui, sed qualitas aliqua transiens, subiecta tamen in ipso intellectu, qui dicitur principium extrinsecum in comparatione habitus infusi, qui est qualitas permanens data intellectui ad constanter producendum quemcumque actum supernaturalem fidei.

124.
Sufficit u-
num princi-
pium super-
naturale,
scilicet ha-
bitus.
Lugo.

Si rursus obiecas: Habitus & species constituunt unum integrum principium actus; ergo debent esse ejusdem ordinis. Resp. 1. Etiam intellectus cum habitu constituit unum integrum principium actus, nùm ideo intellectus est supernaturalis in substantia, quemadmodum est habitus? Secundo: sicut obiectum, (inquit Eminen. sup. numero 73.) non debet esse ejusdem ordinis cum habitu, vel potentia cognoscitiva, ita neque species, quæ se repetit ex parte obiecti, & supplet concursum illius. Differentia hæc est, quod obiectum eum non debeat inherere potentia cognoscitiva, potest esse magis materiale, quàm illa, atque ideo intellectus spiritalis potest intelligere obiecta materialia, species vero quæ datur ad instruendam & compleendam potentiam cognoscitivam, ut ipsa sine concursu immediato obiecti possit ad quatenus producere co-

Intellectus,
potest intel-
ligere obje-
cta mate-
rialia.

gnitionem illius, debet accommodari, & proportionari potentia in immaterialitate; atque ideo anima spiritalis debet recipere species spirituales obiectorum materialium, quia alias non possent recipi in subiecto adæquato spiritali. Quoad supernaturalitatem vero non requiritur hæc proportio, sicut nec inter obiecta materialia & habitum supernaturalem, per quem possunt cognosci. Hæc ille. Istud igitur argumentum Adversariorum nullius est roboris.

Sed neque hoc, quod sequitur, ut putat: Habitus scientiæ infusus in Christo exigebat species etiam supernaturales proportionatas illi habitui: ergo similiter habitus fidei. Hæc, inquam, consequentia non valet, ut bene notavit prædictus Auctor num. 74. Ratio enim (inquit ille) cur species scientiæ infusæ in Christo fuerint supernaturales (supposito, quod fuerint supernaturales) non est, quia habitus erat supernaturalis, sed quia non poterat dari species naturalis omnium creaturarum possibilem, vel etiam futurarum; cum species quidam naturalis supponat existentiam sui obiecti; & non possunt supponi existentia omnia obiecta possibile, vel futura. Quare nulla potuit esse species naturalis, quæ ea omnia obiecta repræsentaret. Potest autem esse species naturalis repræsentans obiecta fidei, utpote de factis existentia. Quæ ergo hic necessitas ponendi species supernaturales in substantia? Nulla prorsus; & ideo non sunt ponende, maxime in nostra sententia, quæ non admittit nisi tres habitus, fidei scilicet, spei & caritatis per se infusos, seu supernaturales in substantia. Quid ergo mirum, si negemus species supernaturales in substantia, cum Lugo & alii, qui admittunt virtutes morales infusas, nihilominus negent hujusmodi species, quæ neque ex ratione, neque ex auctoritate probantur, quod sufficit ad veritatem nostre Conclusionis;

Quæ etiam aliunde ostenditur: quia vel illæ species infunduntur à solo Deo, vel produ-
cuntur ab obiectis mediata vel immediata, ut
aut alia species. Primum nequit dici; quippe
tunc prædicatores verbi Dei nullum haberent influxum in conversionem infidelium, sed ipsorum ministerium solum deserviret ad regendam operationem Dei, qui solos interius species ministraret absque ullo concursu prædicationis humanæ. Quare immerito Apostolus 1. Cor. 3. v. 6. dixit: Ego plantavi. Et c. 4. v. 15. Et Evangelium ego vos genui. Ridiculus enim esset, qui diceret, se aliquam arborem plantasse, & quod ipso semine jacente, quod nihil protulisset, aliud semine aliud diversum in eodem solo posuisset, ex quo arbor nata est. Et ita fieret in casu præsentis, ut consideranti patet. Oportet ergo dicere, species illas, quas prædicatio gignit in mentibus audientium, influxum habere, saltem mediatum in assumptum fidei, ne alias totam prædicationem Evangelicam

phantasticam, & apparentem reddamus, si Deus solus ad præsentiam Prædicatoris species alias infundat, sicut si ad eandem galli illas infunderet, inquit Lugo sup. num. 58. Si dixeris, illas species deservire ad primas apprehensiones; quæro ego, an illæ apprehensiones sint naturales, & deserviant ad fidem? Si affirmes, infero: ergo etiam species naturales possunt deservire; Si negas; jam redit eadem difficultas.

Sed nunquid rectè dicitur, quod illæ supernaturales, quas ponunt Adversarii, causentur ab objectis? Nequaquam: nam si objecta naturalia vel sensationes, quibus percipiuntur, possunt producere species supernaturales, non est ratio, quare species naturales mediante habitu fidei nequeant concurrere ad actum supernaturalem fidei; præsertim cum potentia cum uno principio supernaturali habeat vires sufficientes, ut secum trahat omnia alia principia naturalia ad producendum effectum supernaturalem. Aliqui ponunt hic differentiam inter apprehensiones & species, cur potius hæ debeant esse supernaturales quàm illæ, quia species concurrunt in genere causæ efficientis, apprehensiones solum quasi formaliter proponendo objectum. Alii docent, etiam apprehensiones esse supernaturales. Sed neutrum placet; non primum, quia gratis asseritur, potius causam quasi formalem actus supernaturalis posse esse naturalem, quàm causam aliquam efficientem. Nonne intellectus est causa efficiens & tamen naturalis? Si ergo intellectus potest elevari per principium supernaturale, puta habitum infusum, ad phisicæ & efficienter producendum actum supernaturalem, quidni etiam species? Expectabo differentiam. Aliter redarguit hoc punctum Cardin. sup. nu. 61. Quantum ad secundum, apprehensiones non esse supernaturales satis probatur ex habentibus dictis, nisi velimus omnes ferè actus intellectus facere supernaturales, quatenus plurimi & frequenter possunt saltem mediâ deservire ad actum supernaturalem, ut bene ostendit Lugo sup. n. 81.

Hoc unicum dico: Nulla est necessitas coneedendi huiusmodi apprehensiones infusas, nec multiplicanda sunt entia supernaturalia sine necessitate, maxime contra communem Theologorum sententiam, & contra experientiam, quâ videmus nobis à prædicatoribus & magistris accipere nos tam species, quàm apprehensiones objectorum, quæ credimus, & quibus ad credendum utimur, non minùs quàm species & apprehensiones aliorum objectorum accipimus à propositione externa. Igitur non sunt excogitandi alii actus supernaturales, nisi ad quos dantur habitus infusi; porro non datur habitus fidei ad proponendum vel apprehendendum ea, quæ nobis dicuntur, sed solum ad credendum; & idè soli actus fidei sunt supernaturales in substantia, secus species aut apprehensiones objectorum fidei. Neque idè contradicimus Concilio Arziliano II. c.

Thomas II.

7. dicenti; hæretico falli spiritu eos, qui dicunt, posse hominem Evangelicæ prædicationi consentire absque illuminatione & inspiratione Spiritus Sancti, ibi enim Concilium nihil aliud vult, quàm hominem non posse credere sicut oportet ad salutem, ut dicit Triden. Sess. 6. can. 3. sine speciali Dei gratia. Unde sic incipit d. cap. 7. Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit aut eligere, sive salvari, id est, Evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat &c. Ergo vel species vel apprehensiones sunt supernaturales in substantia, negatur consequentia, sufficit quod sint supernaturales in modo. Quinto nec ipsum iudicium credibilitatis est supernaturale in substantia, ut offendimus Sect. 4. Conclus. 2. sed tantum in modo; vide ibi dicta, quæ si non potiori ratione, saltem æqualiter applicari possunt speciebus & apprehensionibus, utpote non magis concurrentibus ad actum fidei, quàm d. iudicium. Censet, quod omnia, quæ præcedunt cognitionem supernaturalem sint supernaturalia in substantia? Scio, quod non censet; alioqui sentatio & actus phantasiæ, à quibus incipit cognitio fidei, deberent esse supernaturalia in substantia, quod nullus hæcenus docuit.

Dices: Ad Conclusionem supernaturalem semper requiritur una præmissa supernaturalis. Estd: ergo apprehensio vel species præcedens actum fidei debet esse supernaturalis. Negatur Consequent. Ratio est, quod Conclusio habeat idem objectum cum præmissis; cum ergo illa habeat aliquod objectum, ad quod datus est habitus infusus, etiam altera præmissa debet habere tale objectum: jam autem, licet apprehensio præcedens, aut etiam species attingant idem objectum formale, quod attingit iudicium præcedens, aut etiam ipse actus fidei, non tamen assentiendo, sed simpliciter proponendo; fides autem datur, ut statim adhuc dixi, non ad proponendum, sed ad assentiendum. Instat quipiam: Habitus infusus voluntatis elicit etiam actus imperfectos seu simplices complacentias circa suum objectum. Transeat: ergo etiam habitus infusus intellectus, qualis est habitus fidei, eliciet simplices apprehensiones circa idem objectum, ac per hoc erunt supernaturales in substantia. Negatur rursus consequentia, quidquid sit de Anteced. Ratio autem disparitatis est, quod complacentia simplex sit verus actus voluntatis amplectens idem objectum, & propter idem omnino motivum formale, licet sit vel indeliberatus, vel conditionatus: at verò simplex apprehensio non est assensus intellectus, nec absolutus, nec conditionatus, nec liber, nec necessarius; quia per illam intellectus solum audit. Quid ergo mirum si non sit supernaturalis in substantia; sed tantum naturalis, veluti voces & alia signa externa, per quæ proponitur nobis objectum credendum? Atque hæc satis de speciebus & apprehensionibus prævis.

Sed quid dicam de speciebus rememorative?

transformationem requirit gratiam ad credendum.

vi Trid.

Non species aut apprehensiones in substantia supernaturales.

129. Objectio.

Solutio.

Species tantum dantur ad proponendum, fides ad assentiendum.

Simplex

apprehensio non est assensus.

130.

H h 3

*Species re-
memorati-
væ non sunt
supernatu-
rales in sub-
stantia.*

*Sed merò
naturales.*

tivis? Sicut Conclusio ait, multò minùs sunt supernaturales in substantia, utpote quæ non concurrunt proximè nisi ad actum naturalem, scilicet memoriam actus præteriti. Unde hic actus non versatur proximè & commensuratè circa Deum, sicut debet versari actus supernaturalis in substantia. Deinde, actus non aliter imprimunt speciem sui in memoria, nisi quatenus à nobis perceptibiliter eliciuntur; quippe quò magis vel minùs percipimus nos elicere aliquem actum, eò magis vel minùs illius recordamur; hinc quando valdè distracti eliciamus aliquem actum, postea ipsius non recordamur: cum igitur actus supernaturales non aliter percipiamus, quàm naturales, sequitur, quòd non imprimant speciem rememorativam nisi naturalem: quàmquam enim res naturalis non possit producere rem supernaturalem, benè tamen contra res supernaturales rem naturalem: perfectius namque potest producere minùs perfectum, non contra imperfectius rem magis perfectam. Denique, species illæ rememorative, quæ remanent ex actu supernaturali, debentur agenti naturali seu naturæ, ut possit de actibus suis reddere rationem, & gubernare suas actiones futuras juxta id, quòd priùs cognovit, unde solum sunt supernaturales præsuppositivæ, quia scilicet supponunt actum supernaturalem, non autem formaliter, quæ ipsi in se sint supernaturales, quomodo intelligitur nostra Conclusio. Itaque nulla est necessitas ponendi species rememorative supernaturales in substantia, & idèd non sunt ponendæ juxta sup. dicta de speciebus & apprehensionibus præviis. Quæro an fides habitualis sit vera virtus? Responsio erit,

CONCLUSIO VII.

Fides habitualis informis tam essentialiter est vera virtus, quàm formata; non tamen est viva virtus.

*131.
Quæstio de
nomine est
an fides in-
formis sit
vera vir-
tus, an non.*

Probarum est sup. Conclus. 4. habitum veræ fidei posse fieri informem: si informis fiat; quæritur an maneat vera virtus? asserit prima pars Conclusionis cum Scoto, aliter sequente S. Thoma; sed inter hos sola est quæstio de nomine veræ virtutis: si hoc nomine intelligas perfectam intrinsecè & essentialiter tantum, uti propriè & in rigore Philosophico sonat ly, *virtus*, videtur clarum satis, quòd fides informis, & generatim quælibet virtus moralis informis sit vera virtus. Quid enim essentialiter deest? si verò virtutis nomine intelligas omninò perfectam, tam extrinsecè & accidentaliter, quàm intrinsecè & essentialiter, æquè clarum est, quòd fides informis non sit hoc sensu vera virtus: uti nec ulla vir-

tus moralis informis, hunc loquendi modum usurpat S. Thomas; & verò opportunior est ului Theologico ad confutandos Hæreticos modernos dicentes solam fidem justificare: si enim habitus fidei solius, non sit vera virtus, quomodo justificabit peccatorem actus ejus? excusat quoque Catholicos, ut in exercitio aliarum virtutum charitatis actum, imperium vel motum conjungant.

Audiamus Doct. Angelicum 1. 2. quæst. 65. ar. 4. Dicendum, quòd fides & spes, sicut & ceteræ virtutes morales dupliciter considerari possunt, uno modo secundum inchoationem, quædam & alio modo secundum perfectionem, quædam. Secundum perfectionem esse virtutis; cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quidem perfecta dicitur ex hoc, quòd potest in opus perfectum bonum: quòd quidem est, dum non solum bonum est, quòd sit, sed etiam benè sit. Et post pauca: Fides & spes sine charitate possunt quidem aliquantulum esse: perfecta autem virtutis rationem sine charitate non habent. De virtutibus autem moralibus præmiserat articulo 2. Virtutes morales præ sunt operativa boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri: & sic acquisite sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus: secundum autem quòd sunt operativa boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfectæ & verè habent rationem virtutis, & non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur à Deo; & hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Ex his patet S. Thomam admittere fidem & virtutes morales informes, quas imperfectas esse dicat, eò quòd non sint operativa boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, id est, beatificæ, si autem per charitatem accedentem beatificæ fiant, jam perfectæ virtutes fiant, quæ antea verè & essentialiter virtutes erant: Ut enim dicit articulo 4. ad primum: Fides & spes secundum proprias rationes, nec à prudentia, nec à charitate dependent: & idèd sine charitate esse possunt.

Videamus quàm propinquè his accedat Doctor Scoticus: is agens de connexionione virtutum moralium cum Theologicis, in 3. dist. 36. n. 3. ait: De tertio Articulo Aug. cont. Iul. l. 4. c. 2. videtur dicere, quòd non sunt vera & perfectæ virtutes sine charitate. Et hoc probat, quia talis non gloriatur perfectè in Domino. Propositis deinde contra hoc tribus argumentis ex S. Aug. & ratione resolvit eum. 26. Potest dici quòd nulla virtus inclinat ad finem ultimum, nisi mediante illa, quæ est per se respicere finem ultimum: & ita si sola charitas respicit finem ultimum immediatè, alia non erunt ad finem ultimum nisi mediante charitate. Quatenus autem sunt quædam instrumenta persciendi hominem, debent esse instrumenta ordinandi ipsum ad finem ultimum, in quo est sua perfectio: & idèd sunt imperfectæ sine charitate, sine qua non possunt sic ordinare. Talia ad litteram ferè dedimus ex S. Thoma. Pergit Scotus. Tamen quia ista imperfectio non est earum secundum propriam speciem, idèd quælibet earum potest esse perfectæ in sua

sua specie absque charitate. Hanc perfectionem secundum quid tantum non negavit S. Thom. virtutibus moralibus aut fidei informi: sed solum perfectionem omnimodam, ad quam & Scotus requirit charitatem ut formam; subiungit enim: Pro tanto igitur dicuntur esse informes sine charitate, & formatæ per charitatem, pro quanto charitas ordinat ipsas, & earum fines in finem ultimum, in qua ordinatione est ultima earum perfectio, licet extrinseca. Per hoc patet ad August. nam virtutes non sunt vera sine charitate, quia non perdunt ad beatitudinem: id est: non sunt beatificæ, ut de virtutibus moralibus informibus dicit S. Thom. art. 2. sup. æquivalenter.

Sed quid de fide informi dicit Scotus? Si queritur, ait num. 31. sup. utrum fides & spes sine charitate essent virtutes? dici potest sicut prius dictum est de virtutibus moralibus, quod in specie sua possunt esse perfectæ, in quantum scilicet sunt principia propriorum actuum respectu propriorum obiectorum: sed perfectionem illam ultimam quam habent in attingendo finem, ad quem ordinantur ex charitate, non possunt habere sine ipsa. Et hac quidem perfectio tam in moralibus, quam in istis, licet dicatur communiter esse in attingendo finem per aliquam operationem elicitam, sive per aliquem ordinem ipsarum, vel earum actuum ad finem; potest tamen dici esse præcipue in hoc, quod est acceptari à Deo, ordinando ad beatitudinem; sic quippe nulla virtus, nec ejus actus acceptatur sine charitate, quæ sola dividit inter filios regni & perditionis. Hæc Scotus, clarè docens, fidem debere formari charitate, ut omnimodè perfectæ sit. Nec aliud vult S. Thom. dicit quidem Card. Cajet. in Comment. ad quæst. 65. art. 4. S. Thomæ in fine: Scotus in 36. dist. tenens fidem & spem esse perfectas virtutes, sicut morales sine charitate, minus perspicaciter vidit: sed pace tanti Cardinalis, Scotus non dixit eas omnimodè perfectas, sed tantum in sua specie: hoc ipsum autem admittit S. Thom. dum sup. dicit: Fides autem & spes secundum proprias rationes; id est in sua specie, nec à prudentia, nec à charitate dependent.

Obijcies, S. Thomas negat fidei informi omnem perfectionem, etiam in sua specie & ratione tantum; ergo Scotus realiter contradicit S. Thomæ. Antecedens probatur: quia dicit art. 4. sup. iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta; Sic igitur fides & spes sine charitate. Et infra: Fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus: sicut temperantia vel fortitudo sine prudentia. Et similiter dicendum est de spe; nam actus spei est expectare futuram beatitudinem à Deo. Qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate; si autem hoc expectet ex meritis quæ nondum habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus, & hoc potest esse sine charitate, & ideo fides & spes possunt esse sine charitate: sed sine charitate propriè loquendo virtutes (Nota) non sunt. Sed iustitia sine prudentia non est virtus, nequidem imperfecta, ergo nec fides sine charitate. Resp. negando Antecedens: ad pro-

bationem dico: Nequidem in essentia iustitiæ ponit prudentiam; sed deliberationem, quæ prudentiæ actus est, requirit ad actum deliberatum seu perfectum iustitiæ acquisitæ, quia nihil volitum nisi cognitum per prudentiam proportionatam in moralibus: Virtus moralis, ait articul. 1. potest accipi vel perfecta vel imperfecta. Imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est, quam aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum... & hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ, nequidem cum prudentia, si talis inclinatio sit à natura; si autem talis inclinatio sit ex assuetudine, tunc est connexio inter prudentiam & iustitiam, sicut inter primogenitum & secundogenitum. Nil simile est in fide & charitate.

Pergit S. Thom. Perfecta autem virtus moralis est, habitus inclinans in bonum opus bene agendum; Virtutes intellige omnino bene, vel undequaque bene; morales sunt & sic accipiendo virtutes morales, dicendum est, eas esse connexas, ut ferè ab omnibus ponitur. Quomodo connexæ? primò, quia Nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eò quod proprium virtutis moralis est, facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directè per habitum virtutis moralis, sed etiam quod aliquis directè eligat ea, quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam: prima est connexio virtutum moralium cum prudentia, secunda connexio virtutum moralium cum charitate, de qua num. 130. sup. tertia est connexio mutua requisita ut habeatur perfecta moralitas seu moralis bonitas: unde Scotus sup. num. 8. Non erit simpliciter moralis sine omnibus virtutibus moralibus, sicut non est perfectè sentiens simpliciter sine omnibus sensibus. Scotum prævit S. Thomas sup. inquit: Virtutum moralium quedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea, quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet, quod homo final exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et siquidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiritur habitus omnium virtutum moralium. Hæc solitò latius proposui ex S. Thomæ, ut videat Lector qualiter ipsum inter & subtilem Scotum sola sit de nomine discordia, utroque asserente, fidem imperfectam & informem dari; fidem autem perfectam, ut perfecta virtus sit, debere esse charitate formatam, quod si quid amplius aliquis velit, dicat, S. Thomæ tenere unam sententiam probabilem, quæ dicit, fides informis non est vera virtus; idem sit de virtutibus moralibus informibus: & probabilitatem hanc disertè admittit Scotus sup. dum rejecta sententiâ Henrici ponit sententiam S. Thomæ num. 5. dicens: Dicitur aliter & melius, quod possibile est habitum, quantumcumque perfectum in genere naturæ acquiri ex actibus frequenter elicitis circa obiectum unius virtutis, absque acquisitione alterius habitus: sed ille habitus quantumcumque intensus

136.

Virtutes morales sunt & sic accipiendo virtutes morales, dicendum est, eas esse connexas, ut ferè ab omnibus ponitur. Quomodo connexæ? primò, quia Nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eò quod proprium virtutis moralis est, facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directè per habitum virtutis moralis, sed etiam quod aliquis directè eligat ea, quæ sunt ad finem, quod fit per prudentiam: prima est connexio virtutum moralium cum prudentia, secunda connexio virtutum moralium cum charitate, de qua num. 130. sup. tertia est connexio mutua requisita ut habeatur perfecta moralitas seu moralis bonitas: unde Scotus sup. num. 8. Non erit simpliciter moralis sine omnibus virtutibus moralibus, sicut non est perfectè sentiens simpliciter sine omnibus sensibus. Scotum prævit S. Thomas sup. inquit: Virtutum moralium quedam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea, quæ communiter in omni vita hominum occurrunt agenda. Unde oportet, quod homo final exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et siquidem circa omnes exercitetur bene operando, acquiritur habitus omnium virtutum moralium. Hæc solitò latius proposui ex S. Thomæ, ut videat Lector qualiter ipsum inter & subtilem Scotum sola sit de nomine discordia, utroque asserente, fidem imperfectam & informem dari; fidem autem perfectam, ut perfecta virtus sit, debere esse charitate formatam, quod si quid amplius aliquis velit, dicat, S. Thomæ tenere unam sententiam probabilem, quæ dicit, fides informis non est vera virtus; idem sit de virtutibus moralibus informibus: & probabilitatem hanc disertè admittit Scotus sup. dum rejecta sententiâ Henrici ponit sententiam S. Thomæ num. 5. dicens: Dicitur aliter & melius, quod possibile est habitum, quantumcumque perfectum in genere naturæ acquiri ex actibus frequenter elicitis circa obiectum unius virtutis, absque acquisitione alterius habitus: sed ille habitus quantumcumque intensus

Et cum charitate acriter se, ut omnino perfecta sint.

Si in re Scotus contradicit S. Thomæ, utriusque sententia est probabilis.

intensus non habet rationem virtutis, nisi sit conformis aliis virtutibus acquisitis, & ideo non est virtus: concordia enim habitus ad habitum necessaria est in quolibet habitu qui est virtus. Ita Scotus tenens alteram sententiam probabilem, quam nullus Thomista evidenter refutavit.

137. Rem ipsam paululum deducamus. Quis fidei solitariè sumptæ, quæ vera supernaturalis & infusa fides est, absque rem veræ virtutis? An S. Scriptura? sed hæc videtur fidem informem, quæ sit vera virtus adstruere; similiter veras virtutes morales informes. Apostol. ad Gal. 5. enumerat fidem inter fructus Spiritus, & 1. Corin. 12. inter gratias gratis datas, & cap. 13. v. 13. distinguens fidem à spe & charitate dicit: Nunc autem manent fides spes charitas tria hæc, major autem horum est charitas. Paulò ante separaverat fidem à charitate dicens vers.

2. Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum. Ex his & similibus Sacre Scripturæ locis desumpserunt virtutem fidei Theologice seu divinæ; ergo iudicaverunt, omnem fidem posse separari à charitate, retentâ veræ virtutis ratione. Imo S. Scriptura sapientissimè loquitur de fide solitariè, similiter de spe, timore & virtutibus moralibus solitariè; rarius iis adjungit charitatem. Dicit noster Petrus Aureolus, in Breviario Bibliorum Ethicam divinam contineri librorum ternario; scilicet Proverbiorum: Sapientiæ & Ecclesiastici, est enim considerandum, quod homines Monasticè instruuntur aliquandò modo filiali, quomodò Pater instruit filium: aliquandò modo imperiali, quomodò Princeps instruit Ballivum aut iudicem delegatum: aliquandò modo magistrali, quomodò Doctor in scholis docet discipulum: & secundum istos tres modos pars Ethica & moralis divinæ scientiæ dividitur in tres libros: nam in libro Proverbiorum traditur Ethica modo paternali: in libro Sapientiæ modo imperiali: in libro quoque Ecclesiastici in principio modo magistrali: ita ferè Aureolus. In his libris fiducia in Deum, timor Dei, & virtutes morales ponuntur solitariè nullâ factâ mentione charitatis. Idem Aureolus de epistolis Canoniceis ait: Liber septem Canonicarum editus est à quatuor Apostolis; intendunt autem omnes isti Apostoli unam Conclusionem, videlicet Christi Ecclesiam & quemlibet fidelem informare respectu agendorum & credendorum. Canonica Iacobi Apostoli est informativa respectu moralium virtutum, quantum ad omnem statum in generali, in hac virtutes morales ponuntur solitariè, & ne semel quidem additur charitas. Dux Canonice Petri sunt informativæ respectu moralium virtutum, secundum diversum tempus & statum, providendo cuilibet in speciali; in his quoque raro charitas nominatur. Tres Canonice Iohannis sunt informativæ respectu Theologicarum virtutum, scilicet fidei, spei & charitatis modo singulari; hæc quoque epistolæ agunt de fide solitariè: similiter de

spe & charitate. Canonica Iudæ est confirmativa omnium præcedentium. Similia notare licet in Evangelis & epistolis Pauli; signanter epistola ad Coloss., relatis nominatim variis virtutibus moralibus: addit cap. 3. vers. 14. Super omnia autem hæc charitatem habet. En quantum S. Scriptura faveat sententiæ Scoti, quæ & nostra.

An traditio ei contraria? Hæc nobis precepit Symbolum Apostolorum, quod est compendium credendorum. Hoc continet solitariam fidem, nullâ adjectâ charitatis particulâ. Idem applica Symbolo Niceno, Constantinopolitano & Athanasii. Hæc Symbola æquè procul dubio de virtute fidei, & instruunt ad salutem, virtuosum & supernaturale fidei exercitium. His Symbolis Ecclesiæ adijunge compendia doctrinæ Christianæ ex S. Scriptura & Traditione desumpta, quæ his in locis Catholimos Catholicos vocamus. Hos evolve, & reperies; 1. Doctrinam fidei solitariè spectatæ; 2. Doctrinam spei solitariè spectatæ; 3. Doctrinam officiorum iustitiæ Christianæ solitariè spectatorum; 4. Doctrinam Charitatis tanquam virtutis perfectissimæ, & reginæ aliarum virtutum; 5. Doctrinam Sacramentorum. Nusquam legimus, charitatem esse formam intrinsecè constitutam aliarum virtutum, ut veræ virtutes sint: nunquàm id in Catechismis audivimus: Est forma extrinsecè perfectiva omnium inferiorum virtutum, faciens eas meritorias de condigno vitæ æternæ, hinc merito pro ea comparanda, & omni alteri virtuti copulanda semper oramus, & totis viribus laboramus, ut tandem aliquandò charitatem puram & perfectam in patria consequamur. Interea virtutes charitate inferiores, & ita negativè imperfectas è verarum virtutum Cathalogo non deleamus, dum informes sunt, nec charitati connexæ, cum eas nec S. Scriptura, nec Traditio, nec Ecclesia deleat. Consequenter potius proficere de virtute inferiori & minùs perfectâ in virtutem superiorem & magis perfectam, donec videamus Deum Deum in Sion.

SS. Patres S. Scripturæ & Traditioni pressè inhærentes tractant de singulis virtutibus solitariè sumptis, easque multis & miris laudibus extollunt. Tractant quoque de singulis virtutibus charitati conjunctis, vel charitate eas extrinsecè perficiente formatas, easque tunc beatificas, hoc est, meritorias de condigno vitæ æternæ statuunt. Emulamini autem charismata meliora, dicebat Apost. 1. Cor. 12. vers. 13. & adhuc excellentiorem viam vobis demonstrabo, tempore charitatis, de qua agit toto cap. 13. & concludit cap. 14. in principio dicens: Stetiamini charitatem. Ita SS. Patres virtutes charitate inferiores bonas & meliores, inculcant & deprecant: charitatem autem omnibus excellentiorem sectandam præ cæteris, & conjungendam cæteris sancti consulunt. Ipse charitatis præco eximius Aug. lib. 4. cont. Jul. cap. 3. ait: Rectè admoniti sumus sic amare sapientiam, ut S. Aug.

Similiter
virtutes
moralis.

Epistola
canonica
Iacobi &
Petri de
virtutibus
moralibus
agunt.

Epistola Iohannis de
Theologicis.

eam nobis thesaurizatio avidissime cupimus, atque, ut nobis magis magisque acquiratur, nec aliqua ex parte minuat, & perferamus molestias, & libidines refrascimus, & prospiciamus in posterum, & innocentiam beneficentiamque servemus. Quod cum facimus, ideo veras virtutes habemus, quia verum est, propter quod facimus, id est, hoc natura nostra consentaneum est ad salutem & veram felicitatem. Non enim absurdum virtus definita est ab eis, qui dixerunt: virtus est animi habitus natura modo & rationi consentaneus. Verum dixerunt, sed, quid sit consentaneum liberande ac beatificande natura mortuam, nescierunt. Postea infectatur solas virtutes pravo fine infectas dicens: Virtutes, quae carnalibus delectationibus, vel quibusque commodis & emolumentis temporalibus servantur, verae prorsus esse non possunt. Quia autem nulli rei servire volunt, nec ipsa vera sunt. Vera quippe virtutes Deo servantur in hominibus, a quo donantur hominibus. Deo servantur in angelis, a quo donantur & angelis. Et intra: Bonum est, ut subveniatur homini periclitanti, praesertim innocenti. Sed si ille, qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis, quam Dei facit, non bene bonum facit, quia nempe ex vana gloria, quae hinc perverfus est.

Finis perverfo scilicet, admittit reliquas virtutes morales lib. 8. 3. qq. 9. 30. Cuius Cicerone. Virtus est animi habitus natura modo & rationi consentaneus. . . . habet partes quatuor, prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam; prudentia est rerum bonarum & malarum, & neutrarum scientia. . . . quaest. 3. 1. Iustitia est habitus animi, communi utilitati servata, suam cuique tribuens dignitatem. . . . Religio est qua superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam ceremoniarumque asserit. Pietas, per quam sanguine coniunctis Patriaque benevolens officium, & diligens tribuitur cultus. . . . Fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perperio. . . . Temperantia est ratio in libidinem, atque alios non rectos impetus animi summa & moderata dominatio. . . . Hac omnia propter se solum, ut nihil adiungatur emolumentum, petenda sunt. Vide ibidem plura huc spectantia, ex quibus liquet, S. August. admisisse veras virtutes morales, sine consortio aut informatione charitatis. De fide quoque a charitate separabili loquitur S. Praesul serm. 53. de tempore: Eadem ante omnia, fratres mei, rectam & immaculatam habere contendite, & secundum apostolica institutionis normam, symbolum a sanctis Patribus constitutum memoriter tenete, & religiosè viventes, observare studete. Haereticorum dogmata pestifera fugite, maleficorum & incantatorum venena mortifera horrescite, divinarum & fortilegorum nefandas traditiones, quae cum demonibus societatem habent, penitus respicite, ut nihil aliud, quam quod Catholica fides laudat, amat, praedicat, in mente, sive in professione, seu moribus teneatis. Post hanc ergo fidem spem firmam habere discite, quae animum nostrum ad invisibilia trahit, & intentionem nostram in caelestia & aeterna inserit. Et intra. Cum enim fidem rectam & spem firmam volitis fratres persuadere habere, hoc maxime hortamur, ut charitatem in vobis habere & opere ostende-

re per omnia satagatis. . . . hac autem ideo major fide & spe ab Apostolo esse narratur, quia, ceteris recedentibus, ipsa sola permanebit. Fidei enim succedit spes, & spei beatitudo, charitati autem non transmutatio, sed sola restat perfectio. Ecce cecedendo extrinsecè tantum secundum August. charitas perficit spem, fidem & virtutes ceteras. Hac omnium arx est virtutum, hac promissio regni, hac praeium summum est sanctorum in caelo, quia in perenni gaudio nihil gratius, nihil dulcius habent sancti perfectio amore Dei.

Sicut hic charitas fidei & spei iungenda ab August. commendatur, ita lib. 4. contra Jul. cap. 3. virtutibus moralibus adiungit fidem inquit: Iustus ex fide Christi vivit; ex hac enim fide prudenter, fortiter, temperanter, & iuste, ac per hoc his omnibus veris (nota) virtutibus, rectè sapienterque vivit, quia fideliter vivit. Ita de virtutibus Christianorum: de virtutibus verò inidelium subiungit: Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides, quae in Christo est vera, promittit; nihil profunt homini virtutes, nullo modo verae possunt esse virtutes, quia instructio. An placet tibi (Iuliane) ut veras virtutes avatorum esse dicamus, cum lucrorum vias prudenter excogitant, cum pro acquirenda pecunia, sava atque aspera multa fortiter tolerant, cum varias cupiditates, quibus sumptuosè vivitur, temperanter sobrièque castigant, cum abstinent ab alieno, & de suo saepe amisso contemnunt, quod videtur ad iustitiam pertinere, ne iurgis & iudiciis plura consumant? En iterum virtutes pravo fine vitiatas, quas meritò S. Aug. veras esse negat. Hae pauca è multis nobis hac occasione sufficiant ex Aug. dum pro nobis habemus Concilium Viennense, dicens, parvulis aequè ac adultis in Baptismo infundi gratiam & virtutes: & Trident. sess. 6. cap. 6. primam dispositionem ad justificationem statuit fidem, deinde timorem & spem. Postea tantum ponitur dilectio, & cap. 7. Fides, nisi ad eam spes accedat & charitas, neque unit perfectè cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit. Similia his habes sess. 14. cap. 4. De virtute spei, timoris, & poenitentiae, seu contritionis, quae dividitur in contritionem perfectam, & attritionem; jam autem spes, timor, & attritio non exigunt consortium aut motivum charitatis.

Obijcies his omnibus S. August. plurimis in locis, lib. 5. De gratia Christi Salvatoris apud Janfenium Ipresem, quidè affectum putans mentem veteris Ecclesiae ac Aug. ad obedientiam mandatorum virtutes morales, fidem, timorem, spem, requirit charitatem, ut veras virtutes sunt. Resp. Janfenius vir Catholicus per omnia, privatim suum iudicium subiecit S. Matris Ecclesiae iudicio scribens in Epilogo omnium: Quidquid de nobis iam multiplicibus, & arduis, non iuxta meam, sed iuxta S. Doctoris mentem pronuntiavi, ex Apostolica Sedis Ecclesiaeque Romanae Matris meae iudicio sententiaeque suspendo, ut illud jam nunc teneam si tenendam, savorum si revocandum, damnatum & anathematizem, si damnandum & anathematizandum esse iudicaverit

141.
Virtutibus
moralibus
iungenda
fides à Chri-
stiano.

Huius de-
fectu virtu-
tes sepe sunt
vitia ob
privatum fi-
nem operan-
tis.

142.
Obijciuntur
varia loca
S. Augusti-
ni.

verit &c. Et in Testamento mandat disponi de scriptorum editione quam fidelissime, sentio enim (ait) aliquid difficulter mutari posse. Si tamen Romana Sedes aliquid mutari velit, sum obediens filius, & illius Ecclesie, in qua semper vixi, usque ad hunc lectum mortis obediens sum. Et concludens librum 4. De gratia Christi Salvatoris, in quo jecerat fundamenta doctrinae obiectae, dicit: Et ista sunt quae de gratia divisionibus, totaque natura ejus & operandi modo, juxta S. Augustini, & Ecclesia Romana & Catholica mentem, nobis dicenda occurrerunt. Cujus quidem Ecclesia, & universalis ejus Pastoris Romani Pontificis judicio ac censura, quidquid hac de re vel alia quacunque haecenus scripsi, vel porro in posterum scripturus sum, toto corde ac sincera mente subijcio. Jam autem Innocentius X. damnavit & libro Janfenii quinque propositiones, quarum aliquae hanc controversiam spectant; & addit in fine Bullae: Non intendentes tamen per hanc declarationem & definitionem, super praedictis quinque propositionibus factam, approbare ullatenus alias opiniones, quae continentur in praedicto libro Cornelii Janfenii. Tres quoque Pontifices proferuntur propositionem hanc: Non est vera obedientia legis, quae sit sine charitate. Et hanc: Omnia opera infidelium sunt peccata, & virtutes Philosophorum sunt vitia. Haec abunde sufficiunt, ut a Janfenii sententia non stemus, eumque Augustini mentem in hac, uti nec in aliis variis sententiis, minime fuisse affectum judicemus.

Qua tamen alio sensu intelligit S. Mater Ecclesia.

143. Fides informis non est viva virtus.

S. Thom.

Scotus, Del Castil.

S. Bern.

Vita fidei est charitas.

Pergo ad secundam partem Conclus. quae dicit de fide habituali informi: Non est viva virtus. Ratio, nec enim invenit vitam in anima, nec dat vitam spirituales animae. Vitam hanc confert charitas, & ex hoc charitas dicitur forma fidei, nempe moralis & extrinseca. Unde S. Thomas 2. 2. quæst. 4. art. 3. Charitas dicitur forma fidei, in quantum per charitatem actus fidei perficitur & formatur. Similia habet Scotus. Vide sup. num. 132. in fine. Hos sequens Del Castil. disp. 7. q. 4. num. 8. dicit: Veritas Catholica docet, quod charitas sit forma fidei, quæ veritas colligitur ex testimoniis S. Scripturae & Patrum statim referendis, ubi asseritur, tum quod fides sine charitate est mortua, tum quod fides operatur per charitatem; ergo charitas est, quæ dat vitam fidei, & per quam fides operatur. Sed id, quod dat vitam alteri, & est principium operationum illius, comparatur tanquam forma ipsius, ut patet in anima rationali respectu hominis; ergo. Unde Bernardus serm. 1. de resurrectione vocat charitatem animam & vitam fidei: quo etiam modo loquuntur August. de perfectione vitæ cap. 17. & Hieron. ad Gal. 1. Haec tamen Del Castil. Produco verba S. Bernard. serm. de tempore Resurrect. Fidei vitam operam attestantur, sicut scriptum est (Joan. 10.) Opera, quæ dedit mihi Pater, ipsa testimonium perhibent de me. Nec discrepare videtur ab hac sententia (Jac. 2.) qui fidem sine operibus mortuam asserit in semetipso.

Sicut enim corporis hujus vitam ex moribus cognoscimus, ita & fidei vitam ex operibus bonis. Itaque vita quidem corporis est anima, per quam movetur & sentit: vita vero fidei charitas est, quia per illam operatur sicut in Apostolo legis (Gal. 5.) Fides quæ per dilectionem operatur.

Dixi supra, charitatem esse formam extrinsecam & moralem fidei. Probatur; secundum Apost. 1. cor. 13. & August. fides sine charitate non prodest, eod quod requiratur habitus charitatis, sive status sanctitatis & vitæ spiritualis animæ ad meritum de condigno tam fidei, quam aliorum operum, de lege ordinaria: per consequens habitus charitatis seu gratie sanctificantis est vita fidei & aliorum operum, quia mediante ipso tam fides, quam alia opera conducunt ad vitam æternam. Hoc sensu sola charitas erga Deum meretur nomen virtutis, & quæ non sunt ex charitate, non attingunt gradum virtutis excellentissimum, quævis in suo gradu bona sint & honesta: neque per illa perfectæ Deo adhaeremus, uti per charitatem Dei. Imo nec nos ipsos, nec proximos perfectæ diligimus, nec bonum aut virtutem ullam, nisi hæc omnia propter Deum, & Deum propter seipsum amemus. Imo etiam male facimus & peccamus, si diligendo aliquid extra Deum, id Deo præponimus vel æquamus; hic enim est virtualiter amor mundi usque ad contemptum Dei, spectans ad civitatem diaboli. Quod si dilectio creature non sit ad contemptum Dei, ut est amor moraliter honestus parentum, proximorum, nostrum ipsorum, virtutis, beatitudinis &c. hic amor non erit contrarius dilectioni Dei, ne pertinebit ad civitatem diaboli.

Apost. 1. cor. 16. v. 14. scribebat Corinthiis: Omnia vestra in charitate fiant. S. August. de corrept. grat. cap. 3. hic præceptum apostoli dicens: Præcipit Apostolus dicens: Omnia vestra in charitate fiant: nempe ad proximum. Intentum Apostoli & Aug. erat, excludere vitia charitatis contraria, instruebat enim Corinthios, inter quos erant graves contentiones, & scissmata. Ob hæc Apollo ipsorum Doctorem vel Episcopus ab eis recesserat. Scribit enim S. Hier. in cap. 3. ad Titum, eum fuisse Episcopum Corinthiorum, & propter dissensiones, quæ in Corinthio erant, ad vicinam insulam Cretam, cum Zena legis Doctore transfrastrasse, postquam Ephesi convenisset Paulum. Igitur Paulus mittit illi Timotheum discipulum suum in Doctorem, præcipiens v. 10. Si autem venerit Timotheus, vide ut sine timore sit apud vos: Id est periculum & timendi causam nullam habeat, ob vestras contentiones & rixas; ob quas necesse fuit Apollonem rogari eum, dicit Paulus v. 12. ut veniret ad vos cum Fratribus: & atque non fuit voluntas, ut nunc veniret: Veniet autem, cum ei vacuum fuerit: Prout Hieronimus ait eum, Pauli epistolæ, dissensionibus quæ Corinthi orta fuerant temperatis, Corinthum reversisse. Desuper præcipit Apost. v. 14. Omnia vestra in charitate fiant, non in discordiis.

disordiis internis aut dissensionibus externis, quæ graviter erant contrariæ charitati. Simili sensu subdit v. 22. Si quis non amat Dominum nostrum Iesum Christum, sit anathema, Maran aiba. Id est, ait noster Liranus hic: si quis non amat Dominum nostrum Iesum Christum, negando eum esse verum Deum cæli & terræ, sit anathema. Videtur, ait Eftius, Apostolus hoc specialiter dicere contra Judæos obstinatos, qui asseriebant verum Christum adhuc non venisse. Et Liranus apud la Haye, sensu non improbando dictum Apostoli, refert ad Judæos, negantes Dominum, id est Messiam venisse, & Iesum, quem Apostoli Messiam & Dominum prædicabant, odio persequentes. Itaque generaliter hoc anathemate percelli & terri voluit omnes illos, quos Apostolus ob gravia peccata hæc epistola castigavit: ut schismaticum Auctores, fornicarios, idolothyta cum fratrū offendiculo comedentes, sacra mysteria indignè participantes, resurrectionem mortuorum non credentes. Quibus omnibus imminet certus interitus, nisi penitentiam agant. Similiter contrariè intellige præceptum Pauli (ut exponit Bern. Sermon. 3. de obed. pat. & sap. inquit: Quidquid facimus, iubemur facere in gloriam Dei) 1. Cor. 10. Sive ergo manducatis sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite: non in ignominiam Dei, aut in gloriam idolorum. Etc. 13. Si tradidero corpus meum ita ut adeam, charitatem autem non habuero, sed odium & invidiam, nihil mihi prodest. Hæc circa Apostolum.

146. Nil amplius vult magnus Aug. quoad præceptum charitatis I. de cor. & grat. c. 3. ubi ait: Doctores Ecclesiarum Apostoli omnia faciebant, & præcipiebant ut fierent, & corripiebant si non fierent, & orabant ut fierent. Præcipit Apostolus dicens: Omnia vestra in charitate fiant. Corripit dicens: tam quidem omnino delictum est in vobis, quia iudicia habetis inter vos. Quare enim non magis iniquitatem patimini? quare non potius fraudamini? sed vos iniquitatem facitis & fraudatis, & hoc fratribus: an nescitis quia iniusti regnum Dei non possidebunt? Audiamus & orantem: Vos autem, inquit, Dominus multiplicet & abundare faciat in charitate in invicem, & in omnes. Præcipit, ut habeatur charitas, non dolus & iniustitia. Corripit, quia non habetur charitas mutua, sed magis vitia charitatis contraria. Orat ut abundet charitas mutua, vitiorum horum efficaciter excludiva. Unde concludit: Omnia verò hac cum charitate fiant, quoniam charitas nec facit peccatum, & cooperit multitudinem peccatorum, aliàs contra charitatem patratorum. Et hæc sit una via explicandi S. Augustinum, alioque Patres. Altera via est suggesta supra de virtutibus beatificis, seu meritibus de condigno vitæ æternæ: quæ præcipient in operante statum gratiæ, seu charitatem habitalem. Ad hoc quippe non sufficit fides, spes, aut virtutes morales nudè sumptæ, sed debent esse charitate formatae.

147. Hoc sensu ait S. Aug. de moribus Eccl.,

cap. 15. Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. Namque illud, quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur... ut temperantia sit amor, integrum se præbens ei quod amatur. Fortitudo amor, facile tolerans omnia propter quod amatur. Iustitia amor, soli amato serviens, & propter ea rectè dominans. Prudentia amor, ea quibus adjuvatur, ab eis à quibus impeditur, sagaciter feligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet, sed Dñi esse diximus, id est, summi boni, summa sapientia, summaque concordia. Quare definire etiam sic licet: ut temperantiam dicamus esse amorem, Deo sese integrum incorruptumque servantem: fortitudinem amorem, omnia propter Deum facile perferentem: iustitiam amorem, Deo tantum servientem. & ob hoc bene imperantem ceteris, quæ homini subiecta sunt: prudentiam amorem, bene discernentem ea, quibus adjuvetur in Deum, ab iis quibus impedi potest. Ita quidem non dubitavit S. Aug. definire virtutes morales beatificas, qui cum Cicerone definivit virtutes morales merè, definitionibus Philosophicis. Eodem sensu intellige ea, quæ habet Aug. c. 19. de temperantia beatifica. Ubi de perfecta vel perfectissima potius temperantia subdit: Omne igitur officium temperantia est, exuere veterem hominem & in Deo renovari, id est, contemnere omnes corporeas illecebras laudemque popularem, totumque amorem ad invisibilia & divina conferre. Cap. 20. ... Amandus igitur solus Deus est, omnis verò iste mundus, id est, omnia sensibilia contemnenda, utendum autem his ad huius vite necessitatem.

Nonne hæc temperantia perfectissima? Et concludit in fine cap. 21. Habet igitur vir temperans in huiusmodi rebus mortalibus & fluentibus vitæ regulam utroque testamento firmatam: ut eorum nihil per se appetendum putet, sed ad vitæ huius, atque officiorum necessitatem, quantum satis est usurpet, utentis modestiam non amantis affectu. Fortitudinem æque perfectam ponit cap. 22. ejus amor, quem tota sanctitate inflammatum esse oportet in Deum, in non appetendis istis temperans, in amittendis fortis vocatur. Cap. 24. Iustitia vitæ regulam dabit huic amatori, de quo sermo est, ut Deo, quem diligit, id est, summo bono, summa sapientia, summa paci, libentissime serviat, ceteraque omnia partim subiecta sibi regat, partim subijcienda præsumat. ... Nec de prudentia diutius differendum est, ad quam dignoscencia pertinet appetendorum & vitandorum. Quæ si desit, nihil eorum, de quibus iam dictum est, effici potest. Addamus, quod habet cap. 25. Summum bonum appetere est bene vivere: ut nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde, tota animâ, totâ mente Deum diligere: à quo existit, ut incorruptus in eo amor atque integer custodiatur, quod est temperantia: & nullis frangatur incommodis, quod est fortitudinis: nulli alii serviat, quod est iustitia: vigilet in discernendis rebus, ne fallacia paulatim dolusque subrepat, quod est prudentia. Hæc est hominis una perfectio...

Dili-

Virtutes morales beatificæ existunt.

148. Hæc comita evadere possunt perfectissima.

Diligamus igitur Deum ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, quicumque ad vitam aeternam pervenire proposuimus. Vita enim aeterna est totum premium, cuius promissione gaudemus. Nec premium potest precedere merita, nec prius homini dari, quam dignus est, licet ad illud abique ullis meritis praedestinatus sit.

149. Et hæc impræsentiarum de Fide Divina sufficiant. Restant plura de actu Fidei, ejus supernaturalitate, necessitate, præcepto &c. item de externa Professione Fidei, vitiiisque contrariis, quæ merito novum Tomum & Tracta-

tum exigunt. Ad hunc, vitæ comite & DEO dante, procedet Theologia nostra spiritualis. Nunc si quid rectè hæcenus scripserim, soli DEO honor & gloria: si quid sinistri, meæ imputetur tenuitati. Si quoque alicubi traderim propositionem aliquam, quæ postea, prout jacet proscripta sit, ut scandalosa, ab ea vel iis, ex animo recedo; reverenter suscipiens S. Matris Ecclesiæ Decreta. Hujus correctioni & Censuræ iterum hæc & cætera scripta mea humiliter & libenter subijcio, & finio.

FINIS.

