



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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.

Fides, 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 Apost. ad Rom.

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

v. 4. *Rectus (inquit) est verbum Domini, & omnia opera ejus in fide, id est, omnia fideliter præstat, sicut promittit. Eadem significatione utitur Apost. 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 vivoendo castitatem, postmodum volebant nubere. Quid est (interrogat S. August. 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 fiat, quod dictum est, appellatam esse fidem. Cui concinit D. August.

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 dicitur 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 Virgil. in 4. Æneid. *Credo equidem (nec vana fides) genus esse 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.* Ubi ly 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. August. 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 dixi: 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 Apost. (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 certè & indubitato consentimus, verum esse, quod legimus vel audimus. Et hoc ille ibidem apertè ex aliis scripturæ testimoniis confirmat; quæ nos, quoniam clara sunt & obvia, libenter præterimus. Igitur ly Fides, latinè imò latinissimè sumitur interdum tam in profanis, quam, sacrisque litteris pro assensu intellectus.

Nunquid etiam pro fiducia? Aliqui putant non esse necessarium, admittere hanc significationem fidei, saltem in usu scripturæ. Estque hæc sententia valde pia & probabilis, & magis accommodata ad confutandos hæreticos, qui asserunt, fidem Christianam, potius 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. Impresertim non obvia: fiduciam in re ipsa esse aliquid distinctum à Fide Catholica, dicente Apost. 1. Timoth. 3. v. 13. *Qui bene ministraverint, gradum bonum sibi acquirant, & 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 Apost. 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 reprehensione 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 Apost. Jacob. Epist. suæ cap. 1. v. 6, *Postulet, inquit, in fide, nihil habetans; non quia fides illa est fiducia, sed quia est radix fiduciarum, & quia ex perfectâ consideratione fidelitatis & bonitatis, ac benignitatis Dei, quam fides Catholica docet, provenit, ut fidelis oret cû firmo affectu, & sine hæsitatione. Eodem modo intellige*

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

3. Pro fiducia non ita sumitur in S. Scriptura

Unde fiducia est distincta a fide. Apost.

Est spes robusta.

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

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

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

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

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, gratiâ adjutam; 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 illâ utebatur, ad confiderandum ea, quæ possent affectum & fiduciam erigere. Licet ergo aliquando possit *Fides* significare fiduciam, transferendo nomen causæ ad significandum effectum; nihil tamen cogit, ad illam significationem admittendam in dictis scripturis: ita ut per *ly Hastans* apud Jacobum, possit commodè intelligi hæsitatio,

repugnans fidei divinæ. Nonquid scriptum est. Mar. 11. v. 24. *Omnia quacumque orantes petitis, credite, quia accipietis, & evenient vobis?* Credo, habitandum 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*, sapius in scriptura significet assensum intellectus: de hac enim sola significatione in præsentem opere tractamus. Sed nonquid assensus intellectus vera Fides? Clarum est, quod non. Quis ergo? Jam edissero, eritque

SECTIO PRIMA.

DE NATURA ET OBJECTO FIDEI DIVINÆ.

5.
Definitio fidei propria.

Alia fides humana, alia divina.

Hæc, alia infusa, alia acquisita.

Distinctio inter hæc, ex parte principii & conditionis objectivæ.

6.
Fides infusa 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 infusa, 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 infusa 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 infusam 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 cognoscamus? 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 locum tribuunt *Fidei*, dicentes Ses. 6. c. 6. *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitantur*

*divinâ gratiâ, & adjuti fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse verba Dei, & cap. 7. In ipsa justificatione inquit, remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fides, spes & charitatem. Nam fides, nisi ad eam præcedat, & charitas, neque unquam perfectæ cum Christo &c. Quâ porto ratione spes, & charitas, accederent ad fidem, nisi hæc esset prior, saltem origine seu naturâ? Appositè idem Concil. ead. s. c. 8. ait. *Fides est humana salutis initium, fundamentum, & radix omnium justificationum. Si hæc me quaeritur, quid sit hæc Fides, respondeo, & 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, sed etiam quoad modum dialecticum definiendi. Pro genere de finiti 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, quia habitualis, altera actualis; sicut generaliter duplex est virtus, una habitualis seu habitus virtutis, altera actualis seu actus virtutis, quoad habitum efficienter & physicè causatur. Porro *ly Firmus,*

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 & oblectur assentiat quis rebus, quas in ordine ad consecutionem beatitudinis revelat Deus. Quod Apost. ibi loquatur de fide intellectuali, sive assensu intellectus, jam sup. offendimus. 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, certè concludentè, 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: Humane 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 hæc spes mea in sinu meo. Circa quod Chrysostr. 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 adeo 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 siquidem cognitionis est, facere objectum præsens, proinde cognitionis certissimæ qualis est fides, facere objectum ita certè præsens, ac si oculis videretur. Fides itaque causat spem, seu certitudinem 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 inferitur excellentia motivi, quod non potest aliud esse, quàm auctoritas divina, ut infra videbimus.

Dico: Definitur seu describitur; quia, ut sup. in-

finuavi, 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 omninò certæ prout substant 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 certè probare rem dubiam. Si dixeris: argumentum facit rem apparere. Resp. non semper, sed aliquando solum; hic autem immitur 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 nullo modo 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

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 significatim explicandas. Quantum ad primam, Nota: Aliquos distinguere inter objectum & subiectum alieius scientiæ. Alii autem subiecti & objecti vocabulis tanquam synonymis utuntur, & merito quidem, inquit notus Smif, de Deo uno Procem. q.2. n.38. Primum, quia nomine objecti clariùs significatur, hic non esse sermonem de subiecto inæxistenti, 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 potissimè de formali agitur, propriùs loquendum de objecto, quàm subiecto institueretur disputatio præsertim, cum objecti appellatio subiecti rationem comprehendat. Hucusque Theodorus. Et illic subiungit: quia verò loquendum est eum multis, subiecti & objecti vocibus promiscuè utemur. Sicut ipse, ita & nos.

Porò objectum aliud materiale, aliud formale dicitur, per analogiam cum materia, & forma Physica; nam veluti materia est de se indifferens ad varias formas & ad varia composita constituenda; per formam autem ad certum compositum determinatur; ita res, sic cadens 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 Smif. 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, cuius primum objectum est, cadunt; ob quod etiam solet vocari subiectum attributionis, subiectum speciale, principaliter in eo subijci.

11. Nec obstat; quòd 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. Damasc. 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 supernaturalem, quis eam auderet firmiter sperare? Quæ cum ita sint, 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 hac non est convertibilis; quia spes est similiter substantia sperandarum rerum. Sed nunquid etiam argumentum vel convictio non apparentium? Patet ex dictis, quòd non: & idè Fides non est spes. Nunquid, quia bruto convenit ratio animalis, idè 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 infert Gloss. sup. Ergo fides est spes? Audi Mag. si, inquit, quaritur, an hac 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.

S. Damasc. 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 supernaturalem, quis eam auderet firmiter sperare? Quæ cum ita sint, 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 hac non est convertibilis; quia spes est similiter substantia sperandarum rerum. Sed nunquid etiam argumentum vel convictio non apparentium? Patet ex dictis, quòd non: & idè Fides non est spes. Nunquid, quia bruto convenit ratio animalis, idè 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 infert Gloss. sup. Ergo fides est spes? Audi Mag. si, inquit, quaritur, an hac 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.

Et minùs 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 Vir. Theol. disp. 7. q. 1. n. 12. Qui sic incipit: Sed inquires, 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 infertur, quòd fides, quæ justificat, est fiducia: nam Paulus postquam dixit, quòd justus ex fide vivit, statim e. sequenti ponit prædicta verba: Fides est &c. Quod est contra Concil. Trid. Sess. 6. can. 2. ubi damnat affirmantes fidem justificantem nihil aliud esse, quàm fiduciam. Hactenus præfatus Auctor. Impræsentiarum prosequar explanationem naturæ fidei, quæ optimè intelligitur ex objecto, ut pote ad quod tota virtus ordinatur, & à quo speciem suam desumit. Sic ergo

12: Erasmus magis errat.

Dicastil. de Vir. Theol. disp. 7. q. 1. n. 12. Qui sic incipit: Sed inquires, 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 infertur, quòd fides, quæ justificat, est fiducia: nam Paulus postquam dixit, quòd justus ex fide vivit, statim e. sequenti ponit prædicta verba: Fides est &c. Quod est contra Concil. Trid. Sess. 6. can. 2. ubi damnat affirmantes fidem justificantem nihil aliud esse, quàm fiduciam. Hactenus præfatus Auctor. Impræsentiarum prosequar explanationem naturæ fidei, quæ optimè intelligitur ex objecto, ut pote ad quod tota virtus ordinatur, & à quo speciem suam desumit. Sic ergo

Sic ergo

Sic ergo

Sic ergo

Sic ergo

Sic ergo

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

A quo si petas, an etiam Objectum formale recte dividatur in partiale, & totale? Resp. minus recte ab Aliquibus sic dividit: 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 alia ratio, secundum quam materiale Objectum primo movet intellectum ad assensum scientiam; & hoc dicitur quod 3. Prolo. q. 2. laterali hinc. 4. vocat subiectum primum, ibi: De secundo dico, quod ratio primi subiecti debet continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habetis, cuius est. Et num. 19. appellat subiectum formale, dicens: Ad alia secunda via: ad primum dico, quod illa auctoritas exprimit materiam huius scientiam 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 potentia, sicut ratio activi vel agendi dicitur esse illa forma, secundum quam agens agit. Non tamen (inquit Smiting. sup. rationem terminandi excludere voluit a 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, possit formale terminativum ad varias species scientias pertinere. Vel forte censuit rationem quam, seu terminativam magis ad materiale Objectum pertinere, sub quo etiam ab aliis Doctoribus 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 Eminent. Ubi sub Objecto materiali comprehendit formale terminativum.

Tomus 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, parietis 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 appellatur, vel non, nolim hic disputare, quia res parvi momenti est, & ad nihil utilis quæstio: satis est, ad intelligendos Auctores, diversimodè loquentes in hæc materia, scire aliquando vocari ab ipsi Objectum materiale, subinde autem terminativum formale, seu quod nos impræfatarum secuti Smit. 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 fidem cadunt, & ipse est, qui in primariis propositionibus fidei subieitur, ut per se patet. Hinc, ut bene notat Smit. sup. num. 41. fides dicitur fides Dei, & fides ad Deum Marc. 1. v. 2. Habete fidem Dei, & 1. Thessal. 1. v. 8. Sed & in omni loco fides vestra, quæ est ad Deum, perfecta est. Item ad Hebr. 1. 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? Quævis sit primum tam complexum, quam incomplexum; quia primariæ propositiones fidei humanæ pro subiecto suo Deum

Kk

Deum

Sul mater
riali com
prehendens
formale
terminativum, seu
formale
quod.

Motivum
est formale
quod.

17.
Deus est
Objectum
materiale
primum
fidei.

Smit. 1

18.
Non tamen
adequatum

Deum; ut Deus est unus & trinus, Deus est omnipotens, infinitus &c. Rogat aliquis; an nullâ ratione Deus possit dici objectum adæquatum fidei? Attende, quid dicat noster Theodorus sup. n. 45. Potest, inquit, dici, Deum esse adæquatum Theologiæ subjectum, partim directum, partim indirectum; quia omnes res, de quibus aliqua veritas Theologica cognoscitur, sunt aliquid Dei per Attributionem, vel relationem ad ipsum. Hanc autem attributionem 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 aliquem ejus respectum ad extra sub ratione Creatoris, Conservatoris, Restauratoris, Sanctificatoris, Retributoris, & finis ultimi creaturæ intellectuales. Sic ille.

Nisi indirectum. Simil.

19. Hoc sensu loquitur Scotus.

Et ita docuit Scot. sup. 5. Ex prædictis apparet improbatio. num. 15. in fine: Si igitur Theologiam tenemus secundum se esse primam notitiam, ipsa non erit primò de Christo: & si aequè est de veritatibus communibus & propriis tribus Personis, ipsa non erit de aliqua Persona, ut de subjecto adæquato, sed de Deo, ut est communis tribus Personis. Et tunc salvabitur, quòd omnis veritas Theologica vel est de primo subjecto, puta, quæ inest Deo per rationem Dei, vel quasi de parte subjectiva primi subjecti, puta, quæ est propria alicui Personæ, aut de aliquo, quòd attribuitur ad subjectum 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. Cùm ergo secundum ipsum, ut infra audiemus, idem sit objectum fidei, & Theologiæ; etiam hæc ratione Deus possit dici objectum adæquatum fidei. Sed de tali adæquatione 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 revelatum, etiam naturale, & contingens. Id enim omne creditur fide divinâ, quid ni ergo sit ejus objectum?

Conclus. a. gii de objecto adæquato directo.

20. Tale est omne à Deo revelatum.

Aliqui hęc dicunt: quodlibet ens revelabile à Deo obscurâ revelatione esse objectum adæquatum: nam omnis materia, quæ informari potest à formali ratione objectiva alicujus habitus, pertinet ad materiale objectum ejus, & sub adæquato objecto comprehenditur; sed quidquid potest revelari à Deo, potest informari testimonio divino, quòd est objectum formale fidei: ergo totum hoc comprehenditur sub adæquato subjecto fidei. Sic ille. Nunquid verè? Resp. Sicut, ut possit aliquod colorarum videri, sive ut actu verè sit objectum visibile, non sufficit quòd à Deo possit illuminari, sed requiritur ut sit actu illuminatum: aliàs non est actu, sed solum potentia objectum visibile; ita etiam, ut aliquid non solum potentia, sed actu sit objectum fidei, debet actu esse revelatum. Nos in Conclus. affirmavimus objectum actuale, quòd magis propriè

Non sufficit esse revelabile tantum.

dicitur objectum. Quàmquam alioquin per se Revelatum possit intelligi revelabile; sicut per existentiam aliquando intelligitur aptitudo in-existenti: sic universale definitur, quòd pluribus inest, id est, quòd natum est pluribus inexistere. Ac per hoc, qui asserit, objectum materiale fidei esse ens revelatum, non necessariè excludit, quæ revelata non sunt; nam per ens revelatum potest intelligere ens aptum revelari: & qui dicit, objectum materiale fidei esse omne ens revelabile, non excludit, quæ revelata sunt; quia bene argumentamur à potentia ad actum: Est revelatum, ergo est revelabile. Igitur utraque locutio vera est, nec pœc unam magis significatur natura ac vis fidei, quàm per alterâ; nam tota vis in eo consistit, quòd faciat intellectum firmiter attingi iis, quæ à Deo revelata sunt pro eo tempore, quo fuerint à Deo revelata.

Neque sola supernaturalia, & necessaria, sed etiam naturalia & contingencia, ut habet lequens 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 obvia sunt. Quantum ad veritates naturales, licet hæc aliquantulum cognoscantur naturali lumine, teste Apost. ad Rom. 2. v. 14. Cum enim Gentibus legem non habent, naturaliter ea, quæ legi sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentis, ipsi sibi sunt lex &c. tamen à paucis propter corruptionem naturæ per peccatum cognoscuntur; & ideo eorum fides necessaria fuit pro hominum multitudine; inò etiam pro sapientibus, ut firmius & certius illa tenerent, quòd necessarium etiam fuit, ut possent reliqua omnia firmiter credere.

Venio ad veritates necessarias & contingentes. Equidem certum est, objectum fidei complecti veritates necessarias, ut, Deum esse deum similes. Et verò de contingentibus, sive de præterito, sive etiam de futuro, ut, Antichristum esse, vel, Universale judicium erit, constat ex Divinis Scripturis; & ratio est, quia hæc omnia revelantur. Nec obstat: quòd fides debeat esse certâ, certitudo autem non possit esse, nisi de necessariis. Resp. quippe: quòd sicut scientia Dei est certa, licet sit de contingentibus, ut videri potest in Tract. nost. de intellectu & voluntate Dei; quia attingit illa secundum statum præsentis, & necessarias, quâ omne, quòd est, necesse est illi; sic in eadem potest esse fides certa de contingentibus; quia attingit illa, ut subsistat revelationi divinæ, quæ manat à scientia Dei.

Atque hæc est ratio ultimæ partis Conclusionis scilicet: Quòd universim aequè immediatè ac firmiter creditur. Ratio, inquam, est, quia omnia hæc necessaria, sive contingencia, supernaturalia & naturalia aequè induuntur motivo formali fidei, & aequè immediatè revelantur à Deo, quid ni ergo aequè immediatè & firmiter credantur? Fatet;

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 inclinatur ad cognoscendam veritatem nobiliorè, & utiliorè ad finem intentum, quid ni etiam lumen fidei?

Non igitur negamus omnem ordinem inter credibilia, seu objecta materialia fidei; sed solum ordinem in esse credibilis, id est, dari aliquid primum credibile, seu objectum materiale fidei, à quo cætera dependant in esse credibilis; idque quia divina auctoritas, & divina revelatio habent immediatum ordinem ad omnia objecta credibilia, purè materialia, de quo plura alibi, ubi de discurtu, 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 divinà; atque adeo æquè firmiter credenda sunt, saltem implicite, imò & explicite, ex hypothesi, quòd revelatio divina sufficienter omnibus fuerit applicata. Item 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, & contingenti 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 Tobie, ac qui negat Incarnationem, aut Mysterium Sanctissimæ Trinitatis. Sed, dicit aliquis: gravius est peccatum negare Christi di-

vinatatem, quàm negare eanem Tobie habuisse eandem. 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, tamen, nobis se accommodando, aliquando utatur juramento, ut vehementius nos moveat ad assentiendum: in rigore tamen Deus semper jurat, eum 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 entia, quæ magis bona sunt, magis debent amari, quid ni, 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. Cùm ergo ultimum motivum fidei non sit veritas intrinseca objecti crediti, sed veritas Dei, æquè debet omnia credere, quibus æqualiter illa communiatur, uti sunt omnia à Deo revelata seu revelabilia.

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

27. Mendacium non est objectum creditum.



Lugo.
De mendac
cio tamen
varia cre
ditur.

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 dissentus, elicito à fide copula ipsa prædicati cum subiecto est falsa, v. g. hic: *Pater non est incarnatus*; idè enim actus ille est verus, quia falsa est conjunctio prædicati cum subiecto.

Omnis a-
ctus fidei in
rigore est
assensus.

Resp. enim sup. num. 7. primò: actus omnes fidei in rigore non esse dissentus, sed assensus, qui inferuntur ex duabus affirmativis, v. g. *Quid- quid Deus dicit, est verum, sed Deus dicit, Patrem non esse incarnatum*; ergo verum est, *Patrem non esse incarnatum*. Qui non est dissentus, sed assensus.

28.
Objectum
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 dissentu conjunctio falsa prædicati cum subiecto non esset objectum creditum, sed negatum per fidem; nos autem solum dicitur, falsitatem non posse esse objectum materiale creditum per fidem, quidquid sit, an possit esse objectum directè negatum. Sic ille. Et placet hæc responsio, neque videtur nobis inconveniens, quòd falsitas possit esse objectum directè negatum. Itaque mendacium, quò tale, id est, quatenus continet falsitatem quasi in actu exercito, non est objectum fidei, quia ut sic non est à Deo revelabile: scelus si sumatur mendacium, quatenus de illo aliquid verè affirmari potest. Nam omnis propositio, quæ credi potest ob revelationem divinam, est objectum materiale complexum fidei, & omne, quod potest esse subiectum talis propositionis, objectum incomplexum. Ex quo sequitur, & ipsam fidem posse esse objectum materiale incomplexum sui ipsius, v. g. in hac propositione: *Fides datur*; quæ est credibilis per revelationem divinam. Quemadmodum enim intellectus potest esse objectum materiale sui ipsius, quatenus potest à seipso cognosci: ita etiam habitus aliquis intellectus potest esse materiale objectum 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 nos- ter 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 objectum formale: nã, ut ibidem ait præfatus Auctor, idem sub diversa ratione posset esse objectum 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.

Vt & ipsa
fides ac ve-
racitas di-
vina.

Poncius.

A quo si petas: an omnis propositio revelabilis à Deo sit objectum 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 absoluta, non secundum quid, & ex hypothesi, sed simpliciter. Ita Poncius. Et consimiliter 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 voluntatem concurrenti ad actum fidei supernaturalem per revelationem*, & hanc alteram: *Deus habet cognitionem talis voluntatis*. Has enim non potest revelare, neque consequenter in eas potest tendere fides; quia aliàs Deus velle, & non velle concurrere per revelationem ad actum fidei, quod implicat. Ita præfatus Auctor. Reddetur faciliè colliges ex sequenti objectione. Si revelatio illius decreti, vel concurrentis ad id credendum est impossibilis ex essentia sua; ergo non comprehenditur sub objecto illius decreti universalis, quia sicut Deus non dicit: *Nolo creare chimarum*, 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 idè locutum fuisse sub conditione, si verè Deus voluit ullam revelationem possibilem, vel concursum ad ullum actum fidei possibilem: nam, posito illo decreto universalis, jam argueretur, hanc revelationem talis decreti, vel fidem circa illud esse impossibilem; quia, si esset possibile, comprehenderetur sub volitione universalis omnis revelationis, vel fidei possible. Si ergo decretum supponitur universale, fatendum est, hanc 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; atque adeò omnem propositionem verè esse revelabilem, & per consequens possibilem esse objectum materiale complexum fidei; atque per hoc quodlibet subiectum, & prædicatum hujusmodi propositionis objectum 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 complexioni mentali, id est, complexionem 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 quòd cognoscatur suum objectum, ut plura, aut quòd 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, quòd fit per compositionem, aut divisionem, habet potissimam complexionem, & tamen est 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, quòd 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, quòd 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, quòd 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 dissentium verò eam fugit & negat, ita ut objectum affirmatum, & negatum directè idem sit in assensu, & dissentio; ipsaque affirmatio, vel negatio non sit aliquid 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, 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 quæ immediatè credi per se loquendo, id est nullum esse ordinem necessariæ dependentiæ ad invicem, sed singula posse seorsim ab aliis credi, sicut singula poterunt seorsim ab aliis revelari. Intellige seorsim 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, quòd 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; quòd an verum sit, patebit ex dicendis de formali objecto fidei.

32. Omnia objecta fidei quæ immediatè creduntur.

Singula possunt seorsim 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.

Probatio: 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, quòd 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. Deus est objectum formale quod fidei.

Quæ continet saltem virtualiter omnes veritates fidei.

notitia illa canis Tobia: per se non conducatur, ad bonitatem Dei, vel viam salutis cognoscendam; condeit tamen quasi integraliter ut pars historia: gravissimè commendantis Dei bonitatem erga Tobiam, cuius aliqua lætitiæ pars fuit adventus canis, præcedentis filium suum, & gestientis. Quis jam non videt, Christum neutiquam 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.

Cur ergo, inquis, scriptura præcipue nobis commendat fidem in Christum? Resp. quia præcipuum est medium conduens 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, ordinentur 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 ducunt 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.

Deitas est
radix om-
nium pro-
prietatum
Dei.

Fides ex
ordinatione
Dei respicit
ea, quæ ducunt
ad salu-
tatem.

35.
Actus me-
ritorius
non est ob-

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 excitati divina gratiâ, & adjuti fidem ex auditu concipientes, liberè 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.* Aliis ergo verbis, quæ obijciuntur, solum explicat, qualiter illa fides Dei applicanda sit ad præsentiam concipiendam. Unde nec ab illa fide excluditur Deus, sed tribuitur ipsi aliquid prædicatum secundarium, quod in ordine ad Deum penitentiam potest dici primum, ut patet redemptionem seu remissionem peccatorum, meritis Christi. Et fides in Christum, patet, 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 ratio ne etiam peccata redeantur in Deum.

Restat hic aliqua difficultas ex Scoto, qui qu. 3. Prolog. qu. 2. later. §. *Nunc autem videndum est num. 13. ait, Quod nullam substantiam virtualiter continet veritates, nisi necessarias de ipso, quæ ad contingentes de ipso aequaliter se habent 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 divinæ, decernentis alteram partem contingenti, ut latè docuimus in tract. de intell. Dei Disput. 1. Sect. 5. Quàmvis ergo voluntas sit causa immediata 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, quàm contingentibus de ipso creditis.

Sed hinc nondum finis. Scotus (inquitur Ad-
 verlatij sup. s. Ad primam questionem, scribit
 in hac verba: Theologia nostra est habitus, non ha-
 bens evidentiam ex objecto, etiam illa, quae est in no-
 bis de Theologia necessestatis, non magis, ut in nobis,
 habet evidentiam ex objecto cognito, quam illa, quae
 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 subjectum. Ergo,
 secundum Doct. Subt. Deus non sub ratione
 Deitatis, sed sub ratione infinitatis est ob-
 jectum formale terminativum Theologiae &
 fidei. Resp. neg. Conseq. nam Scotus hic non
 dicit simpliciter, Deum sub ratione entis infi-
 niti esse primum nostrae Theologiae subjectum;
 sed addit primum notum, & vult esse primum
 (id est, perfectissimum, ut se exponit) concep-
 tum objectivum, sub quo nos concipimus pri-
 mum subjectum Theologicum, puta Deitatem,
 quam esse primum objectum terminativum
 eam nostrae Theologiae ibidem expressè sub-
 dit, dicens: Quia Theologia nostra de necessitate est
 de eodem, de quibus est Theologia in se; ideo sibi
 assignatur subjectum primum. quoad hoc, quod est
 veritates continere in se: & hoc idem est subjectum
 Theologiae nostrae, quod est primum subjectum Theo-
 logia in se: sed quia illud non est nobis evidens, ideo
 non continet istas: ut nobis notum, immo non est
 nobis notum. Si arguis: ergo non est primum ob-
 jectum nostri habitus: Resp. verum est, non est primum
 subjectum dans evidentiam: sed subjectum primum,
 continens omnes veritates, natum dare evidentiam,
 si ipsum cognoscatur. Huculque Scotus.

Hercule sententiam, quae asserit, Deum sub
 ratione entis infiniti esse primum Theologiae
 subjectum, ead. q. s. Ex his dicitis, expressè
 rejicit 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 Capituli Ecclesiae. Vel posset poni de
 Deo, sub aliqua ratione attributali, quae est quasi
 passiva, sicut Aliqui ponunt de Deo hanc scientiam esse
 sub ratione boni. Vel posset poni de Deo sub ratione
 communi & 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; & primò 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, quae
 est haec essentia: sicut perfectissima scientia esset de
 homine, si esset secundum quod homo, non autem sub
 aliqua ratione universali, vel accidentali. Quomo-
 dò posset evidentius nostrae Conclusionem ap-
 probare? Adhuc dubitas de ejus veritate? Planè,
 reponit quispiam: nam quomodo ratio nobis
 ignota potest esse primum subjectum nostrae
 fidei terminativum? An potest aliquid termi-
 nare actum scientiae, quod per illam scientiam
 non est notum? Resp. Smifing sup. num. 58.

dupliciter posse nobis aliquid esse notum,
 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 subjectum scientiae.

Et patet primò in scientiis naturaliter inven-
 tis, quae pro subjecto primo habere censentur
 aliquam substantiam creatam, puta hominem
 vel animam, &c. nam pro statu isto non cog-
 noscimus quidditative ullam substantiam, sed
 eam per negationem inhaerentiae, vel relatio-
 nem aptitudinalem substandi, vel per aliquam
 proprietatem, aut effectum, aliudve signum
 describimus, dicente Scoto q. 1. Prologi s. Ad
 primum n. 11. Non cognoscitur anima à nobis, nec
 natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua
 generali, 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 potentiae ad non esse,
 sapientiam, vel aliud ejus attributum sub com-
 muni ratione abstracta à creaturis, addendo
 negationem sapientiae limitatam, ut explicat Sco-
 tus de infinitate. Quodl. 5. n. 4. circa finem,
 ibi: Intrinsecus modus cujuslibet infiniti intensive
 est ipsa infinitas, quae intrinsece dicitur, ipsam esse,
 cui nihil deest, & quod excedit omne finitum ultra
 omnem proportionem determinabilem. Et de aliis
 Dei rationibus 1. Dist. 3. q. 2. n. 18. ait: Quindò
 dico, quod ista, quae 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 nostrae
 Theologiae subjectum, Deum sub nulla ratione
 propria posse objectum nostrae Theologiae esse,
 & ideo nullam esse Theologiam nostram,
 ut quae crearet omni objecto divino & proprio.
 Quare ad primum nostrae Theologiae sub-
 jectum 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, causae 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 sufficere in hac sublimi de Deo scientia, ut
 Deitas primum ejus subjectum constitui queat.
 Haec tenus Theod.

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

Qua nobis
 sat nota est
 in ratione
 objecti.
 Smifing.

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-
 strae Theolo-
 giae & fidei.

41.

Scotus,

de Trinit. c. 1. § 4. *Ista scientia* (intelligit Theologiam) est de illis, quibus fides gignitur, defenditur, & roboratur: ergo est de illa 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 essentialem 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, critique

Fides est de veritate prima essentiali.
Smiling.

CONCLUSIO IV.

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

42.
De motivo fidei, variè de solo nomine litigant.

DE obiecto formali motivo fidei variè ratiocinantur, & multas chartas suo aramento denigrant, meo sanè iudicio, salvo meliori, cum parvo, inò vix ullo fructu; nam de re ipsa constat, neminem credere fide divinà aliquid 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, omninò præterirem, institui præsentem Conclusionem, quam sub brevitate transcurram.

43.
Fides nostra non innitur evidenti cognitioni Dei.

In primis; fides nostra non innitur evidenti cognitione 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 fide divinà: nam interroganti, quare hoc firmissimè & infallibiliter credam, benè respondeo, quia Deus mihi hoc reve-

Sed veracitas aui Dei, ut motivo.

lans nec potest falli, nec fallere, utpotè 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. Ex quo igitur ita est, oportet provere fidem infusam proprie firmum assensum, ut respiciat Deum pro obiecto primo. Intellige Deum, quò summè verax, id est, quò 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 hoc, & non illa est motivum fidei. Antecedenti probatur: quia interroganti, quare Deus sit summè verax in revelando & testando, nequò respondetur: quia est Deus; nam omnia attributa divina possunt suo modo ab essentia, & radicantur in ea. Responso, Profluunt omnino & radicantur; & idè veracitas resolvitur in Deitatem, ut in radicem essendi; sed de tali resolutione hic non quaeritur. De qua ergo. De resolutione in primum radicem cognoscendi quoad nos, & talis radix non est Deitas: quia nos (inquit Smiling sup. num. 66.) vel à posteriori primum, vel per revelationem, & fidem scimus Deum esse prædium veracitatis, & aliis perfectionibus, & sic ex parte Dei 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 meteoris; nam oportet respondere, quia compositus ex rebus qualitibus primis, puta ex calore, & siccitate, vel ex frigiditate, & siccitate, &c. ex quibus resultat hic vel ille color. Ita testis noster Dei Castillo Disput. 1. de Fide q. 3. num. 52.

Sed instas: Non assentimur alicui obiecto nisi vel immediatè ex connexionè 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 assentiri propter aliud, scilicet Deitatem. Neque exemplum ad ductum de visu est ad rem; quod quidem 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 summam Dei

Dei veritatem resolvi in Deitatem, ut ultimam rationem essendi, resolutione quasi metaphysicâ, & quoad notitiam scientificam; ergo Deitas est formalis ratio credendi, negatur Conseq. nam fides sistit in ipsa veracitate, 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; quòd ergo veracitas oriatur ex Deitate, impertinens est ad objectum motivum credendi, quia, etsi non oriatur ex ea, æqualiter moveret. Sicut impertinens est ad visionem ex quibuscumque qualitatibus color oriatur, dummodo sit color. Et verò, sicut visus tendit immediatè in colorem; sic in eadem fides tendit immediatè in veracitatem divinam, & propter illâ in alias res revelatas: unde simile adductum de visu non est extra propositum, estò non quoad omnia quæ dret, juxta illud: *Omnis similitudo claudicat.*

Pro quo advertit Card. Lugo disp. 1. n. 100. dupliciter posse summam veracitatem 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 veracitatem 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, quòd Deus in suo conceptu sit ens primum, summè perfectum, & cumulus perfectionum, & simul apprehendatur, quòd veracitas 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 disparitatem. Interim dico, minimè necessarium esse, ut obiectum formale quo constituat intrinsecè obiectum formale quod, sufficit, quòd sit illa ratio, secundum quam materiale primò movet intellectum ad assensum scientificum, hoc autem competit veracitati, ut jam ostensum est. Omitto, quòd hæc veracitas, quamvis sit extrinseca Deitati secundum suas rationes formales, equidem realiter ei identificetur. Atque hæc realis identificatio sufficit, ut fides sit virtus Theologica, maximè cum obiectum formale quod sit Deus sub ratione Deitatis. Si objectas, 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, quòd 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. *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 auditis 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 veracitatem ejus. ergo hæc, & non illud, est obiectum formale motivum.

Contra arguit quispiam: Deus potest & absque sui clara 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 & seqq.* impugnata sententiâ, quæ ait, primam veritatem revelantem esse motivum fidei, ponit 5. *Aliter potest poni, n. 9.* istum modum, quem diximus, & eum non improbat: tum etiam, quia infra dist. 24. §. *Ad aliud, n. 20.* non aliud, quam lumen fidei pro Theologiæ motivo agnoscat, ibi: *dico, quòd 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, 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 credibilem 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, habitis omnibus, quæ concurrunt ad actum credendi, in esse primo, sequitur necessario actus credendi: sed solummodo*

48. *Scriptura clamant fidem inniti testimonio Dei.*

49. *Deus per lumen fidei potest causare firmum assensum absque revelatione.*

An Scotus doceat ita de fidei motivo?

Smiling,

Docet Scotus actum fidei tum favore necessario esse primo, sequitur necessario actus credendi: sed solummodo

dispositione ad illam, fides autem suam majorem certitudinem habet ex proprio motivo, non præcise, ut per humanum testimonium, non præcise, 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 vincit intentionem; 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 è 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 docent, 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: Conclusionem 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 intentû Dei, quo voluit nobis manifestare aliquod mysteriû, vel externum signum, quo Deus mysterium aliquod revelat; at verò revelatio passiva est actus nostri intellectûs, 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 adæquatè & ultimè 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 veritas est formale motivum fidei præse & propriè loquendo. Minor probatur quia testimonium divinum non habet efficaciam causandi formaliter & objectivè assensum fidei, quâ certissimû & infallibilissimû ratione sui, sed ratione veritatis divinæ; nisi enim Deus esset summè verax, quantumcumque testificaretur, seu revelaret

quidpiam, intellectus non moveretur ad hujusmodi assensum fidei. Igitur revelatio seu veritas revelationis resolvitur ultimè 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 veritas 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, quòd 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 motivi formalis ad materiam credibilem immediatè, vel mediatè quasi unio, & objecti materialis fidei vel Theologiæ velut informatio ab objecto formali; aut (& ferè idem est) si revelatio cum ipso subjecto, seu homine fideli aut Theologo comparetur, sic est totius motivi ex materiali, & formali constituti applicatio ad mobile. Et utroque modo spectata revelatio est conditio requisita, ut aliquod credibile in virtute primæ veritatis moveat; nisi enim ipsa aliquod credibile revelet, illud non movebit ad assensum fidei circa illud: nisi etiam tali subjecto 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 nõ 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: rat totum principium nõ est formale motivum assensûs scientifici, sed id, quod tanquam medium in præmissa, quæ est principium, subjicitur, vel prædicatur juxta formam Syllogisticam, ut hujus: Homo habet sensum, formale motivum non est, quòd omne animal habeat sensum, & quòd homo sit animal, sed ipsum animal solum est formale motivum: ergo similiter hujus, Deus est trinus, formale motivum non est, quia prima veritas id revolvit, sed ipsa prima veritas est motivum formale. Hanc comparisonem, ut ibidem immediatè 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 Smiling.

Revelatio est conditio essentialiter requisita.

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

S. Thom.

Principium non est motivum scientificum.

male; sicut quis largè dicere posset, præmissas in demonstratione esse motivi scientiæ, quia continent illud: pressè tamen & propriè nemo sic loquitur sed omnes distinguunt objectum formale motivum à principiis scientiæ. Et multò minùs dicunt, discursum esse motivum formale scientiæ, licèt ille interveniat ad hoc, ut medium scientificum moveat; adeoque nec dicunt, quòd mediatè evidens (id est mediante discursu ex evidentibus) vel esse demonstratum, esse conclusum, sint objectum formale motivum scientiæ. Sic ille. Et concludit hæc verbis: Quare pressè & propriè loquendo, potius prima veritas, quàm revelatio immediata, vel mediata, aut revelatum immediatè, vel mediatè debet constitui objectum formale motivum fidei.

Multò minùs dicuntur
fieri.

57:
Objectum materiale
prærequiritur
ad assensum
fidei.

Sed solum
formale est
causa assensum
fidei.

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

Quis jam non elarè videt, hanc controversiam esse de mero nomine? Quæritur, 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 assensum? Proferò non omne requisitum ad assensum fidei propriè appellari objectum motivum, vel inde convincitur, quòd etiam objectum materiale prorsus requiritur; num idèd propriè vocatur objectum motivum? Et verò objectum materiale fidei nonne res revelata? Quid ni ergo revelatio potius sit objectum materiale fidei, quàm formale motivum? Siquidem essentialiter constituit, ut sic loquar, objectum materiale; Antichristum namque futurum esse nunquam fuisset objectum materiale fidei absque revelatione divina. Planè, reponit quispiam, & idèd nec Deus ipse, nec veritas ipsius est objectum formale quo sufficiens fidei diviniæ, quia, quàmvis perfectissimè intelligeretur Deus & veritas ejus, non moveretur quis, nec posset moveri ad credendum, quòd Antichristus esset venturus: jam autem, ut motivum aliquod movere possit intellectum, non requiritur aliud, quàm quòd perfectè cognoscatur, & secundùm se sit sufficiens. Ergo, si Deus, & veritas perfectè cognita non possint movere ad assensum illum fidei, signum est, quòd non sit sufficiens objectum motivum. Ita argumentatur noster Poncius in suo Comment. 3. Dist. 23, n. 48.

58.
Positâ
revelatione,
moveret
veritas
ejus secundum
se.

Sepositâ
veritate,
non moveret.

Involvendo
veritatem
revelationis.

Nunquid audiendus? Ego dico, supposito objecto materiali fidei, v.g. hoc, Antichristus est venturus à Deo revelato, veritas Dei secundùm 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 secundùm se non est sufficiens ad sic movendum intellectum, nec enim magis crederet Deo revelanti, quàm homini, nisi Deus esset summè verax, idèd non est objectum formale motivum; sed solum aliquid requisitum necessariò ad objectum materiale fidei. Dices: præfatus 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 erudunt; immò ex illis multi id non cognoscunt ullà ratione. Omitto, quòd 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 dictis. Quantum attinet ad simplices Catholicos, quòd illi optimè credant sine ulla cognitione veritatis diviniæ, quis hoc tibi revelavit? An etiam optimè erudunt sine ulla cognitione revelationis diviniæ? Nunquid eam ut sic accipere debent, ut credant fide diviniæ?

Dico (auditis Poncium sup. num. 60.) quòd, quicumque credit fide diviniæ, sive simplex, sive doctus, debeat semper aliquo modo habere fibi propositam revelationem divinam. Verum quidem est, quòd simplices valde confusè & imperfectè eam apprehendunt, & propterea interrogati de eajpon sufficenter explicarent illi benè tamen dicerent, 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 assensum Spiritus sancti ad proponendam doctrinam veram; aut parentes, & Parochus proponunt illa, tanquam credenda & revelata à Deo; undè semper intervenit revelatio Dei, objectivè proposita, quoties eruditur. Sic ille. Quæro ego: parentes, & Parochus nunquid etiam proponunt summam veritatem Dei, ut persuadeant suis, testimonio seu revelatione diviniæ magis esse erendum, quàm testimonio hominis? Certè, si non proponunt, debent proponere, ne defectu objecti formalis motivi non eliciant subditi verum actum fidei diviniæ.

Et verò, si sufficiat confusè & imperfectè apprehensio revelationis, cur non etiam confusè & imperfectè cognitio veritatis diviniæ? Porro, dum apprehenditur revelatio divina, confusè & imperfectè cognoscitur veritas diviniæ, 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. Undè puto, quòd simplices Catholici, si interrogarentur, cur potius credant testimonio Dei, quàm hominis, & quare firmissimè credant revelata à Deo, non aliud responderent, quàm quia Deus est summè verax, sive quia Deus non potest mentiri, secus homo. Et qui hoc non posset respondere, nescio an verè erudat. Hinc, ut mox insinavi, debent Parochi, & parentes non solum proponere, quæ sunt revelata à Deo; sed etiam explicare causam,

ob quam oportet tam firmiter, sive super omnia credere articulis, à Deo revelatis. Hujusmodi porò 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, *Joannes est mortuus*, non solum significat Joannem esse mortuum, sed etiam se judicare ita esse, seque velle hoc mihi indicare, atque ad id se 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 judicare, 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 revelatæ, & per consequens in ratione objecti credibilis. Qui ergo credit rem revelatam propter summam veracitatem revelantis, etiam necessariò propter eandem causam credit ipsam revelationem. Igitur revelatio non est causa formalis motiva credendi, sed tantum conditio necessariò requisita.

Aliàs (inquit Del Cast. sup. n. 57.) hæc causalis non esset vera: *Idè credo, quòd Deus sit trinus & unus, quia credo Deo dicenti*; sed solum hæc esset vera: *Idè credo, quòd 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 tanquam in causam. Sic ille, qui ibidem num. 58. ait, nec fidem humanam inniti testimonio humano, tanquam motivo. Quia (inquit) si Angelus mihi revelaret, quòd Petrus v.g. (cui semper acquiesco, tanquam homini veraci) mihi vellet 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 veracitate, 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. quòd, est fides humana de revelatione disponat ordinariè ad actum credendi fidei divinæ; tamen, posita hæc 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 tanquam 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, & quòd 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 quòd ipse, ab omnibus laudatus, concipere potuit, nescio quomodo ignorare potuerit, & inconcepibile vocare Joannes Poncius (vir alioqui acri sensu 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 contrariâ opinione, optime potuisset concipere, & procul dubio concepisset hæc veritatem: sed quandoque bonus dormitat Homerus.

Fateor, reponit quispiam; at nunquid dormitat, qui asserit, 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? Rectè judicasti. Quid ergo miraris, quòd 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 materiale, motivum, & revelatio conurbatur ad assensum fidei.

Joannes Poncius.

63. Revelatio applicat veracitatem intellectui.

Deus & veracitas ejus non movet ad credendum non revelatam.

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

64. Planè debet cognosci: sed ubi scriptum est, quòd 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 veracitas non movet intellectum, sicut possibilitas beatitudinis est conditio, sine qua beatitudo non movet voluntatem; vel detur inter illa disparitas. An ideo fortè veracitas 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 in se amico. Quidni igitur & intellectus possit moveri ad credendam rem revelatam à veracitate Dei, etsi hæc non sit intrinseca rei revelatæ, sed tantum extrinsecè unita, ut sic loquar, aut quali unita per revelationem. Dico quasi; quia libenter fatemur, non esse propriè dictam unionem, sicut illa, quæ est inter materiam, & formam; neque hoc est necessarium, ut revelatio dicatur unire veracitatem Dei live rei revelatæ, sive intellectui credentis, & ut revelatio seipsa eredarat, sicut unio inter materiam, & formam seipsa unitur sine alia unione media.

Objectum motivum non debet esse intrinsecum objecto materiali.

Sufficit extrinseca unio.

65. Et verò ipsa revelatio, nonne intrinseca rei per ipsam revelatæ magis, quàm veracitas divina? Revelatio, secundum Poncium sup. num. 66. consistit in quibuscùmque 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 censeas: nam signum communiter definitur: quod aliquid, à se distinctum, potentia cognitivæ representat. Ergo, si veracitas divina non est objectum formale motivum, quia extrinseca ob-

Vni varia alia fidei media.

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

Sed enim, dicit aliquis; demus veracitatem divinam esse objectum formale motivum, cur non etiam revelatio, eum Scriptura æqualiter, & ferè eodem modo doceat, Deum, & testimonium Dei, seu verbum Dei esse fundamentum primarium 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 accepisset à nobis verbum auditus Dei, accepisset illud, non ut verbum hominum, sed (sicut est verè) verbum Dei.* Ubi etiam inspecto includitur testimonium Dei. Quid ni ergo æqualiter pertineat ad objectum formale motivum? Resp. De Castillo sup. De Co. quod testimonium Dei in Scriptura quali casualiter, & quasi 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 materiae, sicut forma, propter quam credimus, in ratione formæ; & ideo testimonium significatur quasi in recto ex parte materiae, seu articuli crediti. Sic ille. Contra audio replicantem; si testimonium significatur in recto ex parte materiae, ideo est, quia unit veracitatem 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 necessariò 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, veracitas non movet sine revelatione, nec revelatio sine veracitate: disparitas tamen est quòd veracitas requiritur tanquam causa formalis extrinseca, ut supra adhuc dictum fuit, assentiendi firmiter tum ipsi revelationi, tum rei revelatæ: at verò revelatio solum exigitur, tanquam 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. Vnde de supra dicta. Hinc etiam fit, quòd auctoritas Ecclesiæ Catholicæ non sit formale motivum fidei nostræ, etsi communiter ad eam requiratur; quippe solum est regula, applicans nobis revelationem divinam, ac 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 sanctimoniam illustribus, inter quos plurimi miraculis claruerunt; quæ jam à Christi temporibus semper in eadem fide, sine ulla vel minima mutatione, maximo inter tam varia ingenia, diversarumque 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 varii 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 desistas fides tua.* Rursus Matth. 16. v. 18. *Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, & super hanc petram aedificabo 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, cuius est participatio; ideo enim credimus, auctoritatem Ecclesiæ esse infallibilem, quia Deus hoc revelavit; adeoque ultimè propter auctoritatem Dei revelantis. Restat ergo, quòd auctoritas Ecclesiæ, sive humana, sive divina sit regula fallibilis, vel infallibilis, applicans nobis revelationem divinam, & consequenter formale objectum motivum, scilicet auctoritatem divinam, in quam ultimè resolvitur fides nostra; nam ob eam credimus, articulos fidei non solum veros esse, sed etiam revelatos. Porro ultimè resolvi nihil est aliud, quàm quòd interroganti non sit ulterius progrediendum, cum reddatur ei ultima ratio, nos movens, & ad quam nulla alia nos movet, sed ipsa movet ad aliud credendum. Quærenti ergo, cur credam aliquid esse revelatum, non possum pro ratione formali motiva aliud respondere, quàm me hoc credere ob divinam auctoritatem, quæ hoc ipso, quòd

aliquid revelat, etiam implicitè 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 ultimè 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 testimonii divini, quæ debet præcedere fidem divinam, & alia est fides divina tam articuli revelati, quàm etiam revelationis: quàmvis ergo actus ille prævius, sive iudicium illud, quod præcedit fidem divinam, resolvitur in auctoritatem Ecclesiæ, haud equidem ipsa fides subsequens; ad quam illa cognitio solum disponit, ostendens rem illam esse credibilem propter auctoritatem Dei. Et consimiliter, iudicium, quo iudico, 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 quisquam, 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, quòd habeamus regulam infallibilem, & visibilem, in quam tamen non resolvitur ultimè

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.
S. August.

Et conditio ad fidem ordinariæ prærequisita.

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

Consimiliter ergo, licet Ecclesia de se ipsa
testimonium ferret, quod esset verax, nihilo-
minus credere oporteret, non præcisè propter
auctoritatem Ecclesiæ, tanquam objectum
formale ultimò motivum; sed quia hæc aucto-
ritas divina Ecclesiæ infallibiliter nobis appli-
cat veracitatem Dei circa tale objectum. Quod
si dixeris, definitionem Ecclesiæ esse formale
motivum, tunc etiam dicere debes, Scriptu-
ram esse formale motivum; atque adeo jam
habebimus duo formalia motiva, saltem par-
tialiter distincta, quæ non erunt sibi mutuò
causæ; tamen quippe credam, hæc esse
Scripturam, quia Ecclesia definiit; non tamen
credo, hæc esse definitionem Ecclesiæ, quia
Scriptura id dicit; sed solummodo, defini-
tionem Ecclesiæ non posse errare. Cui hæc
responsio non placeat, dicat cum Del Castil-
lo 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 cætera
mysteria nostræ fidei: & creditâ 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 & cre-
dibilis, & omnia mysteria in ea contenta cre-
duntur 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 propo-
nuntur 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 Scri-
ptura credatur propter ipsam divinam aucto-
ritatem Ecclesiæ, creditam propter divinum
testimonium, & propter divinam veracitatem;
ipsamet est ratio, quare ipsa ut quo propona-
tur propter seipsam in illa priori parte Scri-
pturæ. Sic ille. Qui potest capere, capiat: ab eo
non dependet veritas nostræ Conclus. quæ
solum asserit, neque revelationem, neque au-
thoritatem Ecclesiæ, etiam divinam esse for-
male objectum motivum, cui fides nostra

ultimatè innitur, sive in quod fides nostrâ ulti-
matè resolvitur.

Quod ergo illud? Nunquid ratio naturalis?
Sanè præcipua fidei mysteria, uti Trinitatis, 79.
Incarnationis, & similia ratione naturali non
possunt cognosci, Deinde, vel ratio illa natu-
ralis esset evidens, & sic fides non esset volun-
taria, vel probabilis solum, ac per hoc fides
non esset certa & infallibilis. Interim requiritur
naturalis cognitio credibilitatis, sive pru-
dens judicium de credibilitate mysteriorum
fidei, juxta illud Eccles. 19. v. 4. Qui credit cito,
levis corde est. Sed hoc Aliqui intelligunt de
fide humana. Verum enimvero, si fides huma-
na exigit prudens judicium de credibilitate
rei propositæ, cur non magis fides divina, quæ
credit rem propositam super omnia? Scitè er-
go 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 humana sa-
pientia verbis, sed in ostensione spiritus, & virtutis;
ut fides vestra non sit in sapientia hominum (ultima-
tè fundata) sed in virtute Dei, id est, auctoritate
divina. Unde dicit D. Aug. Ser. 1. de Trinit. Fi-
delis sum, credo quod nescio. Et tract. 40. in Joan.
Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut cre-
damus. Similia habet alibi, & consonant alii SS.
Patres, quos nimis longum referre. Itaque hu-
mana ratio, quamvis necessaria ad credibilitatè,
haud equidem est fundamentum, in quo per se
nitiatur fides Christiana, & ita non potest esse
objectum formale assensus fidei. Restat er-
go, ut hoc objectum sit, prout dicit Con-
clusio nostra, summa veracitas Dei, sive
auctoritas divina, quæ includit sapientiam,
quæ Deus omnia cognoscit sicuti sunt, & veri-
tatem, secundum quam nequit loqui con-
tra suam mentem. Ex quo deduco sequens
assertum.

CONCLUSIO V.

Privatim revelatum fide Catho-
licâ creditur; ad hanc tamen
privata revelatio non requiri-
tur.

PRæsumo probem hoc assertum, pauca
præmitto ad meliorem intellectum hujus
termini Revelatio, quæ, ut patet ex dictis præ-
cedenti Conclus. ad minus est conditio essen-
tialiter requisita ex parte objecti, ut fide di-
vina ac supernaturali quidpiam credamus. No-
ta ergo, revelationem objecti ex prima no-
minis impositione esse quamcumque ma-
nife-

Ratio natu-
ralis non est
motivum
fidei.

Sed eviden-
tis credibi-
litate tan-
tum.

Prudens
igitur judi-
cium non
est moti-
vum fidei.

Sed virtus
& auctori-
tas Dei.
S. August.

Involvens
Dei sapien-
tiam &
veritatem.

80.
Revelatio
est objecti
manifesta-
tio.

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 judicio ejus revelationem vocat. Luc. 17. v. 30. *Secundum hoc 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. *Eritunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Iesus interficiet.* Sæpius tamen in Scriptura accipitur pro testimonio Dei, ut Math. 11. v. 25. *Et revelasti ea parvulis, & v. 27. Et cui volueris Filius revelare.* Item Math. 16. v. 17. *Cæco & sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cæcis est.* Ac alibi.

Et generaliter sumpta etiam comprehendit notitiam evidentem.

Sæpius in Scriptura sumitur pro testimonio Dei.

81. Revelatio- nis meta- phora mittit Apost. 2. ad Cor. 3.

Smiling.

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

Dum utrumque velamen auferitur, est revelatio.

Eleganter autem (inquit Theodorus) revelationis metaphorâ utitur Paulus 2. ad Cor. 3. v. 13. & seqq. dicens: *Moses ponebat velamen super faciem suam, ut non intenderent filii Israel in faciem ejus, quod evanesceret, sed obtusum sensus eorum (filiorum Israel) usque in hodiernum enim diem idipsum velamen in lectione veteris Testamenti manet non revelatum (quoniam in Christo evanesceret) sed usque in hodiernum diem, cum legitur Moses, velamen positum est super cor eorum. Cum autem conversus fuerit ad Dominum, auferet velamen.* Et paulo post: *Nos vero omnes, revelata facie, gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur, &c.* Ubi velamen considerat ex parte potentia 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 & immediatè 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 eum excommunicato; quod discrimen nascitur ex eo, quod verba illa non ordinentur 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 immediatè 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 veracitas, nisi in locutione. Requiritur ergo ad actum fidei, quod Deus ipse credenti, vel alteri locutus fuerit mediatè, vel immediatè: dicimus tamen communiter, revelationem esse objectum formale fidei, vel conditionem essentialem; quia loquitur de revelatione, non in tota sua latitudine, sed prout convertitur cum testificatione seu testimonio divino. Sed non quid 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 questionem 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; eum 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 alium sum fidei, nemo potest ambigere; quomodo enim possum credere rem revelatam, nisi præviâ ejus cognitione seu intelligentiâ? Ergo nisi præviâ 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.

Putant

Putant aliqui, non requiri ad locutionem, quod quis velit significare suam mentem; quodque 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 significum est, ita etiam necessario vult significare suum conceptum, eum & 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 afferre: potest enim aliquis (inquit Emin. sup. n. 213.) simulare vultum mœstum, ut tristitiam internam fingat, & licet id faciat, ut alii putent, eum mœstum 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, dans 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 alieni personæ privatæ de re quapiam, ad se pertinente, & quæ ab Ecclesia non proponitur omnibus fidelibus. Revelatio publica dicitur, quæ sit alieni 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? Herculè eadem est essentialiter, & solum per accidens, seu materialiter diversa; adeoque non causat diversum modum tendentiæ, nisi per accidens: 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 accidens se habet ad actum

Tomus II.

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

Nec obstat, quod fides Catholica sit fundata super fundamentum Apostolorum, seu fides particularis seu privata: hoc quippe est per accidens, & 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, secundum præsentem ulum vocabuli, requiritur contumacia contra Ecclesie 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 inclinat fides. Resp. neg. Antecedens juxta illud S. Ambrosii. ibidem: *Zacharias quoque nutu interrogatur, sed quia incredulitas ei affatum eripuerat, & audisum &c.* Et intra: *Mirumque continuo resoluta est lingua ejus, quia quam vixerat 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 Ecclesie 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

M m 2

86.

Ex ordinatone divina.

Idem habitus elicit fidem circa publicè & privatim revelata.

Discredens privatim revelato est Hæreticus.

Si sit contumax.

87.

Zacharias peccavit non credendo privata revelationi.

Etiam veritates private habent idem objectum formale quod.

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

in particulari, magnum Turcam de factò 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 dicitur, 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, quod 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 eum nostram fuisse fidem antiquorum, quam vel revelationibus disciebant, 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 Concilio 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. supposità eà 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. S. c. 11. num. 226. in fine. Hinc noster Andr. Vega, qui etiam d. Concilio interfuit lib. 9. de justit. 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.

*Privatam
revelatio-
nem suffice-
re, supponit
Trident.
teste Catha-
rino.*

Lugo.

Vega.

89.

Sed dicit 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 Theologia 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 disseti, & proponi per Prophetas suos, & Prælatos spirituales voluit. Alia verò, quæ revelata sunt à Deo ad peculiarem alicujus

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

*Catholi-
cum, idem
est quod
universale.*

consolationem, vel punitionem, & 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 continèd atrox: sed in hoc contingit hic decipi. Quia enim dicitur ista non spectare ad fidem Catholicam, nec esse certa certitudine fidei Catholice, id est existimare, aut suspicari videntur quidam, alii fide peculiari hæc credi, & minori certitudine, quam credantur, quæ sunt fidei Catholice, eum tamen longissimè hæc à veritate abire. Etenim ubi revelatio horum particularium ipsi innoverit, 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 commune essent revelata. Neque plus enim, neque aliter certa erit nostra justificatio, si Deus illam omnibus revelaret, quam si nobis solis. Usque adhuc Andreas. Et quomodo elarius 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. s. Secundo de fide infusa, num. 6. sic ait: Similiter hoc modo teneri potest, quod privatum sit una fides omnium credibilium; quia non respicitur credibilia sub propriis rationibus illorum, sed ut revelata sunt à Deo, & credit omnia revelata ab ipso 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 veritati 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 introduceretur hic tanquam credibilia: in omnibus enim est una ratio credendi illa esse vera, quia revelata sunt à Deo. Hæc ille. Non omnino all-endo, recte sic se habere; sed disputando, & relinquendo eam doctrinam sub electione: vide totum contextum, & ita esse festinè cognosces. Igitur hic non anxie delatandum in persequenda mente Scoti. Tantum noto, disputationem esse, non de actu, sed de habitu fidei, id est, de fide.

disputat Doctor, non an actus fidei sit unus & idem specie circa quacumque 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 coessit. Quid mirum? Non enim datur habitus infusus ad facilliter posse, sed ad simpliciter posse, & ideo assimilatur potentia, quae 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 potentiae intellectivae, debet realiter distingui ab habitibus infusis spei, & charitatis, qui se habent instar potentiae voluntivae, propter diversum modum tendendi in sua objecta, nempe assimilatione, & prosecutione, propter quem diversum modum intellectus, & voluntas distinguntur 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 possit 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, juxta illud Apost. 1. Cor. 13. v. 13. *Nunc autem manent fides, spes, & charitas, tria hæc. Præterea, quoddam 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 justitiæ, 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.*

Impræsentiarum iterum dico, nihil esse, ex quo possit efficaciter desumi distinctio speci-

fica habituum fidei; ac per hoc, privatim re-velatum creditur eodem specie habitu, quo creditur publicè seu communiter revelatum, & ab Ecclesia ut tale propositum. Notandum 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 negativè; quia, si Ecclesia consulatur, & illa judicaverit, non habere prædictam revelationem particularem signa veræ revelationis, stare debemus judicio Ecclesiæ. Sic ille. Ecclesia verò (prosequitur paucis interjectis) prohibet credere 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 fit miraculi. Interim bene docet Abul. in cap. 4. Matth. id fore intelligendum respectu alterius, cui non est facta revelatio. Neque cum revelatio, quæ sufficienter proponitur uni personæ, ut illam prudenter credat, & teneatur credere, eo ipso aliis sic proponitur, ut teneantur credere. Et quoniam privatæ revelationes ita communiter non proponuntur, ideo alii non teneantur illis credere: imò nec illi, quibus illæ revelationes fiunt, quoadulque constat, sive per auctoritatem Ecclesiæ, sive aliunde, esse veras revelationes: non enim, ut aliqui videntur imaginari, revelatio privata debet esse evidens ei, cui fit; & est fore evidens, adhuc assensus fidei esset obscurus, ut patebit ex inf. dicendis.

Merito ergo dixit S. Augustin. Conclusionem præced. allegatus, se non crediturum Evangelio, nisi Ecclesia id proponeret, & in Eneyr. cap. 9. fide tantum credi, quæ ad religionem spectant: nam August. non habuerat privatam revelationem Evangelii: & quæ ad scientias merè naturales pertinent, non revelantur communiter, cum non spectent ad finem supernaturalem. Sin autem August. habuisset privatam revelationem vel Evangelii, vel earum rerum, quæ non spectant ad religionem, cum signis & notis sufficientibus 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 videntur requirere propositionem Ecclesiæ tanquam necessariam, loquuntur de modo ordinario. Hæc sufficienter pro stabiliendâ veritate primæ partis nostræ Conclusionis.

Venio ad secundam, quæ negat, privatam revelationem esse necessariam ad quidpiam erendum fide infusa; estque de fide contra illos hæreticos qui judicem controversarum constituunt privatam spiritum, unicuique res fidei revelantem. Origo sanè omnium hæresum, & schismatum! Probat autem fides Catholica ex Script. Matth. ult. v. 19. *Euntes ergo docete omnes gentes.* & Mar. ult. v. 15. & seq. Et

Nil cogit multiplicare habitum fidei.

Revelationes privatæ sunt ab Ecclesia discernendæ.

Antequam ab aliis assumantur.

Imò ipse accipienti revelationem, constare debet, ut credere obligetur.

93. S. Aug. Quæ ad scientias merè naturales pertinent, communiter non revelantur.

94. Privata revelatio ad credendum non est necessaria.

Nec fieri solita etiam Apostolorum tempore.

Sufficiens fidelibus revelatio Apostolorum facta.

Et fides nostram revelationem iis facta.

S. Cypr.

95. Modus ordinarius revelata proponendi est per homines.

Revelata continet ex magna parte Scriptura.

Deus fidem docuit quosdam homines; ab his docendi ceteri.

dixit, eis euntes in mundum universum, predicare Evangelium omni creatura. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit; qui vero non crediderit, condemnabitur. Ubi præcipitur Apostolis, ut annuntient fidem omni creaturæ eâ auctoritate, ut, qui crediderint, salventur, qui vero non crediderint, peccent ac damnentur; adeoque aperte significatur, revelationem Apostolis factam sufficere, ut credere teneamur (& per consequens possimus) verâ fide, quæ per eos credenda proponuntur, & non requiri privatam revelationem, cujus 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, super adificati super fundamentum Apostolorum, & Prophetarum. Ergo fides nostra nititur revelatione iis factâ, & per ipsos generatim toti Ecclesiæ: 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. Aliàs 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 hæc, quæ ego præcipio tibi hodie, in corde tuo, & narrabis ea filiis tuis &c. Et verò Deus immediatè 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 æternam habere, & illa sunt, quæ testimonium perhibent de me. Non dixit: seruetur quisque privatam suam revelationem, sed Scripturas, in quibus proponuntur communes revelationes. Et à quibus Scripturæ emanarunt, nonne ab hominibus, assistente ipsis Spiritu sancto? Igitur sicuti Deus immediatè 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

Philippum Act. 8. Paulo itaque immediatè facta est revelatio per speciale privilegium, ad Galat. 1. v. 12. Neque enim ego ab homine accipit illud (Evangelium) neque didici, sed per revelationem Iesu Christi. Ratio ergo fundamentalis notitæ 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 docuit ultra vir proximum suum, & vir fratrem suum. Præterea Joannes Apostolus 1. Epist. cap. 2. cum suasset iis, ad quos scribebat, ne crederent hæreticis, subdit v. 27. Et vos unctiorem quam accepistis ab eo, maneat in vobis. Et non necesse habetis, ut aliquis doceat vos: sed sicut unctio quæ dicitur vos de omnibus, & verû est, & nō est mendacium. Respondeo: apud Jeremiam promitti legem Evangelicam, quæ, quoniam perfectissima, & maxime spiritalis futura erat, idè 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 novæ legis ad credenda & intelligenda mysteria fidei. De hac illuminatione scriptum est Joel. 2. v. 28. Effundam spiritum meum super omnem carnem. Aliud porò 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. Non est enim Magister vester. & Ioan. 10. v. 27. Quæcunque pater meus vobis dicit, & ego dico, & pater meus non perdet vitam vestram. Iremque Psal. 93. v. 12. Beatus homo, quem tu erudieris Domine, & de lege tua docueris eum. Quod probè noceat D. Aug. non semel auxilium gratiæ vocat interiorem doctrinam, quæ regulariter exteriori supponit. Et juxta illud intelligitur, quod dicitur 1. Cor. 2. v. 15. Spirituali autem judicat omnia, per regulas scilicet, & documenta fidei. Quantum ad verba 1. Joan. 2. dico, per hanc illuminationem 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 in principio (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 unctiorem, quam accepistis &c. ubi eodem modo loquitur, sumit pro eisdem. Sed 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, sufficenter unienique privatim revelet.

Ex his concluditur, quod licet revelatio non

non debeat uniuersum fidelium à Deo fieri immediate, immediatione suppositi; debeat tamen fieri immediate, immediatione virtutis; quia nimirum requiritur specialis gratia Dei, ut homo apprehendat credibilitatem mysteriorum fidei, atque adeo ut verè credat fidei divinæ & infusæ. 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, Ecclesiâ habere auctoritatem divinam & infallibilem in proponendo, ut patet ex dictis, eâ 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 evidentiâ 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.

Evidentiâ juxta Philosophos est duplex, alia cognitionis, alia objecti. Hæc est claritas & perspicuitas objecti, quâ illud ita potentè obicitur, ut ab illa quasi palpetur. Unde evidentiâ dicitur quasi visio seu visio. Illa est claritas cognitionis, rem clarè propositam manifestè penetrantis. Igitur evidentiâ cognitionis supponit evidentiâ objecti, nihilque distinctum est ab entitate actûs; 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 ipsi evidens; imò nec ipsi debuit esse evidens, quibus immediata facta est, intelligendo de evidentiâ supernaturali, quæ per lumen aliquod infusum à Deo confertur; aliud fortè dicendum de evidentiâ aliqua naturali, quæ per signa, vel certas coniecturas habetur.

Quod non fuerit ipsi necessaria evidentiâ supernaturalis, probatur; quia nec pro se ipsi neque pro nobis. Primum patet, quia sicut nos credimus de facto sine tali evidentiâ, 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 evidentiâ non fuerit ipsi necessaria propter nos; probatur: quia ad certam fidem audientium sufficit certa fides docentium: potuit autem illorum fides esse certa, sine tali evidentiâ; fides enim non innititur illi evidentiâ 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 veracitas divinæ obscure cognosceretur. Ita Lugo Disp. 2. Sect. 2. num. 35, dicens: Alii fatentur, eo casu, quo sola revelatio divina cognosceretur evidenter, & veracitas obscure, assensum circa objectum revelatum esse verum actum fidei, eum jam haberet obscuretatem ab uno principio obscuro. Alii tamen melius dicunt, illum quidè fore assensum fidei, non tamen ejusdem rationis eum 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 obstaret claritas revelationis; sicut neque etiam obstat claritas de locutione Petri, ut assensus, quo ei testificantur credimus; sic verè fides humana erga Petrum. Ita Enim.

A quo peto ego: hæc fides humana est diversæ rationis ab ea, quæ eredo Petro, obscure testificantur? Expectabo responsum, quia eam non invenio in Lugo. Et ex quo probat Card. illam diversam rationem fidei divinæ: Audite nostrum Herinx Episcopum Ipresensem hic Disp. 3. qu. 5. num. 46. Gratis & sine fundamento assumit Lugo sup. num. 36. quod habitus fidei nostræ sit restrictus & terminatus ad inevidentiâ, sive obscuretatem ipsius revelationis; cur enim potius, quàm ad inevidentiâ ipsius primæ veracitatis? Nam hæc, quæ propriissimum fidei nostræ motivum, potest esse tale, est evidenter cognita, dum saltè inevidens est revelatio: quidni ergo è converso possit esse motivum, dum revelatio est evidens, sed ipsa veracitas Dei non evidenter cognita? Nam & hujus solius inevidentiâ sufficere ad assensum fidei obscuretatem. Sicut ob hoc assensus fidei humanæ est inevidens, et si de locutione seu testimonio hominis evidenter constat. Quare tunc non est vera rei revelata evidentiâ, quam vocant in attestan-

Evidentiâ non fuit necessaria iis, qui revelationes habuerunt.

Sed sufficit in revelatio obscura. Lugo.

Obscuritas revelationis non est necessaria.

Herinx.

assensus fidei

attestant: utpote ad quam requiritur evidenti-
 tum veracitatis, tum ipsius revelationis.
 Huculque Episcopus. Et idē eod. num. docet,
 posse ejusmodi assensum elici, etiā ex habi-
 tu fidei nostræ, quod intelligi debet non so-
 lum in adæquate, nam & hoc concedit Lugo, sed
 adæquate. Citat pro se Poncium nostrum in
 Comment. ad dist. 24. num. 33. ubi dicit, quod
 cum evidentiā revelationis divina possit stare
 actus fidei de re attestata seu revelata. Probat
 autem, quia, non obstante evidentiā attestatio-
 nis, non est evidens propositio revelata necessa-
 rio. Addit ly *Necessario*, quia non est necessa-
 rium, ut, quoties quis credit fide divina, evi-
 denter cognoscat veracitatem divinā, sive Deum
 non posse mentiri; ac per hoc, tamen si revela-
 tio sit evidens, adhuc manet veritas revelata ob-
 scura. Quid si ergo evidenter cognoscat etiam
 summam veracitatem divinam? Dicit Poncius
 sup. num. 34. assensum propositionis revelatæ
 esse evidenter, atque adē non esse fidei nos-
 træ, quæ essentialiter est assensus obscurus.

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

102.
 Herinx.
 Imò stant
 evidenti
 notitia ve-
 racitatis
 divina.

Manet
 assensus
 fidei
 obscurus.

Lugo.

Smil.

Ad eviden-
 tiam veri-
 tatis requi-
 ritur evi-
 dens notitia
 terminorū.

betur per proprias species intelligibiles, eviden-
 ter repræsentativas terminorum, ab objectis
 acquisitas, vel à Deo infusas; Deus autem
 dans alicui evidentiā de suo testimonio, quo
 testatur v.g. se esse unum & trinum solum in-
 funderet speciem, evidenter repræsentativam
 revelationis, non verò necessariò, aut conveni-
 enter infunderet species evidenter & quidi-
 cativè repræsentativas Deitatis, & Trinitatis;
 nec illæ species ab objecto, verbi grati Deitate
 & Trinitate essent acquisitæ: ergo eviden-
 tiā propositionis revelatæ non haberetur per
 evidentiā de revelatione seu testimonio
 Dei.

Dixi, Deum dantem evidentiā de suo te-
 stimonio, *Non necessariò, aut convenienter* in-
 fusam speciem, evidenter repræsentativam rei,
 quam testatur, quod de necessitate patet: nam
 testimonium, & id, de quo testimonium per-
 hibetur, sunt res distinctæ, & distinctis specie-
 bus repræsentantur, ergo species unius absque
 specie alterius potest infundi. De convenien-
 tia verò probatur; quia evidentiā testimonii
 idcirco datur, ut certissima & magna fides ad-
 hibetur ei, quod Deus testatur, quæ fides est
 superflua (& fortè simul impossibilis) post
 ejusdem objecti evidenti notitiā supernaturali
 per speciem infusam; nam supernaturalis cer-
 titudo per evidentiā est major supernatu-
 rali certitudine per fidem: Deus igitur datus
 evidentiā suæ revelationis seu testimonii,
 non convenienter daret simul per infusam spe-
 ciem evidentiā objecti revelati. Huculque
 Theodorus. Ubi expressissimè docet nostram
 Conclus. scilicet evidentiā revelationis non
 impedire verum actum fidei circa rem revela-
 tam, eò quod non reddat ipsam evidenter,
 propriè dictā evidentiā, sed ad summum
 faciat, ut evidenter verum sit, Deum v.g. esse
 unum & trinum. Porro aliud est me clare
 scire, quæ ratione prædicatum convenit
 subjecto, qualisque inter ea sit connectio, aliud
 me evidenter cognoscere, illam connexionem
 inter ea verè à parte rei esse. Nonne clare
 scio, quod præsentia occisoris habeat vim
 cauandæ emissionem sanguinis; & quod mag-
 nes habeat vim attrahendi ferrum? Num idē
 hæc vis mihi evidens est? Imò obscurissima.
 Sic ergo impræsentiarum, tamen evidenter
 verum sit, Deum esse unum & trinum; tamen
 obscurissimum est, quæ ratione Deo conve-
 niat unitas & trinitas, cum id videatur repug-
 nare rationi naturali. Assensus ergo, quo in-
 tellectus assentitur huic mysterio, sic evidenter
 revelato propter auctoritatem divinam etiam
 evidenter, idque absque discursu, æquè ob-
 scurus est, ac si revelatio esset invidens, adeoque
 non est ratio, quare non sit verus assensus fidei,
 imò ejusdem speciei (quidquid dicat Smil. sup.)
 cum altero assensu. Applicatio tiquidem for-
 malis motivi, id est divinæ auctoritatis, quæ
 hic videtur diversa est solum materialiter, & non
 formaliter diversa, cum per illam obje-
 ctum formale, & materiale nullo alio mo-
 do

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 longè aliter proponitur voluntati, quam per fidem, vel aliam cognitionem, quam de Deo habemus in hac vita; per illam enim clarè 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 cognoscatur clarè, sive obscure, objectum æquè in se manet obscure. Et dato, quod essent actus specie distincti, non idèo tamen requiruntur habitus specie distincti; cum habitus nostræ fidei, qui de factis 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, quàm, posita evidenti revelatione, posse esse actum veræ fidei, sive ejusdem, sive diversæ speciei, ab eodem speciei habitu circa rem revelatam, secus circa ipsam revelationem, quæ evidens est. Si dicas: eadem fide, juxta ante dicta, creditur res revelata, & revelatio. Respondeo, id debere intelligi, quatenus illa revelatio creditur propter idem motivum formale, scilicet auctoritatem divinam; non autem si intellectus assentiat revelationi propter suam evidentiam.

Aque hanc fuisse sententiã Scoti communiter asseritur, Subscribam ejus verba, ut melius quilibet de ipsis 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 effectum, quem potest Deus facere mediante causa effectiva secunda, potest facere immediate: nunc autem, si res ipsa, de quibus Scriptura tractat, essent clarè apprehensa, & intuitivè, generarent notitiam certam absque omni dubitatione: & hac notitia, quia evidens est, diceretur scientia: sed Deus, absque notione 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 scilicet, non potuerunt non assentire veritati; illa tamen certitudo non fuit evidens ex evidentia rei; quia tunc contradictio esset, quod hujusmodi notitia, & fides simul starent, sicut tamen certitudo illa firma, sicut est certitudo scientialis, quæ causatur ex principiis, notis ex evidentia terminis; sed non causatur à talibus principiis sed aliunde: idèo scientia non potuit dici ex evidentia rei, sicut 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, idèo principia non sum nota ex*

Tomus II.

evidentia rei, & per consequens, conclusio non est scientifica, alias tota Geometria, & fides starent simul: habetur tamen cum fide à multis aliis habitus, quo assensit veritati Scripturæ firmiter, & non uni veritati propter aliam, sed cuilibet immediate, licet sit ordo in dignitate veritatum, secundum quod inter se comparantur. Hacenus Doct. subtilis. suo more subtiliter, & idèo 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 sibi de creditis, ac nos de principiis & conclusionibus demonstratis, Deo in eis causante, quod ipsi causarent, si terminis credibiliù clarè & distinctè apprehenderet: 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, quàm 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 expresse 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 obscura, 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 auctoritatæ creditæ, non evidenter notæ in ipso assensu, estò non obstat 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 evidentiã revelationis & fidem.

107.

Evidens notitia veracitatis 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 ; innicitur testimonio obscure testificantis, quod est proprie fidei. Sic ille.

108. *Manet res revelata obfcura, quia revelatio non fit per proprias species ejus. Sed per extrinsecas.*

Igitur evidentia naturalis tam auctoritatis, quam revelationis divinæ non repugnat vero actui fidei, sed quod reliquat rem revelatam obfcuram. 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 intrinsicæ. Sed contra, dicit aliquis ; veracitas revelantis, & veritas revelationis dependent à veritate intrinsicæ articuli revelati ; quia si res non foret intrinsicè vera, Deus non posset eam revelare : ergo quod nittitur veracitate revelantis, & veritate revelationis, etiam nittitur veritate intrinsicæ rei revelatæ.

DelCastil. *Rei revelate 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 intrinsicæ articuli revelati, respectu revelantis divini, concedo ; quia non posset Deus esse verax, & revelare aliquid ut verum, si Deus non cognosceret intrinsicè 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 intrinsicè veritatem articuli cognovit, antequam revelaret, consequenter non accipit evidentiam veram, & propriam, qualis est intrinsicæ ; 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 subjecto.*

Rogas, quæ sint Principia intrinsicæ evidentia ? Respondet num. 11. prædicatum, & subiectum, quæ in se sunt causa vera, & verus effectus, prout inter se intrinsicè connexionem habentia, quorum intrinsicæ hæc connectio nobis evidenter appareat per hoc Principium : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Patet 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 intrinsicè 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 posteriori fit per causas, & effectus phyficos 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 evidentem causa ; sed insuper requiritur, ut evidentem cognoscatur intrinsicè connectio, & dependentia ipsius effectus ab illa causa ; alioquin non cognoscitur, quod sint eadem inter se. Unde in casu nostro, tamen mihi evidenter constat tam veracitas revelantis, quam ipsa revelatio ; quia tamen (inquit Del Castillo, sup. num. 12.) non mihi evidenter constat intrinsicè connectio, quam habet tam veracitas divina, quam veritas divini testimonii cum articulo revelato, ideo non cognosco proprie & evidenter articulum revelatum ; quia, licet mihi imprimatur cognitio ejus testimonii, & imprimatur cognitio ejus veracitatis, non tamen mihi imprimatur 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 dicturi evidenti : *Quidquid sensibiliter videtur est coloratum ; sed partes sensibiliter videtur, ergo partes est coloratum.* Respondet idem Auctor num. 13. concedendo sufficere ; sic tamen, quod evidenter cognoscatur in se non quantumque dependentia extrinsecæ, sed intrinsicæ, quæ se habeat per modum causæ & effectus, ut à nobis cognoscitur in exemplo adducto ; quia evidenter cognoscimus dependentiam intrinsicè 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 intrinsicè 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 proprie dicendam evidentiam. Sed cur hoc ? reponit quidam ; nam hæc consequentia : *Ergo Deus in se est unus & trinus*, colligitur evidenter, itaque per tuam causam, ex hac dupliet præmissa : *Quod se sit trinus & unus.* Ergo evidentia in attestante est propria & vera evidentia. Respondet eodem Auctore num. 16. duo inventi in propria evidentia. Primum est, quod Consequentia nittatur illo principio : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se ;* & sic dicta Consequentia est evidens, sed sola evidentia secundum quid, & etiam invenitur in evidentia secundum quid, &

lata modo, scilicet in Conclusionem opinativa, & Theologica, quæ non habent veram & propriam evidentiam. Secundum est, quod Consequentia nitatur medio claro, & in se cognito, quod sit vera causa, vel verus effectus physicus vel metaphysicus, idque inquantum tale medium est medium unicus & connectens in re ipsa prædicatum cum subiecto; & hoc deficit supra positæ Consequentia; quia licet nitatur illi principio: *Quæ sunt eadem uni tercio &c.* & licet inferatur ex sua causa scientiæ, scilicet ex præmissis (quæ causæ scientiæ nuncupantur à Deo) 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? Respondeo: 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. Hæc non agimus de tali revelatione, sed de evidenti revelatione per species alienas, vel in universali, quæ relinquunt rem revelatam in se obscuram, tamen faciunt eam evidentem in attestante. Porro ad verum actum fidei sufficit, & requiritur obscuritas rei in se.

Præterea, vel evidentia tali casu niteretur proprietate, & claritate hujusmodi 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 si petas, quomodo possit mihi esse evidens, quod Deus hoc vel istud revelat, & non evidens mysterium, quod revelat? Respondet: sicut mihi potest esse evidens, quod aliquis Græcus loquatur, absque eo, quod habeam evidentiam ejus, quod loquitur, quia ignoro ipsius idioma. Et quamvis Deus loquatur idioma re nobis noto, tamen per species universales, vel alias, quibus solum cognosco res testificatas secundum conceptus, vel in universali, vel a-

lienos, 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 eruduntur illa, quæ non ita sunt evidentiæ; adeoque nostrum habitum fidei ad ea sic evidentia se nequaquam extendere. Et probant: quia habitus fidei nostræ est essentialiter restrictus ad inevidentiam objecti formalis, scilicet revelationis; imò ad hoc præcisè confertur, ut prædictam inevidentiam suppleat. Ergo assensus, de quo hic agitur, non potest ab eo procedere. Respondet Episcopus Irenæus sup. num. 48. neg. Antecedens; nam et si talis restrictus habitus dari posset, non constat tamen sufficienter habitum fidei nostræ esse talem; donec enim id satis aperte ostendatur, censendum potius est ipsum se extendere ad totam latitudinem sui motivi; adeoque ad omnes actus, elicitos ob auctoritatem Dei revelantis, præsertim eum non sit vestigium suorum actuum, uti habitus acquisitus, sed infundatur à solo Deo, habeatque se instar potentia. 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 materia ereditæ, vel intellectui credentis, tam per revelationem evidentem, quam obscuram. Quod autem supra dicebatur in argumento Adversariorum, quod adæquatum officium fidei divinæ sit supplere inevidentiam objecti formalis, falsum est (inquit Herinex sup. num. 48.) habitus enim fidei principaliter datur, ut per eum intellectus eleveetur ad erudendum actu in-

Evidentia extrinseca non repugnat fidei.

Herinex.

assensus ob istud est auctoritas

II4. *Est hæc ab auctoritate divina infallibilis.*

Quæ non destruit objectum formale vel materiale fidei.



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, immo & physicè, & tamen hæc evidentiā optimè comparatur cum obscuritate, requisita ad verum actum fidei; cur non in eadem 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 intrinsicam 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, eentem, quòd propterea non foret verè actus fidei? Quid ut, inquis, sentiam? Nam Concil. Trident. 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 fide fidei est obscurus & liber.

Trid. docet. *fidem viâ ordinariâ, adeoque ob revelationem inevidentem. Quare (inquit Episcopus Iprentis sup. num. 50.) actus fidei necessarius non esset dispositivus ad justitiam per modum meriti congrui?*

116.

Dato actum fidei necessario, 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. Patet Sect. 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 cognosci in hominibus, saltem quoad humanam quamdam, & moralem quamdam evidentiā: Deus autem posset fortè facile conferre majorem. Ratio verò est; quia vox ipsa 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, eequæ 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 cognoscatur, 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 miserè mendacium, Responder, Angelum solummodo posse esse instrumentum Dei; jam autem Deus neque per instrumentum potest mentiri. Etdem reponit quispiam, saltem creatura, tametsi operetur in instrumentum Dei, potest adjuvare suæ operationi aliquam malitiam ex prava intentione; ergo ex hac parte non erit evidens revelatio. Negatur consequentia. Sic enim, ceteri sacerdos possit consecrare malo fine, nihilominus, qui evidenter cognosceret actionem consecrandi, etiam evidenter cognosceret, 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

est 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. Pono casum, quod Deus evidenter revelet aliquid, formando vocem vel exterius in aere corporaliter, vel in mente interius 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 cognosceretur, 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 omnimodò 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.

Plurè, inquit, sed non absque eo, quod evidentiâ faciat ipse loquentis: sic enim Angelus non potest cognoscere clarè locutionem alterius, quin eo ipso videat voluntatem Angeli, volentis manifestare suum conceptum: ergo non possum cognoscere clarè locutionem Dei, quin videam voluntatem, quâ Deus vult manifestare mihi suum conceptum, & per consequens, quin videam substantiam Dei, quæ non distinguitur ab ejus voluntate. Respondet Lugo hic disp. 2. sect. 1. num. 2. disparitatem esse, quod locutio, & vox Angeli est formaliter actus voluntatis, ordinantis conceptum ad alium Angelum: nec potest formare ad extra aliquam vocem, quâ loquatur cum aliis Angelis; quare, cum vox Angeli 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 tua principia de locutione Angeli. Et hinc, quia Angelus potest formare vocem ad extra, quâ loquatur nobis, non est necesse, ut, qui videt talem locutionem, etiam videat voluntatem Angeli, quâvis abstractivè eam cognoscat. Et consequenter, si inter se signis corporalibus uti possint, Angelus videns illa signa non necessariò videbit volitionem Angeli, abstractivè tamen eam cognoscat.

Sed nunquid (interrogat aliquis) qui videret 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, cujus ipse est essentialiter cognitio & manifestatio obscura. Respondet Eminentiſſimus 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, concurrentes 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 Eminenter.

Ita ergo in casu præſenti, 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-

Bend abstractivè.

121.

Videns actum fidei, non videt hoc ipso revelationem Dei;

Nec ipsum Deum quidditativè.

122.

Quia Deus non continetur in actu fidei, aut revelatione.



ter cognoscere; nam qui audit vocem Petri, non idem 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 spectantem; ac proinde non potest non cognoscere Deum esse, qui loquitur. Imo & nos ipsi aliquando ex eo, quod aliunde perceptam & notam habeamus vocem Petri, propter frequentem communicationem cum illo, etiam si in loco obscuro ejus vocem audiamus, evidenter cognoscimus, saltem evidentiâ morali, vel physicâ imperfectâ, Petrum esse qui loquitur: quanto magis, si clarè penetrarem prædicata intrinseca & quidditativa ipsius locutionis?

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

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

Et certè (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; in tamen sufficeret, ut posset aliquando audiens cognoscere vocem & revelationem Dei, abique 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 revera non potest immediatè producere talem cognitionem, quæ non sit intuitiva Dei: ergo. Probatur 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 hypothèsim; 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 faciliè respondetur, illam cognitionem esse de objecto, intuitivè cognito, scilicet de revelatione divina, quæ, ut jam ostensum est, potest evidenter & intuitivè videri, estò Deus non videatur intuitivè, sed solum evidenter abstractivè cognoscatur.

Poncius. An Deus non visus possit evidenter revelare.

Verosimilissimè, quod possit.

124. Poncius suffragatur.

Ceterùm 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 substantia rei, scilicet posse fieri revelationem evidenter à Deo non visò, 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 quæstio, 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, primo ambigit, & omnes concedunt, his fidem non nisi. Alius ergo est discursus, de quo hic disputatur, & illic 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 patet hæc: *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 universalibus particularem. Conclusio nostra intelligitur de utroque discursu sive objectivo, sive subiectivo, 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 subiectivus

jectivus secundum eisdem est ipsa potentia intellectiva, in quantum per ordinem ad prædicta objecta potest eum habitu fidei formare discursum & syllogismum formalem.

Rogas, qui dicitur discursus formalis? Est argumentatio, in qua ex quibusdam positis aliquid aliud necessarium sequitur, id est in qua ex cognitionibus præmissarum causatur cognitio, sive assensus Conclusio; 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 siquidem, 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 proprie dicitur notitia) concurrunt objectum effectivè; at verò respectu iudicii, & respectu discursus objectum solum dispositivè concurrunt, pro quanto virtus iudicativa, & virtus illativa, quæ sunt proprie solius intellectus, non verarentur circa objectum, nisi hoc præcessisset cognitum per primam ipsius operationem: tamen post illam objectum effectivè (adhuc partialiter) non iudicat, neque discurret, 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 vera; 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 fit unico actu, in quo modo loquendi admittendo, vel non admittendo non est aliud, quam quæstio merè de nomine: major 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 discursivum, 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 discurrere, 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 obsecutus, certus & mediatum. Ita Eminen.

Nunquid audiendus? Nostra Conclusio negat utrumque discursum, scilicet tam formalem, quam virtuale, id est, negat fidem proprie ipsis inniti. Rogas quid sit, assensum aliquem proprie inniti discursivum? 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 minus 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 innitentiam, dicentes, quod Conclusio, quæ proprie innitur discursivum, 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 innitur discursivum, etiam si ad eum quidam ordo assensuum priorum, ac posteriorum sit necessarius; advertendum est secundum hos Auctores, an per alterum ex prioribus assensibus innotescat nobis certò Conclusionem, ad quam tendimus, nisi certiori quodam & firmitiori fundamento, quam sit ille idem assensus prior, per quem hoc innotescit; tunc & assensus posterior non innitur proprie priori; quàmvis hic prærequiratur; natura siquidem intellectus nostri est talis,

128.

Lugo putat fidem discurrere virtualiter saltem.

129.

Nec huic innitur fides. Veritas res revelata non pendet à præmissis.

Quid proprie innitur?

Præmissæ possunt juvare ad fidem, licet sit non innitur fides.

talibus, ut veluti neglecto assensu priori, tanquam debiliori, extendat se ad alterum fundamentum firmiter, quo cognoscit Conclusionem nisi, ut ab eo possimum per motus, perfectiori assensu sibi persuadat 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 elievisset actum fidei circa tale objectum; equidem cum assensus fidei possit esse certior, quam sint illi assensus præcedentes (neque fidei divinæ debet præviè 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 ipsæ habeant, scilicet auctoritatem divinam. Nec obstat, quod dictæ præmissæ etiam possint credi fidei divinæ; 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.*

Conclusio Theologica potest esse certior unâ præmissâ evidenti.

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 alterâ præmissâ de fide; ergo non est certior causâ suâ adæquatâ: porro Conclusio fidei potest esse certior utrâque præmissâ, & Consequentia, adeoque certior causâ suâ adæquatâ.

132. *Assensus præmissarum, quæ talium, non est supernaturalis.*

Nec id docet Auctoritas.

Gratis 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-

lem fidei; videtur autem fides elicere 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 adherere 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 reprobovi negando. Non nego, esse aliqua prærequisita, sed nego, esse principia, quibus propriè fides nostra innititur. Et ideo non admittit 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 prævios esse supernaturales in substantia; supernaturalitas autem in substantia non est ponenda sine necessitate, eorum 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, sive ex auctoritate, sive ex ratione. Progrediar ad probationem nostræ Conclusionis.

Atque in primis certum est secundum Auctores verarios, dari aliquam cognitionem fidei, quæ non nitatur huic discursui: *Quid quæ Deus dicit est verum, hoc dicit, ergo &c.* ut certè putà fides harum præmissarum; tum quia præmissæ non possunt alia priora principia assignari; tum, etsi darentur, de illis redibit eadem quæstio, & sic daretur progressus in infinitum, nisi dicamus, illa principia probari ex aliis principiis, quæ non sunt fidei divinæ; & 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 certæ & infallibilis; neque cognitio Conclusionis, quatenus deducta ex illis præmissis, erit certæ & infallibilis (qualis tamen debet esse cognitio fidei) quamvis aliunde forte possit esse certæ & infallibilis, quod non facit ad propositum. Secundo 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 Minoribus: *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 sine causa, quàm alia.

Ex jam dictis desumitur tertia probatio, ut
purâ: divina revelatio sine discursu creditur
ut quod; ergo etiam articulus per ipsam reve-
latus. 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 Conclusi-
one 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 er. d. b. i. l. i. t. a. s. m. y. s. t. e. r. i. i. r. e. v. e. l. a. t. i. o. n. i. s. 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 inveniuntur isti discursui propriè, sed soli
auctoritati divinæ, per illum discursum intel-
lectui credentis, & rei revelatæ applicatæ.*
Quinta probatio: motivum prædicti discursus
includit formaliter connexionem præmissarum
ratione mediæ, quod in ipsis reperitur, &
propter quod habent vim inferendi Conclusi-
onem, vel saltem illa connexio est conditio
essentialis. Insuper secundum Aliquos inclu-
ditur etiam bonitas Consequentiæ: jam au-
tem posita revelatione, sola Dei veracitas abs-
que illa connexionem 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 connexionem syllo-
gistica, quæ per se pendet ex principio natu-
rali, & consistit in illatione unionis extremor-
um inter se, eò quod uniantur in eodem me-
dio; & hæc non est certa certitudine fidei, eri-
am 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 connexionem objecti for-
malis fidei cum re revelata, vel veritate ejus,
sic verum est, illam connexionem per fidem
cognosci, sed non vi discursus, at per simplicem

adhæssionem 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-
meti 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
(secus privativo) seu præcisivo ad esse positi-
vum; atque ita de incognito ad cognitum. Cur
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, & æquale terminantis
unicum actum ipsius. Nec bene dixeris;
disparitas est, quod potentia visiva non sit dis-
cursiva; quàmquam enim intellectus sit po-
tentia discursiva, non tamen necessariò 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,
& incipienter, 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-
ssionem, &
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 rōtio dicitur, Deum summē viracē, ne dum fides.*
Dices: posito, quod Deus non esset summē 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 immediatē huic propositioni: *Incarnatio est vera propter auctoritatem divinam, quando tot & tantis signis proponitur ac per hoc immediatē 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 immediatē 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 causaliter assensum eum virtute quietativa intellectus, cuius virtutis principium est quietare in objecto assentiendo illi; non verò causaliter discursum; quia hoc non esset quietare, sed moveri ex uno objecto in aliud, seu ex cognitione unius in cognitionem alterius. Sic ille. Replias: per fidem possumus credere propositionē deductam per discursum; ergo fides potest nisi discursiva. Respondet idem Auctor num.

22. distinguendo Consequens; 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. *Fides potest immitti discursiva propositiva, non formaliter.*
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 eum habitum 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, visis ut quod; sed quod videtur, est totum hoc, scilicet color, lux, & paries; tamen inter se taliter comparantur, quod respe-

ctū parietis, qui videtur ut quod, visio respiciat colorem, & lucem ut quo; licet alias respectu sui, & non respectu parietis visis 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.
Tamen ergo auctoritas divina, & revelatio divina habeant connexionem cum re revelata, ponibiles in syllogismo, haud equidem in ordine ad actum credendi; quia actus credendi non pertinet ad virtutem illativam intellectus, neque nititur medio formali, prout ponibilis in duabus præmissis; sed soli auctoritati divinæ, in se cognitæ. Unde sicut voluntas, propositio objecto amabili, simpliciter actu potest tendere in illud propter aliud, ut patet in dilectione proximi propter Deum, & cultu imaginis propter rem representatam; sic in dilectione intellectus, proposita auctoritate divina, unico actu potest tendere in rem revelatam propter illam. Atque hæc satis de primo modo discurrendi circa objectum fidei. Pauca ad modum de secundo modo, ut patet: *Omnia anima humana est immortalis; Christus habet animam humanam; ergo Christus habet animam immortalem.* In quo discursus 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, imputatur proprie illi discursus, quod nos negamus eum nostro Smil. de Deo uno qu. 1. Processum num. 16. & Aliis, quos citat, & sequitur Del Cast. sup. num. 11. Docet ergo Smil. etiam veritates fidei sint propria Theologiae nostræ principia, tamen Conclusionem Theologicam, quæ talis non esse de fide. Dico, *Quæ talem, id est, quatenus eonditio assentiendi conclusioni Theologicæ est ejus cum Antecedente conexio, innixa luminis naturali: hæc enim conexio requiritur ad assentiendum tali conclusioni, ut conclusio est.* Nam quod Aristoteles de Scientiæ conclusionis notitia dixit: *Scire esse rem cognoscere & causam, & quia ejus est causa.* Scotus qu. 3. Prolo. qu. 4. laterali 5. *Veram autem scientiam, de discursu generatim ait, Discursus requiritur, quod principium discursus sit naturaliter (id est naturaliter) prius notum, & ut sic sit causatum alterius extremi discursus, id est, conclusionis, etiam in Theologia notitia acque discursu locum habet. Quamvis 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 demonstratiivæ, mendicando scilicet notitiam*

menta Theologica (quæ semper procedunt, vel ex utraque de fide, vel ex altera de fide, & altera evidente, id, quod concludunt, esse certâ fide tenendum; aliâs oppositum tenentes deberent eondemare hæreseos; sed solum Theologicam 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 Theologicam 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 duplicem naturam intellectualem, quis apprehendat per modum unius connexi, & illud connexionem tribuat Christo immediate, quia Deus revelavit, Christum habere duplicem naturam, is eadem fide, quâ 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 concepiat tanquam distinctum ab eo, quod est duplicem habere naturam, & propter hoc illud Christo tribuat virtute luminis naturalis, jam 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 dumtaxat extrinsecum; quid ergo mirum, si illi assensus specie distinguantur?

Nec certa fide tenendus ut talis.

Sub aliâ consideratione potest esse assensus fidei.

Ratione motivi assensus Theologici, & fides specie differunt.

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

Negans conclusionem Theologicam quâ ralem, non est Hæreticus.

car omnia illa, quæ virtualiter in ipsâ 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 consequentiæ, neque illam hominis descriptionem; sed negando consequentiam materiale, seu negando, tale consequens contineri virtute in illa descriptione hominis.

Et hinc tam in scientiis naturalibus, quàm Theologia existit tanta sententiarum varietas, quòd, quàmvis 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 legitimum 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 esse destructum. Adverte tamen quòd, si quis admittet formam consequentiæ, & materiam antecedentis, quæ est de fide, perfecte intelligeret, & adhuc negaret consequens, tunc ipsum illum virtute negare antecedens, seu fidei veritatem; quod sæpè vidi in pertinacibus hæreticis, ut, admisso aliquo articulo fidei, & concessâ deductione alterius articuli ex illo, etiam sic intellecto, ut nos intelligimus, articulum deductum nihilominus negarent. Hucusque Theod. Si inferas; ergo admittens consequens virtute admittit antecedens; ergo consequentis assensus est fidei; quia aliâs 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 Autor, admittentem consequens solum virtute admittit antecedens ea certitudine, quâ apprehenditur consequens connexionem cum antecedente: hoc verò non apprehenditur nisi certitudine humana; & sic eò præcisè, quòd 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, & similes, si considerentur

viderentur ut deducta ex immediate revelatis, non sunt si dei; sed si considerentur ut con-
 ditione in illis, & per modum unius. Sed nun-
 quid eadem ratio huius veritatis; *Deus est unus*
 & *trinitas*, si consideretur ut deducta ex his
 præmissis: *Quidquid Deus revelavit, est verum;*
hoc Deus revelavit? Quod sic, videatur; quia
 cum ibi necessarid cognoscitur bonitas illa-
 tionis, quæ non est revelata. Ceterum, qui
 putant, assensum fidei propriè inniti huic dis-
 cursui, negant paritatem, & dicunt, quod for-
 male motivum fidei non complectitur solum
 veritatem, & 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 veritate, & 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;
 præsertim, 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 veritate extrinseca Dei, quidni
 ergo etiam veritas conclusionis? Cur ergo sit
 veritas fidei? Respondetur: præmissæ creditæ
 non inferunt conclusionem, ut creditæ, sed ut
 cognitæ; siquidem eodem modo formatur ille
 discursus, ac si præmissæ essent evidenter cog-
 nitæ; 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

dicit, Christus habuit animam rationalem, quia Deus
 dicit; ergo Christus habuit animam immortalem,
 quia Deus dicit. Ubi in Conclusionem intrat
 formaliter, & expressè revelatio non minus,
 quam in præmissis. Non ergo mirum videri
 debet, hanc Conclusionem credi fide divina.
 Si quispiam interat: ergo definitio Ecclesiæ
 non facit rem aliquam esse fidei, quoniam ni-
 titur 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-
 tà autem illa prudenti investigatione, & consi-
 deratione, immediatè ex instinctu Spiritus san-
 cti proponit rem aliquam sine discursu, tan-
 quam certà fide credendam. Quando ergo
 Ecclesia discurret circa articulum fidei, id facit,
 ut ostendat, rem, quam definit, contineri for-
 maliter, quamvis 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, quæ proponitur nobis revelatio
 virtualis, vel etiam formalis. Differt portò re-
 velatio virtualis à confusa; quod hæc revelat,
 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: *Omnia homo est risibilis; Christus est
 homo; ergo est risibilis.* Nam risibilitas formalis
 non continetur in humanitate, nisi tanquam in
 radice, sive radicaliter, ut patet.
 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 Corin.
 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.
 Respondeo; 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, quam si sim-
 pliciter narrasset eam. Similiter sicut credo Conclu-
 sioni, vel consequenti, sic & antecedenti, & de 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 dilexerit nos tali dile-
 ctione, de qua loquitur, hoc est nobis credissimè; & si

148.
Definitio
Ecclesiæ
tanquam ni-
titur dis-
cursu præ-
suppositivè.

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

149.
Scotus nec
scit nec vi-
det, quod
Scriptura
arguat, seu
distinguat.

Tantum
credendum
antecedenti
in Scriptu-
ra, quan-
tiam conse-
quenti, &
cuius sim-
pliciter asser-
tioni: &
contra.



De Con-
clusionem non
habetur cer-
tudo ma-
f, 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; qua
dicuntur in Canone, & nulli uni propter aliud; quia,
est unum posse sequi ex alio, non habet tamen ma-
jorem certitudinem de illo, quod sequitur, quam de
illo, ex quo sequitur. Hactenus Doct. subr.

150.
Habitus
qui oritur
e v discursu
Pauli &
Ioan. 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. Quae utriusque 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 proposta? Noli dubitare. Quid
ergo, inquis, ad Scotum, qui 3. dist. 14. qu. 8.
videtur asserere, quod scientia infusa animae

DelCastil-
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 poterit naturaliter discursere, quae
duo sunt valde diversa. Hae sunt verba Scoti
sup. num. 8. Ad quantum dico; quod discursus non
semper facit acquirere cognitionem de conclusione,
ad quam discursitur, sed vel sic, vel illa cognitione
facit praehabitam uti: & ita dico in proposito, quod

Scotus.

Christus potuit discurrere ad conclusiones, quarum
prius habuit cognitionem abstractivam, vel potuit
addiscere conclusionem scientificam, licet praebeat
omnem notitiam quidditativam terminorum, quae
dicitur scientia secundum Aristot. 8. Phys. & 2.
de Anima, licet proprie non sit habitus conclusionis.
Atque ut esset proprie discursiva, quid tum?
Ergo etiam fides est proprie discursiva? Negatur
consequentia: quippe, ut vult Del Cast. sup.
scientia infusa dicitur 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. Porro
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 & proprie, est scientia
infusa animae Christi, talis fuisset?

Christus
potuit natu-
raliter dis-
currere.

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

151.

Auctoritas
humana
ordinarie
enafat opi-
nionem.

Est nunquid, quae fidei divinae infusa, 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 attestantis, tum veritatis ipsius
attestantis, & ab his determinatur ad assensum;
unde (saltem communiter) nec firmius adhæ-

Vel fides hu-
mana niti-
tur aliquâ
evidentiâ.

ret rei creditur, quam illa persuadent; 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 foret
evidens, ut patet ex sup. dictis; sed eviden-
tia illa solum habet se per accidens, ita ut sine
ea assensus fidei æquè sit obsecutus, neque ma-
gis certus ac firmus, quam si revelatio foret im-
mediata. Ergo in assensu fidei non procedimus
per discursum. Adhuc dubitas? Profus, repo-
nit quispiam; nam in resolutione fidei proce-
dimus per discursum; quia ideo credimus S.
Scripturæ, quia credimus Ecclesiae; & ideo
credimus Ecclesiae, 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
innititur discursui; hoc est, veritas conclusionis
Theologicae formaliter innititur connexioni
objecti conclusionis cum objectis praemissa-
rum, quae ratione naturali percipiuntur, item-
que bonitati consequentiae; quae & ipsa natu-
ralis est, fundata in illo principio: Quaevisque
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
antecedentis; nam Incarnatio creditur propter
solam veracitatem divinam. Alii distinguunt
assensum Theologicum ab assensu fidei, quod
hic innititur immediatè revelationi, ille autem
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
praemissis de fide, aut ex una de fide, & alterâ
cognita lumine naturali.

Sed

Sed nunquid hæc doctrina, seu hæc distinctio habitus Theologici ab habitu fidei repugnat Scoto? Sic aliqui existimant, ex eo quod, dist. 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. consilium, acceptum pro habitu, est habitus prudentia. 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 dist. 34. q. un. s. 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 distinguatur; quoniam idem motivum, & eodem modo applicatum, scilicet prima veritas immediatè 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 conclusivus, qui dicitur scientia: igitur à simili in cognitione infusa alius est habitus cognoscendi articulos, & alius cognoscendi consequentia, ut explicata ex articulis: Respondet: Consequentia non valet; quia in acquisitis assentitur vero complexo propter evidentiam ex suis terminis: Aliam autem evidentiam habet propriè principium ex terminis suis, & aliam conclusivam ex suis, & alterius rationis, licet ipsa evidentia sit causata ab illa: & ideo potest esse alius habitus respectu hujus, & illius, qui respicit formalem rationem veritatis hic, & ibi. Sed in credendis non assentitur propter evidentiam crediti, sed propter veritatem revelantis, cui assentitur: & illa est eadem respectu primorum articulorum, & respectu aliorum, explicatorum 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 contradicunt illi, quæ dixit dist. 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 deducas ex præmissis; hæc de habitu tendente in illas conclusiones, ut explicitas, contineri in revelatis, quibus ex vi revelationis immediatè præbetur assensus. Sic ille. Itaque Scotus non opponitur ultimæ parti nostræ Conclusionis; sed potius eam expressè docet 3. dist. 24. q. un. s. Si loquamur, n. 16. ibi: Igitur nec Conclusio (deducta ex una præmissa de fide, & altera naturaliter cognita) erit demonstrata, generans scientiam, quamvis possit generare habitum alium à fide, puta habitum Theologicum. Item s. Ad aliud pro opinione secunda, quod hæc scientia non pollet 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 evidentè notis in aliquo lumine; ista tamen habitus (scilicet Theologicus) non pollet 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 insinuavi.

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 necessariò concurrens 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 pollet fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum. Quod autem non loquatur de scientia proprie dicta, ut describitur à Philosopho, patet ex verbis immediatè 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, & benè 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 credimus, 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 erudatur ipsis, & aliis persuaderi possint; non verò vult; quod cognoscatur hoc evidentè, mediante lumine aliquo evidenti. Ita notat Poncius in suo Comment. ad illum locum Scoti. num. 45.

Cæterum ex jam dictis deduco hoc corollarium, erisque

Fidem Theologi defendunt per habitum Theologicum.

155. Hic non est scientia, descripta evidenti, nisi latè dicta.

S. Aug. Hac scientia non pollet fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum.

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

Poncius.

CON;

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.
Consequens
Theologiae
cum non est
de fide.

Exemplum posterioris partis sit consequens hujus 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, quae est formaliter ab ea distincta. Et dico imprimis, hanc propositionem *Christus est risibilis*, prout deductam ex dictis praemissis non esse fidei, sed Conclusionem Theologicam. Constat ex Conclusi. praecedenti, & amplius constabit ex probatione prioris partis hujus Conclusionis. Deinde, etiā 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 pro consequens propter veracitatem Dei. Et enim objectum illius Conclusionis est idem cum objecto praemissarum; jam autem objectum unius praemissarum 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 suae causae, ac proinde non sufficit ad assensum fidei, quod aliquod motivum sit veracitas divina, sed ipsa sola debet esse motivum formale.

158.
Sed propter
antecedens
& consequentiam

Etiam verò major praedicti 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 difficultum deducitur ex illa Minori revelata. Nec bene dixeris: omnia, quae amantur propter Deum sive immediate, sive mediate, amantur ex charitate; ergo similiter in casu praesenti omnia sive mediate, sive immediate revelata creduntur fide divina. Nam ratio disparitatis est; quod in iis objectis mediatis, quae 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, quae 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.
Verum est
quidquid
sequitur ex
revelatione.

Instat aliquis: ad infinitam veracitatem Dei spectat, ut sint vera, quae sunt connexa cum iis, quae Deus testificatur, & ad fidem spectat, quiaquid sequitur per se revelationem: sed risibilitas Christi, etiam formalis, est connexa cum humanitate Christi, quae 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 testificatae subsistere cum falsitate consequentis: ergo auctoritas divina non sit falsa ex eo capite, quatenus pendet ab illa; non tamen ex illa alia parte, quae dependet 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 pendet à veracitate Dei, hinc est, quod non pendet ad veracitatem Dei, quod non sint falsa. 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 salutate conclusionis, sed etiam ex veritate alterius principii: unde de primo ad ultimum nec veritas conclusionis pendet à sola veracitate Dei, nec est necessaria propter solam veracitatem Dei, sed propter illam & propter illud aliud principium, quod supponitur verum: quare nunquam refunditur totaliter veritas Conclusionis in solam veracitatem Dei, & eius testimonium, ut in motivum sufficiens, prout refundi deberet, ut crederetur ex fide. Hac usque emittent.

Et num. 264. negat, omne illud esse de fide, quod per se sequitur revelationem; nam si intelligas revelationem formalem, hanc sequitur inhaerentia in subiecto, quae tamen non est fidei: si autem per revelationem intelligas objectum revelationis, passiones consequentes 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: passiones autem rei revelatae eo ipso, quod credantur propter connexionem per se cum re revelata, jam non credantur 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 ehyuzra? Ergo qui negat risibile de Christo, negat verum hominem, & ideo haberetur ut haereticus; ergo pertinet ad fidem illud affirmare. Respondetur: homo sine risibili radicali est ehyuzra; 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 praesumeretur haereticus, qui negaret Christum esse risibilem, quia non creditur negare principium evidens naturale, quod scilicet

scilicet omnis homo sit risibilis, sed principium obiectum revelationum, quod Deus sit homo; e- quidem à parte rei, & coram Deo non esset, si solum negaret, omnem hominem esse risibilem; quia id nullipiam revelationem est: hæc per hoc, ut aliqui volunt, neque in foro externo punien- dus 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: ergo s. Mathæus accepit spiritum Sanctum. Negat nostra 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 eredi fide divina; eadem utique, quæ eredu- 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 reve- lata. 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, tanquam in causâ, sed per realem identitatem: Mathæum namque accepisse Spi- ritum Sanctum realiter inadæquatè 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 dis- tinctissima: Ergo revelans aliquâ propositionè universaliè cognoscit omnia singularia, quæ sub illa continentur, de quo plura Conclusio, seq.

Hic obicitur; 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? Quod iudeo voces illas, *Christus resurrexit*, esse institutas ad hoc significandû, quod quidem non scio ex fide divina; sed ex usu hominum, & præceptis Grammaticæ, Et idem cernitur in fide huma- na, Ratio est; quia (inquit Eminen. sup. num. 283) non est necessarius discursus, nec illatio minus ex alio ad assensum circa ea, quæ imme- diatè ulu & experientia percipimus; prout vera percipimus significationem vocum com- muniû: 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 qui illis vocibus, & voces illas apud homines usurpari ad significandum tale obiectum. Hæc ille. Quæ sic applicat num. 284. ad nostrum propositum; similiter, inquit, revelationem de Spiritu Sancto à Mathæo accepto immediatè cognoscit absque 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- pè, *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 inveniatur, Deum utrumque immediatè revelasse, invenitur etiam revelasse immediatè, quod Mathæus accepit Spiritum Sanctum; quare 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, tanquam 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 propositionè: *Mathæus accepit spiritum Sanctum*, inferri posse ex revelatis, atque adeo posse esse Conclusionè Theolo- gicam, & quatenus talem non esse fidei, ut habet expressè nostra assertio; sed dico, idem mate- riale posse eredi per fidem, quatenus immediatè revelatum juxta statim dicta. Sed undè probatur, inquis, quod ut deducta ex revelatis non possit eredi 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 divinâ auctoritate, revelante præmissas, sed eti- am à connexionione obiecti præmissarum cum obiecto conclusionis, quam connexionionem 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 connexionione unius 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 ereden- 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 pater non valere hęc argu- mentum, desumptum à virtute charitatis, quæ extendit se ad omnia obiecta materialia, etiam

ta est: *Mat- thæus acce- pit.*

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,*

P p

remora;

Nulla est
varietas ex
parte moti-
vi formalis.

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 mediâ 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 invariabile, 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 præxim, scilicet, ad amandum Deum, quæ tamen dilectio finis debet esse omnis nostræ cognitionis. Hinc quidam rectè dixit: *O Domine Jesu dabis mihi tantum diligere, quantum cognoscere, nec dabis mihi amplius cognoscere, quam diligere, quia non volo te cognoscere, nisi ut te diligam.*

Secus est in
actibus in-
tellectus:
nam sapè
præter veri-
tatem mo-
vet connec-
tio.

165.

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

Cæterum, si quispiam interroget Lugonem, an habitus Theologicus distinguatur ab habitu fidei, & in quo, Respondet sup. n. 335. distinguuntur 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 essentialiter 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.

174.

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

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 potiùs 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 divini, quodum 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 mediæ 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 absolute & simpliciter distincta à connectione v. g. humanitatis cum Christo, tamen eam præsupponat, dicimus, assensum, & habitum Theologicum absolute & 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

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 distictam 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 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 formalis confusa. Nota 2. duobus modis posse nos uti discursu ad assentiendum: uno modo tanquam ratione formali assentiendi, & propria ac per se causa ipsius assensus Conclusionis illaræ; alio modo solum tanquam proprietate & explicante, quid contingatur, & quomodo sub divina revelatione, ut postea hæc solà in assentiendo nitamur, tanquam ratione formali, ac causà per se. Et quidem priorem modum repugnare assensui fidei, ostendimus præcedenti Conclusionem: secundus autem modus stat cum assensu fidei, si reliqua addunt, id est, si revera Conclusio sit formaliter revelata explicite, vel confusè.

His prænotatis, probatur prima pars Conclusionis; quia, tunc constet 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, & animà humanà, quæ est essentia physica hominis, itemque esse animal rationale, quæ est essentia metaphysica; & consequenter revelat omnia, quæ realiter & formaliter homini identificantur. Ergo confamiliter

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

Duobus modis utimur discursu.

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

non concurrere in genere causæ efficientis, sed ponis 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 & consequentia, necessariò 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 inclinat 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 jà responsum est, & respondeo 2. 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. quæst. un. num. 16.) quòd Conclusio non habet majorem certitudinem, quam altera præmissarum, qua minus certa est: sicut in omni mixtione certitudo Conclusionis est certitudo præmissæ minus certa, ut ex Maggiore 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. Grátis autem ponit Eminens assensum illius præmissæ, & consequentia esse supernaturale. 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.

Thomas II.



Re aliquā
revelatā,
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, quàmvis consule, 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
divinā, me
esse ordina-
tum ad vi-
tam æter-
nam.

Et quàmvis forte alii homines nequeant id de me credere fide divinā, 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 quàmvis illa Conclusio: *Ego sum ordinatus ad vitam æternam*, per se sit de fide, supposito, quòd propositio universalis sit revelata; haud equidem ab omnibus credi potest fide divinā, sed ab illis tantum, quibus certè metaphysicè constat, 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, scribentis contra candelabrum, in superficie parietis aula regia: & Rex aspicebat articulos manus scribentis.* Et quid putas seribebat? *Hæc est Scriptura* (inquit Daniel ibi v. 25.) *Quæ digesta est: Manè, Thecel, Phares.* Et hæc est interpretatio sermonis: *Manè: Numeravit Deus regnum tuum &c.* Quæ profectò interpretatio nisi accessisset, Baltasar non tenebatur credere; sed Daniel, cui Scriptura, & significatio ejus erat sufficienter nota, Baltasari autem omninò incognitâ. 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 Ecclesia declaratus: postquam autem Ecclesia sensum verum Scripturæ declarat, & proponit nobis, incipiunt objecta illa etiam in particulari esse nobis de fide, quæ tamen jam antea revelata fuerant, atque idè poterant de fide credi ab eo, qui sensum Scripturæ verum intelligebat, & cui sensus ille sufficienter fuerat propositus. Sic illi. Et num. sequenti notat, & variis exemplis, quæ brevitatis gratiâ omitto, probat eandem vocem meliùs, & 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 alteri. 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 & exprimitè 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 nisi mihi evidenter metaphysicè constet propter eccliam, hunc esse unum ex illis hominibus, aut unum parvulum ex ritè baptizandis, non debeat me posse 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 impostæ, nisi ad significandum confusè particularia, eum es 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 fidei credi; cum Deus nunquam de hoc homine, vel de hoc parvulo id revelaverit. Respondetur ex Lugo sup. num. 305. Hanc vocem, *Hic homo*, quàmvis instituta sit ab eo, qui habebat solum cognitionem confusam, distinctè tamen significat eum, de quo loquitur. Deinde, fallum 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 potest haberi per discursum & eatenus non creditur Conclusio fide divinā; 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 usurpatis ad testandum amorem erga præsentem, quod est idem, ac videre eum testari exterius 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

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

179.

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

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

Itaque disparitas inter propositionem expressè revelatam, & propositionem solum revelatam impletur in alia propositione universalis hæc videtur convenienter assignari posse, quòd, si sufficeret contentia 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 physicè tantum seu moraliter, ac per hoc secundum Aliquos revelata censeretur, esse falsa, quòd nullatenus admittendum est, ut patet. Ex quo etiam probatur, huiusmodi propositiones particulares non esse æquidem partialiter easdem cum propositionibus explicitè revelatis, quandoquidem absolute possent esse falsæ, secus propositio universalis: porò 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. Revelato definitio, revelata definitio.

Revelata universalis, revelata singulares, nisi sit exceptio.

Ceterum, licet verum sit, quòd, qui testificatur definitum (auditis Del Castill. 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-

nès. 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 comprehensam? 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 universali propositione, manente eà verà, ut patet in B. Virgine, quæ excepta fuit ab universali lege contrahendi peccatum originale, manente eà verà.

Sic ergo dixit Scotus 4. dist. 11. q. 3. n. 5. *Nil est tenendum tanquam de substantia fidei nisi quod potest expresse haberi de Scriptura, vel expresse declaratum est per Ecclesiam, vel evidenter (metaphysicè, seu infallibiliter) sequitur ex aliquo, plane contento in Scriptura, vel plane 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 quis se morti; & etiam quod nullo istorum modorū haberetur certū, finitur credere, videtur levitatis; quia nō est auctoritas sufficiens, nec ratio, si nullum istorum inveniat. Nota y finitur credere, id est, super omnia; hæc enim solam firmitatem negat nostra Conclusio, cui favere videtur Suarez hic disp. 3. lect. 11. num. 12. ubi ad hoc argumētum: Non minus pertinet ad infallibilem Dei veritatem, ut sint vera omnia, quæ necessariò sunt connexa cum his, quæ expressè testificatur, quam quòd ipsummet dictum verum sit; quia una veritas non potest subsistere sine alia. Ad hoc, inquam, argumētum Respondet Suarez sup. Non omne illud, ex quo pendet veritas propositionis revelatæ, esse æquè certum, nisi vel formaliter continetur in re revelata, vel de illa connexionem per similem revelationem constat; præsertim quando ea, quæ sic tantum sunt connexa, possunt per potentiam absolutam separari, & ita non manet æqualis certitudo. Sic illa.

Ubi videtur indicare fundamentum Conclusiones nostræ suppositum: potest etiam 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: *Revelatio sufficienter applicetur*: oportet enim, ut certò & 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 certò continetur in universalis, per veritatem hujus propositionis. *Hic homo baptizatus est in gratia*, non est necessaria ad totam veritatem illius universalis: *Omnis homo legitime baptizatus est in gratia*; potest quippe sufficienter verificari de aliis.

Itaque

freq̄ hęc̄ 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 evideret metaphysicē constet, hunc particularem hominem esse legitimē baptizatum. Quid miramur? Nam sicut revelatio non ostendit virtuales continentiam unius in alio, ut Conclus. præced. probatum fuit; ita nec formalem continentiam, nisi hęc̄ sit absolutē necessaria. Unde veritas dictę 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, estō physice, aut moraliter constaret de veritate circumstantiarum, probabiliter non esse fidei divinę. Atque hęc̄ sit finis hujus sectionis, in qua disputavimus satis diffusē, 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 nostrę, ut luculenter patet ex proxima Sectione, innumeris explicatur Scripturis; unam tantum, aut alteram brevitatē gratiā exseribo.

Nom. 23. v. 19. *Non est Deus quasi homo, ut mentiat, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, & non faciet? Locutus est, & non implebit?* Ad Hebr. 6. v. 18. *Vi per duas res immobilis (promissum scilicet, & jurandum) quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus.* Quę verba expendens Ambros. lib. 6. Epist. 3. ad Cromatium, ait: *Impossibile hoc non infirmitatis est, sed virtutis, & majestatis: est enim impossibile Deo, quod natura 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 iniquē agere, non esset omnipotens; quia si hoc in eo esset, non fuisset dignus, qui esset omnipotens.* Quę cum ita sint, erit

CONCLUSIO I.

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

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

hoc? Scio, quod non credas. Dic ergo, & intus die, 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 sanē, si Scripturę statim allegatę aliquid probant, saltem impotentiam seu impossibilitatem ordinariam: alioqui Deus esset quasi homo, ut mentiat, & possibile esset, Deum mentiri per promissum, quod ablati 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, quę dicemus contra sequentem sententiam, sufficienter illam impugnant, immo & expugnant.

Sed quę illa secunda sententia. Respondeo, quę docet, posse Deum de potentia absoluta falsum dicere. Pro hac citatur Gabriel in 3. dist. 12. quęst. 1. a. 3. dub. 2. ubi inter cetera 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 tanquam causa totalis producit, vel conservat odium sui in voluntate Angeli Apostatę. Nec hoc faciendo peccat; quia demeruit Angelus Apostata habere semper in sua voluntate odium Dei in poenam peccati sui. Nec hoc repugnat primę, & summe, ac essentiali veritati: nec illud summę boni.*

3.
An possit de absoluta potentia?
Gabriel

Deus non servat odium sui in voluntate Angeli Apostatę.

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 divinâ. Sicut enim Deus errare non potest, ita nec se odire potest; secus in creaturâ nam 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 cauare ut causa totalis in genere causæ efficientis. Si autem mentiri, & decipere includunt deformitatem, manifestum est, eam non posse conuenire Deo. Et ita communiter accipitur mentiri, & decipere. Hujus reipositioni concordat Petrus de Aliaeo qu. 12. i. sent. ar. 3. prope finem. Hucusque Gabr. Et acturum subjungit: Hæc dico nihil asserendo, sed tantum recitando, desiderans in hoc informari, & subijci sententiæ Majorum meorum.

4. Gabriel se subdit sententiæ Majorum.

Bene optimè loqueris Gabriel, & utinam omnes homines sic tecum loquerentur, non forent tot schismata, ut ita dicam, in Ecclesia Dei. Conabor itaque pro modulo meo satisfacere desiderio vestro. Haud dubito, te agnosceere pro Majoribus tuis Scripturam sacram, & SS. Patres, August. Ambros. &c. si ergo sententiæ eorum vis subijci, audi, quæ sit illa. Dicit Scriptura, ut sup. audimus, 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, est 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.

Scriptura dicit Deum non mentiri, ut non mutari.

5. Mendacium repugnat summæ veritati Dei.

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 in eadem non potest de absolutâ potentia esse mendax, seu falsum dicere; quia id repugnat summæ seu infinitæ veritati, 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: est Deus non possit mentiri, potest tamen falsum prædicere, & promittere, saltem de potentia absolutâ; & quis Consiliarius ejus fuit, ut sciat Deum promittendo, & prædicendo non fuisse usum potentia extraordinariâ? ergo secundum illam doctrinam non bene sequitur;

Etiâ de absoluta potentia.

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

Et consimiliter non valeret hoc argumentum Joan. Apost. 1. Epist. cap. 5. v. 10. Qui 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 abique 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 putat esse verum, & ita excusari à mendacio formaliter; Deus autem non potest dicere falsum, quod non sciat esse falsum, alioqui posset errare & falli, quod Gabriel. sup. negat. Scit ergo dicit 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 dictionis, sicut natura humana; & ideo in Scripturâ per antonomasiam dicitur Deus verax, Ioan. 3. v. 33. Qui accepit 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.

Aecedat, 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? Nequaquam; 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 veritati. Enimverò, si Deus nequeat mentiri cõ præcisè, quia non potest iniquè agere, & omne mendacium est iniquitas, cur post 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 D. Dionys. de Divin. Nomin. cap. 8. explicans de illud Apostoli 2. ad Timoth. 2. v. 13. Si non cre-

dimas, 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, omnimodà impossibilitate, Deum prolabi à seipso; ita pariter prolabi à veritate; prolaberetur autem, si diceret falsum, etiam seclusà 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 veracitatem; & per consequens in Deo contra veritatem essendi, de qua ibi loquitur Dionysius. Patet ex verbis Pauli mox allegatis, quæ hunc habent sensum: Si non permaneret Deus fidelis, sed posset non stare promissis, ergo similiter, si Deus posset falsum 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 virtus 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. Consona D. Ansel. lib. 1. Cur Deus homo, c. 12. ibi: Non sequitur, justum est mentiri, si Deus vult mentiri, sed patens Deum illum non esse. Nam nequamquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas: imò qua deferendo veritatem corrupta est. Cui 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 malitiâ, & 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 veller, & potest eum velle, seclusâ malitiâ & 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 malitiâ peccati, an posset esse justa, cum de hoc nulla foret dubitatio) non potest esse justum; quia per ipsum corruptur veritas in voluntate; quia scilicet voluntas vult dicere falsum, sive illa dictio sit peccatum, sive non; nam æqualiter destruit summam Dei auctoritatem in testificando, eum homo seire nō possit, an Deus loquens hæc & nunc non utatur suâ absoluta potentia, adeoque falsum testificetur, quod non solum non debet credi, sed nec potest

credi; ac per hoc perit tota fides divina, quod nemo dubitat esse maximum inconueniens, & 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, nutibus, vel scripturâ; ita etiam, quod quis loquatur immediatè per se, vel per nuntium; cum nuntius sit merum instrumentum, sicut scripturâ: & ideo David Pl. 44. v. 2. appellavit linguam suam calamum, dicens: *Lingua mea calamus scribæ velociter scribentis.* Eadem ergo est in utroque casu obligatio veracitatis. Unde in instrumentis publicis, quando quis selet scribere, rogat alium, ut suo nomine subscribat; neque propterea minus infidelis erit, si non servet contractum; characteres etenim de ejus mandato facti censentur ipsius.

Deinde, omnia inconuenientia, 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, etiâ censetur prohibita communicatio, vel allocutio per nuntium, 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 prædicabant, & nunc vellent prædicere, eum tamen non forent missi à Deo ad sic loquendum. Concurrent quidem Deus ad illa mendacia, in quantum sunt res aliqua positiva, concurrenti generali, sicut de facto concurrent 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 falsum dicere non est physice causare illas voces, quæ falsum possunt significare; sed causare illas voces significativè, id est, animo significandi falsum, sive dirigendo illas voces ad intellectum audientium, ut significant, me rem aliter concipere, quam à parte rei concipio. Veracitas namque in eo precise consistit, quod per verba, vel alia signa exterora aliquis non significet, se rem aliter concipere, quam à parte rei concipiat. An putas, Deum peccare; quia concursu generali ad actum materiale peccati concurrere? Noli putare, si non vis errare: Ergo cōsimiliter, licet Deus concurrat ad totum positivum, quod est in vero mendacio, non tamen propterea potest dici mentiri. Et sanè si hoc

9. Voluntas loquendi est intrinseca Deo.

Deus nequit per alium mentire.

10. Aliis manima inconuenientia sequitur.

Deus potest permittere aliterius mendacium.

Et ad id concurrere concursu generali.

Q 9 suffi.

Tomus II.

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. *Concluditur Deum nullatenus posse mentiri.* Ecce Gabr. sententia S. Scripturæ, SS. Patrum & omnium ferè Theologorum, cui te subjiciendo non errabis neque in fide, neque in bonis moribus. Dixi omnium ferè Theologorum; quia tres solum afferuntur, scilicet Petrus de Aliaco in 1. quæst. 12. Holcot in 2. quæst. 2. cap. 8. & Adamus in 3. quæst. 5. qui oppositam videntur docere, scilicet, Deum posse de potentia absoluta dicere, seu revelare falsum. Hæc sunt verba Adami: Igitur aliter

Quid hic docerit Adamus?

Quid Holcot?

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 absolute potest esse falsa; verumtamen nulla talis pronuntiatio potest esse falsa de potentia Dei ordinata. Hæc ille. Holcot verò sic ait: 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; & justè à Deo, ita quod Deus multa facit intentione fallendi eos, & fecit intentione fallendi. Ita Robertus. Sine pertinacia tamen, ut ibidem loquitur, investigationis gratiâ.

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 & directè. 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 tanquam causa mediata, sive mediante creaturâ. Tum primò, quia de facto cujuslibet 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 deceperunt 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 revertantur in Regionem suam, & sic deceperunt Herodem; unde sequitur Matth. 2. *Videns, quod illusus esset à Magis.* Dico etiam, directè; quia Deus per seipsum frequenter fallit & decipit non directè, sed indirectè, & per accidens, dicendo aliquid vel faciendò, quod aliqui, rationem non intelligentes, crediderunt falsum: sicut patet in Evangelio de illis, quibus dixit Christus Joan. 2. *Solvite templum hoc, & in triiduo 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, & directè. Et dico: *Per seipsum immediate, & directè;* 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? Cùm, 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 de communis sententia, ut puta, Deum non esse Deum, si possit sive per seipsum, sive per creaturam, quam ad hoc directè 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 est 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, eum manifestè dicit August. lib. 83. qq. quæst. 53. quod Deus decipit per malos Angelos, & per malos homines, & similiter Deus justitè filios Israel decipere Aegyptios, & multa similia possunt induci. Ita Aliaco. Sed quæro ego: August. docet, Deum decipere per malos Angelos, & homines directè ipsos

ipsum impellendo, ut falsum dicant nomine Dei? Et Israelitæ nunquid, ut deciperent Egyptios, falsum dixerunt nomine Dei? Censens, Deum ibi fuisse usum absolutam suam potentiam, & non posse ordinariam 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 manifestè contrarium. Itaque quòd Deus possit fallere modo jam explicato, maximam includit imperfectionem, teste August. in principio Sect. citato, ubi ait: *si mentiri, seu fallere, si falli, si iniquè agere possit, non esset omnipotens.* Quòd ergo creatura id possit, etiam sine peccato (quod tamen dubium est) non est perfectionis, sed imperfectionis. Nonne creatura lumme verax? Scriptum est: *Omnis homo mendax.* Quid ergo mirum, si possit decipere mentiendo, etiam sine peccato? Ipsum certè mendacium, seculà malitià peccati, est defectus à veritate, seu veracitate, qui licet conpetere 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. Prorùs 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, & quero, ut Deus tali modo dicat falsum, necessaria est absoluta 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, nullius esse pili, sic ostendo; quàmvis 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 consimiliter, licet Antichristus possit non esse, non recedè inferitur; ergo aliquando non erit. Porro ut Deus dixisset falsum, quando revelavit, Antichristum fore, deberet verum esse: *Antichristus non erit*; non autem sufficit, quòd Antichristus possit non esse.

Hæc patent ex concordia nostræ libertatis cum præscientia, & prædestinatione Dei: nisi velimus dicere, quòd nos possumus efficere, etiam in sensu composito, quòd 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. Quàmvis ergo res contingens quæ talis, sive ex principiis intrinsecis possit esse vera, & falsa; attamen, prout substat divinæ revelationi, nunquam erit falsa; quipiam 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 quòd 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 potentia Dei mendacium seu falsam dictionem, seculà malitià morali, nullo solido fundamenti nitri; & 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 quero 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 respondeo; debere intelligi de mendacio, quod sit peccatum; existimant autem, non omne mendacium necessariò esse peccatum, sed illud solum, quod ab homine dicitur, seculà Dei 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. Prorùs 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

Res contingens revelationi nunquam erit falsa.

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

18. S. Aug. de finit mendacium.

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

19.
Ad menda-
cium ve-
quitur
falsa oratio,
& 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 recitative 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 illum suum conceptum de re significatâ per orationem; atque adeo, 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 mentiendo: sicut è converso, falsum dicendo aliquando verum est. Sic ille. Et continuo 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 inveniat 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 profertur mendacium, quod hic & nunc neminem fallit, tunc saltem non potest habere intentionem, absolutam hęc & nunc fallendi auditorum. Interim adesse potest intentio conditionata fallendi; & hæc ordinariè adest. Sed nunquid hæc fallendi intentio necessaria est? minime.

Petes, quid Scotus hęc 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. Præmiserat 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. 6. aliter dicitur. V. ita in proposito. & 5. 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 dicens: Licet actus positivus & malitia non sunt 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 fallitatum cum circumstantiis ipsam necessariò 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 jocosum, imò neque ad mendacium seriolum, quia potest quis mentiri Deo, asserens se esse peccatum, cum tamen 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 persuadere. Generaliter ergo, tunc abest animus expressè, & formaliter decipiendi, quando loquitur quis iis, quos scit dicta ipsius non credituros. Interim, cum verè loquatur, ordinatè 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 aliis generandæ; sed sufficit voluntas absoluta mendicandi, nempe vocis, ex se manifestativæ talis obiecti falsi, & voluntas, saltem conditionata finis, ac comp.*

remp. quod alii concipiant, eam esse mentem loquentis: & hæc voluntas stare potest cum desiderio, quo opret, ne auditor es id credant: sicut testis, qui erimen verum amici testatur, & tamen oprat, à iudice non credi. Enimvero quod mentiens non velit fallaciam secundum totum, quod adæquatè 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 desituuntur 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 natura. Ratione in animalibus rationalibus, ut in homine; natura in bestis, tanquam in vulpecula. Illud autem quod mendax voco, a mentientibus fit. Qui hoc differunt à fallacibus, quod omnis fallax appetit fallere, non autem omnis vult fallere, qui mentitur: nam & inimici, & iocundis, & multa pœmata mendaciorum plena sunt delectandi potius, quam fallendi voluntate; & omnes ferè qui jocantur, mentiantur. Ergo D. Augustinus, in sua descriptione mendacii, sup. posita per intentionem fallendi non intellexit intentionem formaliter & expressè fallendi; sed tantum intentionem significativè profertendi falsam vocem, juxta antè dicta. Et idem S. Doctor in ehir. cap. 18. sic dicit: Melior est, qui nesciens falsum dicit, quoniam id verum putat, quam qui mentienti animam sciens gerit, nesciens verum esse, quod dicit. Ut quid ita S. Augustinus? Ille namque aliud non habet in animo, aliud in verbo: hinc 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 adit falsitas physica: etenim qui dicit, v. g. Petrus est in foro, significat se hoc credere, sive habere conceptum illius; si ergo habeat conceptum oppositum, quamvis Petrus verè esset in foro, adhuc reperitur in dicto ipsius falsitas physica; quia nimirum 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. Et ibidem num. 8. requirit intentionem decipiendi ad mendacium jocosum, dicens: Mendacium jocosum est, quando aliquis jocando intendit decipere, ita quod deceptus verè decipitur.* Respondeo: primo loco proponit Scotus rationem D. Bonav. quæ dicta dist. quest. 2. probat, mentiri ex natura sua intrinseca 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 probet intrinsecam malitiam mendacii, infra videbimus. Quantum ad mendacium jocosum, 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 membrorum, scilicet perniciosum, officiosum, & jocosum. *Perniciosum est, quod est nocivum ex se, vel nocet, cui mentior, vel de quo mentior; & si nocumentum 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 plus, 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 cuiuscumque. 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 cuius oppositum scit. 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 contra proximum. Ita Doct. Subr. de mendacii pernicioso.*

Requirit quidem intentionem decipiendi, sed hoc sufficienter intelligitur, de voluntate aliter significandi rem; quam loquens à parte rei concipiat, ut clariùs apparebit ex his, quæ subjungit de mendacii officioso, & jocosum, ut putat: *Officiosum (mendacium) est, quod nulli nocet, & alicui utile est. Jocosum 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 faciendæ alicui de veritate; sed mendacium jocosum 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 proximum tuum falsum testimonium.

25.
Quid mendacium officiosum & jocosum ex Scoto.



quo, in quo sibi nocentur magnum inferatur; in quo etiam jocantur illi, qui sciunt, ipsum decipi. Hucusque Doct. Subtilis. Ergo secundum ipsum tunc loquens interdum decipere, quando sermo ejus est de se deceptivus, ut potest 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.

26. Rogas, Doct. Subtilem, an etiam hæc duo mendacia, scilicet officiosum, & joculosum, sint peccaminosa? Resp. ibidem: De istis duobus, officioso, & jocoso, 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 vile scere, & etiam obfunt audientibus propter scandalum.

Hæc sententia, cuiuslibetque 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 jaramento 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. (prosequitur Doct. Subtilis.) persuadetur ratione D. Aug. lib. contra mendacium: Stultum est credere illi, cui licet mentiri: sed multus est credendum alioquin totaliter periret conceptus humanus, & manifestatio, conceptuum & affectionum mentis: igitur illis, quibus est credendum, non licet mentiri.

27. 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 ruspiter, cum honestum se deceptorem arbitrat aliorum. Similiter loquuntur alii Patres, quos brevitatis 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.

Ahuc aliquis dubitat, an omne mendacium sit peccatum? Non est relictus dubitandi locus. An autem ita sit peccatum, ut Deus nequeat dispensare, quis nobis edisseret? Procul, & de ultimis finibus præcium ejus. Multi sunt, qui affirmant, sed pauci, imò forte nulli, qui efficaciter probent, ut patet ex infra dicendis. Prius discurramus, quale peccatum sit mendacium, veniale, vel mortale. Equidem ex natura sua, seclusa omni aliâ malitiâ, sive contra iustitiam, sive contra charitatem, fidem, aliaque virtutes, mihi, salvo meliori, non videtur nisi peccatum veniale contra veritatem in dicendo, seu veracitatem. 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 malitia mendacii, est etiam contra iustitiam strictè dictam propter nocentur, quod infert; nocentur, inquam, distinctum à deceptione, seu errore, qui causatur ab omni mendacio. Hinc, si istud à nocentur sit grave, quid mirum, si mendacium, ex quo sequitur tale nocentur, 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, & occasione æterna, si mendacium sit peccatum mortale; vel de perditione, & occasione 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 omnino genera mendaciorum, in quibus non magna culpa est, sed tamen non sunt sine culpa, cum sui peccatum mendacium joculosum aut, ut proximi profimus, 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 alioque, non malitiâ, sed benignitate mendacia. Quale illorum in Exodo obstrictum, quæ Pharaoni falsum renuntiaverunt, ut infames filiorum Israel non necarentur; sed etiam ista non re, sed in dolo laudantur, Quorum qui tantum hoc modo mentiuntur, merebantur aliquando ab omni mendacio liberari. Nam in iis, qui perfecti sunt, nec ista mendacia inveniantur. Quis dictum est (Matth. 5. v. 37.) Sit in ore vestro est, & non, non, quicquid amplius est, à vero est. Nec immeritò alio loco scriptum est: Os, quod mentitur, occidit animam. Ne quis arbitretur, peccatum esse, & spiritalem hominem pro ista temporali vita, in cuius morte non occidit anima sine sua, sive alterius, debere mentiri. Ut autem, quis non debeat, imò non possit mentiri, satis est, quod tale mendacium sit peccatum veniale, ac per hoc occidat animam, id est, privet ipsam vidæ æternâ, quoadusque plenariè 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 mentiar, ne occidat animam suam. Scilicet temporaliter per peccatum veniale. Hinc sequitur. Si autem hoc nandum potest, vel sola hujus necessitatis habeat mendacia, ut etiam ab ipsi, 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 putat Augustinus 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 pervertissimè dicitur, ut alter corporaliter vivat, debere alterum spiritua. iter mori? Prof. Ad, ipsum loqui de morte æterna colligi videtur ex verbis continud lubiunctis. Nam & ipsa dilectio proximi ex sua cuiusque dilectione terminum accepit. Diliges, inquit, proximum tanquam teipsum. Quomodo ergo quisquis diligit tanquam seipsum, cui ut præstet vitam temporalem, ipse arripit æternam? Et infra: Cum igitur mentiendo vita æterna amittitur, nunquam pro cuiusquam temporali vita mentendum est. Planè non est mentendum, hoc est, non debet quis mentiri, sed mendacium illud non foret peccatum mortale, cum equidem semper sit veniale; implicar 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? Prorsus, 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 questione ex utraque parte considerat atque tractat, non tamen facile sententia ferenda est. Audiatur etiam August. lib. 1. Retract. cap. ult. De mendacio scripti libri, qui est cum aliquo labore intelligitur, habet tamen non inuilem ingenii, & mentis exercitationem, magisque moribus ad veriloquium diligendum perficit. Hunc quoque ausserre 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 incolumentem reperissem, etiam ipsum retractatum manere præcepi; maxime quia in eo nonnulla sunt necessaria, qua in illo altero non sunt. Propterea vero 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 solùm officiosa, esse mortalia.

Sed enim, dicit aliquis; etiam in lib. contra mendacium cap. 1. probat, omne mendacium esse malum, ex illo Plal. 5. Odisti Domine omnes, qui operantur iniquitatem, perdes omnes, qui loquuntur mendacium. Probar, inquam, dicens: Non enim aliquos excepit, aut indefinitè dixit: Perdes loquentes mendacium, ut quosdam, non omnes intelligi sineret; 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 jocosum, & officiosum, censens 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 nõ asserit, sed fuit error Priscillianistarum, quorum eorum commune documentum erat: Iura, perjura, secretum pandere noli. Illos ergo insertatur 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 absolutè, omnes perfectos peccare mortaliter mentiendo; imò cum distinxisset duo genera perfectorum, unum eorum, qui habent perfectionem voti, aut Religionis, quales sunt Religiosi; alterum eorum, qui habent perfectionem veritatis & charitatis, per quam perfecte adhærent Deo; quantum possibile est in hac vita, quam perfectionem vocat tranquillitatis, expressè negat, Augustinum, qui loquitur de perfectis, ut sup. vidimus, intelligendum

32.
S. Aug. lib. contra mendacium damnat omne mendacium.

Contra eos qui dicebant aliquod mendacium honestum: nempe Priscillianistas.

33.
S. Bonav. non docet omne mendacium esse mortale.

Nequidem in perfectis.

Perfecti alii privati, alii publici.

Mendacium publice perfectorum bonas dicit mortale ex Augustino.

34.

Sed non adhaeret firmiter.

Cum ad auctoritatem S. Aug. respondet: quod mendacium ad mortale disponat.

gendum esse de perfectis primi generis; sed solum de perfectis secundi generis. Sed & hos peccare mortaliter in omni mendacio, (quae videri posset alicui doctrina d. Aug. propter ea, quae ex ipso sup. allata sunt) variè oppugnat Doct. Seraphicus. Unde postea ipsemet distinguit alia duo genera perfectorum, unum privatorum, sub quibus comprehendit sine dubio privatos, habentes & perfectionem Religionis, & perfectionem tranquillitatis; alterum publicorum: & de his sic loquitur: *Viris publicè perfectis adhibetur fides, tamquam conservatoribus veritatis; & quoniam mendacium deprehensum facit, ut homo alteri non credat, si viri perfecti mentirentur, jam nec ipsi crederetur, nec aliquibus, & magnum ipsi veritati fieret praedicium, & daretur aliis occasio scandalis; & ideo tales viri perfecti debent habere conscientiam, quod pro nulla re dicant falsum scienter: quando ergo dicunt, peccant mortaliter; tum, quia faciunt contra conscientiam d. Augustini; 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 vitandum. Et est exemplum huius: quia si quis impugnaret fidem, licitum esset imperfectis fugere & latere: sed viri perfecti tenentur stare, & liberè confiteri, 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 veritatem amat, vehementer odit mendacium. Unde dicitur Eccli. 20. v. 27. Potior fur, quam asiduius viri mendacis: perditionem autem ambo hereditabunt.*

Sed nunquid ideo omne furtum mortale? Patet, quod non; ergo similiter nec omne mendacium. Et nota, quod Scriptura illa loquatur de mendacio frequentato, seu consuetudine mentiendi; hic autem quaeritur, an quodlibet mendacium officiosum, & jocosum in viro perfecto sit peccatum mortale. Et quàmvis Doct. Seraphicus præponat sententiam affirmantem, tamquam Augustini, & probabilem propter scandalum; tamen ei non firmiter adhaeret, ut patet ex fine d. q. qui talis est: *Hæc sunt dicta de mendacio, secundum quod verba B. Aug. pretendunt, qui propter magnum veritatis zelum, maxime detestatus est mendacium, & conatus est ab omnibus excludere; & cum non posset mendacium ab omnibus excludere, saltem a viris perfectis voluit elongare, ut veritas in aliquibus inveniret solidam sedem. Et propterea, si quis vellet intelligere, quod mendacium, quod aliis est veniale, non sit viris perfectis mortale, poterit ad verba Aug. respondere intelligendo per ea, mendacium semper esse indecens, & malum viris perfectis, quoniam mentiendo*

disponunt se, & alios ad malum; non autem quod semper sit eis mortale peccatum: & per hoc determinari possunt omnes rationes, adductæ ad oppositum. Quiddam autem horum verum sit, viro tamen, qui perfectionem proficitur, summopere cavendum est omne mendacium. Sic ille. Cui ergo non placeant explicationes D. Aug. sup. propositæ, dicat, cum loqui de peccato mortali dispoſitivè, non autem formaliter.

Audiamus etiam Doct. Subilem de hac controversia. Supra num. 10. ita dicitur: *Hic potest dici distinguendo, quod quædam est persona perfecta in statu perfectionis exercenda, sicut Prælati; quædam in statu perfectionis acquiritæ, ut Religiosus. De prima persona potest concedi (ergo non loquitur omnino assertivè) quod exercendo actus, qui competunt sibi ratione talis status perfectionis, puta docere, judicare, prædicare, utrumque mendacium (jocosum, & officiosum) esset in eo peccatum mortale; quia auferit auctoritatem doctrinæ, quam prædicat, juxta illud Aug. in Epist. ad Hier. Si ad Scripturas sacras admittitur fuerint quantumcumque jocosæ mendaciæ nihil remanet in eis soliditatis. Hæc sunt propria verba D. Augustini. Admissio in tantum auctoritatis fastidium officioso aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quæ non, ut cuiuscumque videbitur, vel ad mores difficilis, vel ad fidem incredulibus eadem perniciosissima regulæ ad mentientis auctoris consilium officiosumque referatur. Hæc ille. Sed pergenus in Secoto. Puta, si Prælati prædicant miscet mendacium jocosum, nihil soliditatis remanet in doctrina illa; potest enim quilibet dubitare de quocumque dicto ab eo, sicut de mendacio; vel quæ ratione non assentiret illi mendacio jocosæ, pari ratione nec alii dicto ab eo: & ita peribit auctoritas DD in docendo, & utilitas populi audientis. Consimiliter peribit auctoritas in judicio solemnium: & intelligo ita, quod illud mendacium non percipiatur esse dictum seriosum ab actu docendi, vel judicandi: dum enim aliquis sedet ad judicandum, potest autem irusam misere, quæ ex modo loquendi sit non esse de judicio. Hæc ille. Quæ tamen sic limitat: Videtur, quod unicum mendacium jocosum, vel officiosum non impediat auctoritatem docentis, vel judicantis: sed tale mendacium frequentatum, vel consuetudo sic mentiendi: sed tunc cum secundum jura binus actus inducat consuetudinem, sequitur quod actus secundus sit peccatum mortale, & non primus; cum tamen secundus sit omnino simul primo, ut videtur secundum omnes circumstantias.*

Ut autem scias, Secotum manille dubium circa istam doctrinam, continuo atrexit: *Quidquid sit de uno, vel de pluribus in docendo, judicando, & prædicando, saltem uti talibus mendaciis in actibus aliis a prædicando, & judicando non esset eis peccatum mortale, exclusâ ratione scandalis. Intelligit scandalum mortalis; nam etiam datur scandalum veniale, quod nequit reddere mendacium peccatum mortale, ut clarum est. Quando enim dicitur mendacium jocosum, aut officiosum in viris quantumcumque perfectis esse mortale ratione scandalis, aut vilificationis sui statûs, id intelligendum venit de scandalo mortali, &*

& notabili vilificatione statū: illud autem grave scandalum, aut notabilis vilificatio non solet oriri ex uno, aut altero mendacio jocofo, aut officiofo; quot autem mendacia requirantur, relinquuntur iudicio prudentis. Nec est eadem ratio de hoc, ac de Scriptura sacra; tum quia certum est, quōd nullis Doctoribus, Prædicatoribus, aut Iudicibus habeamus tantam fidem quam Scripturæ; tum, quia si esset aliquod mendacium in Scriptura, illud attribui deberet Deo, & per consequens, juxta sup. dicta, destrueret ipsam naturam divinam, siue dixeris, esse peccatum, siue non; & non adesset illa via colligendi, quin omnia contenta in Scriptura forent mendacia. Doctor autem quāvis 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, quā quōd peccaverit semel venialiter, præsumere, quōd iterum peccet.

Rogatur aliquis, de quibus Doctoribus loquatur Scotus? 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 possit ullo modo per hæc perdere auctoritatem; nam quāvis deprehenderentur illa mendacia, omnes deberent ea adhibere lapsi memoriz, qui facilis est in eo genere, & non voluntati mentiriendi; & præterea; quia perinde esset, quantum ad auctoritatem conciliandi dictis, quōd essent Pauli, vel Petri: unde non possit fieri per errorem, aut mendacium in similibus præjudicium aliquod Auditoribus. Circa hoc tamen advertendum, diligentiam magnoam 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 detrimenti, 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 jocoandum, seu voluptatem capiendam, sine intentione per se, aut per accidens ullius detrimenti, quod non recompenfetur per ipsum jocofo. 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 Scotus inter personam perfectam in statu perfectionis exercendæ, sicut Prælati, & personam in statu perfectionis acquirendæ, 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 Scotus sup. num. 1. r. *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, quā persona communis. Sed facta non debent judicari esse talia, qualia sunt ex scandalo consequente, vel non consequente; universatim 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, quōd talis obligetur ex professione sua ad vitandum tale peccatum plus, quā quicumque Christianus. Verumtamen si ratio recta dicit, quōd actus ejus unicus, vel frequentatus sit scandalum audientibus, quāvis confimilis actus in alio non esset scandalizativus, ille tenetur ex charitate proximi vitare scandalum. Sic ille.*

Sed, pace ejus, ex quo oritur, quōd mendacium tale in ore Religiosi sit magis scandalizativum, quā in ore hominis sæcularis? Nonne ex eo, quōd 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, quāvis per accidens possit esse mortale. Sic ego intelligo Scotum, bene, an malè, relicto 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, quōd tolleret, Deus posset esse auctor alieni mendacii. Hæc est resolutio nostra.

38. Merè officiofo aut jocofo nunquam est mortale.

Scotus.

Potest fieri mortale ratione scandalizati.

39. Religiosus facit de scandalum.

Adhuc facit illius Prælati, & Pastor.

CONCLUSIO III.

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

40. *Communis
sententia
habet, Deû
in menda-
cio non pos-
se dispensa-
re.*
Hæc difficultas
probat. S. Bonav.

Quod communis sit sententia, Deum non
posse dispensare in mendacio, nemo ig-
notat; unde superfluum foret hoc probare.
Veritas autem hujus sententiæ difficilè con-
vincitur, prout benè advertit Doct. Seraph. 3.
dist. 38. q. 2. in corp. dicens: *Absque dubio omne
mendacium est peccatum, & adeò est ipsi mendacio
essentiale esse peccatum, ut nullo pacto, nullo sine,
nullâ dispensatione, nec humanâ, nec divinâ possit
fieri benè: sed rationem hujus est difficile assignare.*

Prima ergo ratio, propter quam mendacium
dicitur indispensabile, sive necessariò pecca-
tâ, 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
quicumque veritati impertinenti primæ veritati
avertit à primæ veritate. Verbi gratiâ, 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 secundùm Scotum in
fornicatione, & occisione innocentis; pari-
tèrque 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. quòd sup. posi-
tum est, non magis opponitur Deo, qui est
veritas, quàm occisio innocentis, opponitur

Deo, qui est vita; sed ex oppositione, quæ
hujusmodi occisio habet cum vita Dei, non se-
quitur, eam necessariò avertire à Deo; ergo
neque ex oppositione, quam habet prædictum
mendacium cum veritate Dei, sequitur, ipsum
necessariò avertire à Deo.

Omitto: quòd mendacium, ut benè notat
Del Castillo hic Disp. 3. num. 2. per se & dire-
ctè non opponitur veritati, quia huic solùm
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; & e contra, qui in
mente habet sententiam veram, & exteriùs
profert contra illam, ille non solùm 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. Aliàs Scholasticè inter
se disputantes sæpissimè peccarent, quia sæ-
pissimè oppugnant veritatem. Huc usque Del
Castillo. Et verò mendacium sup. positum re-
pugnat veritati divinæ? An, quia tu mentiris,
idè Deo non est verax? Quis sapiens, & in-
telliget hæc? Igitur prima ratio non evincit
intentum.

Secunda ratio est, quòd mendacium omne
fit malum ex objecto, & consequenter, quòd
non possit bene fieri; quia nullus actus malus
ex objecto potest fieri bonus: quòd 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: sed tantibus istis
conditionibus ex parte materie, scilicet hominis &c.
potest fieri licitum occidere talem hominem, quia
Deus revocet illud præceptum: Non occides; &
nò solùm licitum, sed meritorium, quia si Deus præ-
cipiat occidere, sicut præcepit Abrahæ de Isaac: igitur
a simili, vel à majori potest fieri licitum proferre or-
ationem, creditam esse falsam, si præceptum revoca-
tur, quòd 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, imò non est quæ-
si comparatio. Sic ille. Addit duplicem confirma-
tionem, dicens: *Quia si mentiri habeat necessitatè
malitiam ex hoc, quòd transit super talem materiam
malitiam; igitur mentiri non prohibetur per præceptum
secundæ tabule; quia in secundâ tabula non prohibetur
mentiri, nisi mala proximi: istud autem per se non est ma-
lum tantum, quia nocet proximo; quia tunc, ut
ergo.*

ogatum est, cum sit minus malum, quam occidit bonum; ita esse possibile, quod hoc non habet rationem mali, sicut illud, imo possibilis; igitur est contra preceptum prima tabula, quod non videtur probabile; quia non averit 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 declararetur ejus inefficacia.

Tertia ratio desumitur ex D. Bonav. referam illam propriis ejus verbis. Dupliciter 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 ullo modo potest bene fieri; sicut est odire summum bonum, & blasphemare Deum. Si respectu proximi, sicut est nocentium inferre proximo in persona, vel in rebus, sic est malum in se, & potest aliquo sine bene fieri, quia potest recta intentione supervenire ex dispensatione. Cum autè aliquid est malum ex malitia intentionis, tunc sine sit respectu Dei, sine respectu proximi, simpliciter malum est, & nullo sine potest bene fieri, quia dicitur 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 sine potest bene fieri, nec circa ipsam potest dispensari, sicut nullo modo potest bene fieri, quod aliquis cognoscat alienam intentionem adulterandi, sine improbitate voluntatis. Hincque 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, impostum est ad significandum non tantum actum naturalem coeundi, sed cum deformitate, scilicet cum aliena. Et similiter hoc nomen, furtum, impostum est ad significandum non solum acceptionem alicujus rei a

Tomus II.

liena, sed etiam contra voluntatem ejus, cujus est, & cujus enimque alterius superioris Domini. Talia tamen, 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 quoruncumque significatorum 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 expolita 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 necessarium est, ut mentiens eum habeat: ergo ex eo, quod mendacium necessariò connexum sit eum 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 eum 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 sine, mendacium autem essentialiter involvere intentionis, obliquationem. Sed hoc est, quod quaeritur, quare omnino intentio decipiendi non possit etiam separari à malo sine, 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 animi.

R 1 2

Vnde

Sed explicando dicendo: substratum posse fieri licitum.

46. Intentio decipiendi potest esse sine peccato.

Etiā in mendacio, saltem dispensante Deo.

47. A mendacio 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 mendaciū ex charitate non potest dici; sicut enim ex charitate non potest scienter committi malū, quod quidem maneat malum, ut inde eveniat bonum. Sic etiam 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 intrinsecē malum, ut nequidem ex dispensatione Dei possit fieri bonū, seu possit esse bonum, sicut interficere, & furari.

Similiter
dicitio
falsa.

48.

Furtum potest licite fieri per dispensationē propriē dictam, secundum Scotistam.

Si dixeris: mendaciū non potest quoad materiam mutari, sicut furtum, & homicidium; quippe non habet materiam subiectam dominio Dei. Contra facit, quod secundum Scotistas passim furtum, & homicidium possunt licite fieri, non solum per mutationem materię; sed etiam per dispensationem propriē 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 subieciatur mendaciū Deo, ut, eo iubente, possit licite fieri, aut ut ipse possit iubere, aut præcipere mendaciū. Ita Comment. sup. n. 18. Profus id quaeritur, reponit quispiam & probatur, Deum id non posse, quia sic ipse posset per se directē cum homine concurrere ad mendaciū; ergo posset Deus per alium mentiri.

Quidni
mendaciū

49.

Deus potest cum alio concurrere ad mendaciū.

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 mendaciū, quo alter mentitur, non opponitur semper summæ veritati divinæ, ergo &c. Minor probatur; quia non est necesse, ut illud alterius mendaciū sit tale, quod significet, Deum habere conceptum falsum de re, circa quam fieret mendaciū: sed solum tale mendaciū opponitur veritati divinæ, ut patet ex Concl. 1. Ille ergo propriē 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 mendaciū, quo Petrus v. g. diceret: *Homo est irrationalis*, non significaret Deus, rem esse aliter, quam ipsemet concepiat illam rem, ut patet; ergo non mentiretur propriē, nec modo sibi inconvenienti. Dico: *Propriē &c.* quia impropriē, & modo sibi conven-

Non autem
mentiri per
alium ad
hoc directē
impellendo.

venienti, seu non repugnanti posset dici mentiri, quatenus scilicet concurreret per se ad mendaciū alterius, quod ex hypotese 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 directē impelleret ad mentiendum nomine Dei.

Ex quo patet altera pars huius Concl. scilicet. *Suppositā 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 mendaciū non proferret nomine Dei, ut supponitur, adeoque 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 cenetur per illam locutionem mentem suam velle indicare, sic neque Deus. Unde non quodcumque Deus revelat per alium, cenetur ipse revelare; sed solum illud, quod revelat per alium nomine suo. Sed contra, dicit aliquis; est non repugnet divinæ veritati, repugnat tamen ejus bonitati, quia mendaciū illud saltem est moraliter malum. Atque hæc est altera ratio, propter quam Aliqui putant, mendaciū esse indispensabile. Dicunt siquidem, indispensabilem mendaciū oriri ex intrinseca & inseparabili indecentia morali, quæ in hoc consistit, quod quis perderet omnem auctoritatem apud homines: quàmvis 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 dispenseret 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 meritò conversationem mendacis, cum quo dispenseret Deus, non propterea ipse peccaret. Et si dicas; quod talis posset, si non esset mendax, assecurare eos, quibuscumque vellet conversari, se eos non interfecurum. Contra est; quod non solum Deus posset dispensare ad interfecurionem, dando licentiam, sed præcipiendo interfecurionem, tum autem non posset ullos assecurare, & consequenter omnino ejus conversatio esset ad omnibus fugienda. Contra eandem rationem facit secundò, quod quando dicitur, quod is, cum quo Deus dispenseret in mendacio, esset indignus

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 urgetur charitas, propter detrimenta, quæ ex illa conversatione resulerent, nimirum infectionis, quando sciretur certo se futura infectio, licet leprosus non peccaret; ita etiam conversatio illius, cum quo Deus dispenseret ad mentiendum, & 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 indifferentia; ergo sicut illa fiunt bona, vel indifferentia, postâ dispensatione, cur non etiam mendacium? Quia hoc, inquis, 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 libitu 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 natura; sic semen arboris potest proijci in ignem, cum tamen sit ordinatum à natura ut seminetur, & concurrat ad generationem alterius arboris: imò & ipsum semen humanum, quod non potest de facto effundi absque peccato gravissimo, nisi in vas naturale, possit 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, iis mediantibus, 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 immediate, & 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 immediate mentiri, tam bene, quam potest immediate 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 mentiendum, posset ipse immediate mentiri sine indecentia morali. Probatur Antecedens; quia potest ipse immediate 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 possit 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 verò 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 parùm solidè, meo judicio; nam quæro, quæ est isthæc 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
menti in
mediatè.

Nec intem-
peratè vi-
vere etc.

55.
Ergo hæc
non habet
veniam in
centiam
moralem.

Mendacium Dei immo- diatum repugnat phy- sice natura divina.

ridiana est; & ideo, quamvis homo, & Angelus possent mentiri, Supposita dispensatione Dei in malitia morali, seu peccaminosa mendacii, haud equidem propterea Deus. Inquiro rursum: nunquid mors innocentis repugnat vitae Dei? Quis audeat affirmare? Quippe vita Dei non consistit in conservacione vitae alterius; aliis enim etiam mors peccatoris foret contra vitam Dei; imò potius est perfectio in Deo, quod sit Dominus vitae, & 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? Insaniam 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, quam revera concipiat? Et mentiri quid est aliud, quam significare, aliquid se concipere aliter, quam à parte rei concipiat?

56. Secus mendacium non solum.

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 in didem in præsentia 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.

Supposita dispensatione.

57. Unde difficillimè probatur, legem mendacii esse in dispensabilem.

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: Cùm ratio prohibendi, universaliter mendacium sit bonum publicum humanæ Reipub. eujus pax, fides, & commercium impediretur, si mendacium in aliquo casu liceret, consequens esse videtur, ut Deus, qui Dominus est totius humanæ Reipubl. & qui pro suo libito potest totum Reipublicæ creatæ 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 mutua, à singulis pro libito facta, innumera mala sequerentur, si licita esset; & tamen, quia Deus potest liberè disponere de omnium vita, potest alicui concedere, & præcipere, ut omnes alios occidat; sic idem Deus, qui potest de Reipub.

Mala in Republica Deus permittere potest.

publ. pace pro libito disponere, eujusque commercium impedire, poterit, si velit, concedere, & præcipere alicui, quod mentiat, etiam si 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. Galatensium 8. De divort. ubi Innocentius III. videtur excusare Jacobum à mendacio propter Dei dispensationem. Hæc utique 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 fas censum; per quam (scilicet revelationem) sicut Jacob à mendacio, Israelitæ à furto, & Samson ab homicidio, sic & Patriarchæ, & alii viri justi, 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 primogenitum Esau &c. in aliquo vero sensu potuerit potuerit sine mendacio; sicut etiam in exemplis, ibi à Pontifice adductis revelatio & non dispensatio intercessit. Sic enim Deus non dispensavit cum Israelitis, ut furentur, sed delinque- eis dominium eorum bonorum; nec dispensavit cum Samstone, ut occideret se propria auctoritate; sed constituit eum ministrum suum ad eam actionem; sic ergo non dispensatio Dei, sed revelatio, quæ mutata fuit materia, excusavit Jacobum à mendacio. Ita Emin. Tu cogita, an rem aeu tetigerit.

Ego scio, multos tenere, Deum propter dispensasse cum Israelitis in furto, saltem potuisse dispensare; uti etiam eum Samstone in furtivo, & quis revelavit Card. quod non fecerit, quod potuit facere. Scriptura nullipam meminit illius mutationis materiz. Præterea, eum Card. non specificavit, seu explicavit illam mutationem in Matrimonio Patriarcharum eum pluribus in simul uxoribus. Et siquidem ibi fuit vera dispensatio, eum non etiam in aliis exemplis, quæ adducit ibi Pontifex ad probationem ejus? Hæc displicet, & nota, non omnium, quæ possunt in Canonibus, eandem esse auctoritatem. Hinc Scotus sup. num. 13. loquens de Jacobo ait: Licet aliqui contentum multam salvare eum (à mendacio) & aliqui Patres veteris Testamenti non fuisse mentitos, cum tamen in aliis concedant, eos habuisse legem imperatam, & gratiam medicam respectu nostri, qui & eam legem habemus perfectam, & gratiam super abundantem.

tem; & 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 licitè 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 contemptiosus 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 meritò 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 damnus, 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 summè si de dignum in suis dictis, & esse summè 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 licitè mentiri, vel falsum unquam testificari. Si enim id in aliquo casu possent licitè facere, jam ex hoc capite deficeret in radice fides humana. Quia hoc ipsum scire, illum, qui mihi loquitur, posse aliquando licitè mentiri, & falsum dicere, & posse licitè id procurare, ac petere à Deo dispensationem, ut licitè 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 facilè 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 licitè 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 licitè testificandi. Hactenus Eminent.

Sed quàm inefficaciter attende, & intende. Enimverò responderi possit, impotentiam licitè mentiendi non magis esse perfectionem essentialem hominis, quàm impotentiam licitè occidendi, adulterandi &c. ergo sicut hominem potest Deus condere, & de facto condidit sine hac impotentia; ita etiam potuit condere hominem sine impotentia licitè mentiendi. Neque, dicit aliquis, per illam potentiam licitè mentiendi ex dispensatione Dei amplius tollitur fides humana, quàm per potentiam illicite 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 licitè, 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 licitè mentiendum, manet fides humana.

&c? Nunquid ideo possum vitare consortiū hominū: Insanus haberetur ab omnibus, qui id faceret. Ergo cōsimiliter, signū insanie 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. Scitè dixit 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 aliquando 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 purā, an possit Deus amphibologicè loqui? Ad eujus clariorem resolutionem, & pleniorē intelligentiam præmitto hanc Conclusionem.

CONCLUSIO IV.

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

62.
Quid restrictio purè mentalis.

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. Porrò 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 interius non habet: menti-ri quippe nihil aliud est, ut patet ex ante di-

Enuntiatio per hanc solam veritabilem, merum est mendacium

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

Nequaquam reponit quispiam; sed addi debet: 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 mentium, hoc est ad non proferendum voces cum intentione loquendi, & significandi obiectum falsum; sed etiam ad non mentium; 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 humanum, 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 questio de nomine; sufficit ad veritatem nostræ Conclusionis, quod sit mendacium materialiter, sive peccatum 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, & alium 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 falsum, quod externè proferitur, secundum se est falsum: atque adeo, si quis diceret: Homo est lapis, 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, 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 ignorantia simpliciter, sed tantum secundum quid. Cum ergo significet exterius, se habere alium conceptum, quam revera habeat, quidni verè mentiatur?

Profectò si non mentitur, neque posset mentiri, tamen si veller, quod videtur non parum inconveniens. Neque obstat, quòd 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, quòd talis in dicto casu non velit significare conceptum verum, quem interius habet, sed falsum; alioqui expressè adderet signa, ex quibus audiens posset pervenire in cognitionem veri conceptus, sed quia vult hunc conceptum latere, ideo profert signum falsi conceptus. Signum, inquam, quòd nullatenus potest constituere unam aliquam orationem cum verò conceptu interius existente. Nà ut locutio externa & interna unà integrè 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 constituunt: vel tertio, ex eo, quòd simul per modum integræ orationis ad eundem dirigantur, ut fit in oratione mentali, quæ variis partibus constat: nullo autem ex his modis locutio mere interna connectitur cum externa, quæ 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 poenà perjurii; præsumere enim deberemus, ipsum habuisse restrictionem mentalem; nemo enim præsumitur malus, nisi probetur; & semper oportet præsumere de proximo, quòd melius est, nisi oppositum constet aliquo modo. Ergo restrictiones tales omnino fugiendæ. Nequaquam, reponis; sed amplectendæ sunt tanquam via, quæ multa mendacia evitantur, quam viam nostram 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, quòd non debeant concedi ad evitanda alia mendacia.

Nos ergo retrahendo homines ab illis restrictionibus retrahimus ipsos à mendaciis; cū tamen Adversarii nostri ipsos incitent ad mentiendum. Nam quòd 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, quòd non sint peccata: aliàs certè potuissemus dicere, quòd mendacia ipsa manifesta non essent peccata, quia id dicendo efficeremus, ut multi non peccarent mentiando, qui aliàs peccarent; & similiter potuissemus dicere, quòd cætera peccata omnia non essent peccata; & sic dicendo facilitarimus viam non peccandi, seu daremus occasionem evitandi multa, & gravia peccata, quæ committi quotidie solent; & non committerentur saltem formaliter, si proponeretur, quòd non essent peccata. Ita Comment. sup. num. 118. Brevis, non sunt facienda, aut docenda mala, ut eveniant bona. Nos probavimus, restrictiones illas esse mera mendacia, ostendant Adversarii oppositum.

Ostenditur, inquis, ex auctoritate Mulorum, 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; cū secundum ipsos hoc licitum sit, utendo restrictione mentali. Quantum ad Scripturam, dico cum Scoto, sup. allegato, non omnes Sanctos veteris Testamenti necessariò excusandos esse ab omni vel levissimo mendacio, cū non fuerint magis confirmati in gratià, 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 solà restrictione mentali verum dixit; sed quando videtur usus fuisse restrictione mentali, semper ex circumstantiis colligi potuit, aliquid esse subintelligendum. Et ita Ninivitarum prædicationi Jonæ: adhuc 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 communi usu absolutum sensum, sed conditionatum tantum, vel saltem dubium, dicente Domino apud Jerem. cap. 18. v. 7. & 8. Repente loquar adversum gentem, & adversum regnum, ut eradicem, & destruar, & disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa à malo suo, quòd locutus sum

67.

Vide ab hac retrahendi homines, ut à mendacio.

68.

Deus in Scriptura aut Sancti non sunt ad usum.

Scoto.

Interpretes sacre Scripturæ non recurrunt ad restrictionem hanc.

Nec Ninivite, nec Ionas 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, nunquid 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. *Christus non est eiusus Mar. 13. v. 32.*
Et quamvis ex ipsa Scriptura non semper colligatur, internam restrictionem fuisse exterius 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 conducerent 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. *Nec ullam habuit rationem eam mendi.*
Confirmatur: quia videtur, Christum nullam habuisse rationem ita restrictè loquendi discipulis suis, atque adeo non potuisse ita loqui, etiam in sententiâ Adversariorum, quæ requirit iustam 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; quòd 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, quòd 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 cæteras parabolæ, & obscuras locutiones Christi, quas aliquando, ipso docente, essent intellecturi. Si autem à me quæratur, 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 iudicii.

cretum. Aliis placet hæc restrictio; quòd Filius non seiverit illum diem à se; aut certè, quòd solus Pater eum seiverit, & 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, quia non habeo fratrem, qui ascendet cum me.* v. 10. *Et 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 diei potest, quòd discipulis ille modus, quo suppleri debet, fuerit significatus; aut saltem, quòd fuerit ipsis significatum, eam orationem non fore intelligendam secundum sola verba. Et sanè, si sensus Christi erat, quòd 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, quòd in hoc sensu loquebatur: nam responso facile ex eodem modo loquendi admittit limitationem ab interrogatione, aut petitione. Aliqui respondent ad hæc, & similes objectiones, quòd, quamvis constaret, Christum, aut alios Sanctos, ex ordinatione speciali Dei usos fuisse hujusmodi locutione restricta, non tamen propterea colliber alteri id liceret propria auctoritate, aut ulla 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 diverfæ, & gravioris malitiæ, quam oratio restricta, adhuc valeret illa responso; quia possent oratio restricta habere talem militiam, ut, quamvis Deus possent in ea dispensare, non tamen homines; quemadmodum omnes admittunt de homicidio innocenti. 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 responso, 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, quòd dicitur Exod. 3. v. 6. *Ego sum Deus patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac, & Deus Jacob.* Ubi Angelus dicit Deum, quia loquebatur in persona Dei; sive tanquam ejus legatus, adeoque ex conditione personæ loquentis, verba, quæ aliquot

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, Ananias magni filius*; quia videlicet representabat ejus personam. Quamquam & aliter hæc verba explicari possunt 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, quòd, declaro te esse innocentem, quantum liquet ex allegatis & probatis, quæ sunt valde distincta. Consimiliter, si penitentem librum aliquem sibi dari respondeam, est tuus, significo, me ei dare librum: si verò dubitanti, & quærenti, cuius sit iste liber, respondeam, est tuus, hæc eadem verba non significant, me ei dare librum; sed eum à parte rei 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, quòd fuerint locutiones figuratæ, ad quarum veritatem sufficit conformitas cum figura, sive eum eo, quod figuratè per illas significabatur. Si (inquit D. Aug. ibi) non est mendacium, quando ad intelligentiam veritatis aliud ex alio significancia referuntur, profectò 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 huiusmodi mendacia iudicanda sunt, sed locutiones, actionesque Prophetica, ad ea, qua vera sunt, intelligenda referende. Quæ propterea figuratis velut amicis obteguntur, ut sensum pie quærentis exercent, & ne nuda ac prompta vilescant. Quamvis qua aliis locis aperte ac manifestè dicta dicimus, cum ea ipsa de abditis eruuntur, in nostra quodammodo cognitione renovantur, & renovata dalescant. Nec videntur (aliàs invidentur) discernibus, quòd his modis obscurantur, sed commendantur magis, ut quasi subtracta desiderentur ardentius, & inveniantur desiderata jucundius. Tamen vera non falsa dicuntur, quoniam vera, non falsa significantur, seu verbo, seu factò. Quæ significantur enim, utique ipsa dicuntur: putantur autem mendacia, quoniam non ea, qua vera significantur, dicta intelliguntur, sed ea, qua falsa sunt, dicta esse creduntur. Et post pauca concludit: *Verax ergo significatio nullo modo mendacium rectè dici potest.*

Thomas 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 gratià, si quis vel solus, vel coram aliis sive interrogatus, sive proprià sponte, sive re-creationis gratià, 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 f. cit, vel quodvis aliud additum verum, utputa, antequam natus foret. Censent' talem non mentiri? Quid ni, inquis, cum multi viri docti ita censent? Et ratio est; quia mentiri est contra mentem ire, verba externa merè materialiter se habent ad mendacii rationem; ac nihil profusus refert, sive vera, sive falsa in se sint; sed sola profertis 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, quàm ipsa concepit, verba non adversantur menti, ac proinde non erunt mendacium. Ita Sanchez in Decal. lib. 3. cap. 6. num. 13. Credit, qui volent, ego meam fidem fidei hujus commentum nunquam obstringam.

74.
Hæc deest restrictio pura.

Nec excusatur mens interna loquens.

Sanchez.

Quis enim non videt, si tamen habeat oculos apertos ad videndum, quòd in hoc eventu mens intendat aliud verbis asserere, aut negare, quàm ipsa concepit? Nam concepit, se non fecisse istud, antequam nata foret, nunquid & illud asserit? Nonne isthæc verba: *Ego non feci*, instituta sunt ad hoc significandum? Et verò, cur verba externa potiùs merè materialiter se habent ad mendacium, quàm 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, quàm mens concepiat? Et quomodo nihil refert, sive vera sint in se verba, sive falsa; sed sola profertis 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.

75.
Mens restringens est significare solum.

Verba aliud significant, quàm mens concepiat.

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

76.
Restrictiones puras nunquam propugnavit 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 prodat, uti etiam ambiguitatem verborum excusat rationabilis causa, licet prævideamus, audientem in errorem inductum iri, poteruntque Deus, & homo æquè ita loqui.

Inepio ab ultima parte; eum 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, inquis, Deus magister noster est, magistri porro est tollere ambiguitatem in verbis, & apertè loqui, quando novit, discipulos suos ex ambigua, obscura, & restricta locutione decipiendos. Respondeo satis esse, quòd vel per se, vel per alium verus sensus declararetur; hoc autem Christus præstitit suis Apostolis per Spiritum Sanctum, & quotidie nobis Deus præstat per Ecclesiam. Cur autem Deus aliquando obscurus 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, eum ipse sit Dominus omnis nostræ scientiæ, atque ad eum pro libitu suo possit eam tollere, etiam se solo, ut dicitur Conclus. sequenti, cavendo habitum, & actum erroris: ergo multò magis poterit nobis dare occasionem errandi, loquendo restrictè, tropicè, ambigè, aut alio quovis modo obscure, 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 intelleturus 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, & falsam pro eo tempore, quo sci-

tur, audientem intelleturum illam in sensu falso; & idem est de oratione restricta, æ tropica, vel alio modo obscura, quando scitur intelligenda in sensu falso, tamen 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, eum tamen verba tua in aliquo sensu legitimo, quem intendis, sint vera; nec alteri es proprie causa erroris, sed solum occasio: sicut ergo in moralibus possum exercere aliquam actionem indifferentem, justà causâ existente, quamvis prævideam, proximum inde accepturum occasionem peccandi; ita etiam uti possum locutione illâ indifferenti, accipiendo illum in vero sensu, tamen prævideam, proximum ex sua imprudentia illam accepturum in sensu falso, atque ad eum decipiendum. Et veluti nequeo absque justâ causâ exercere actionem indifferentem, ex qua scio, proximum impurum occasionem peccandi; sic indidem nequeo sine rationabili causa proferre orationem indifferentem, quæ proximo futura est occasio erroris. Aliàs enim tota humana conversatio destrueretur; eum semper quis dubitare posset, an verum esset, quod diceretur, num loquens uteretur æquivocatione, amphibologiâ, restrictione &c. an non. Ac per hoc talis modus loquendi apertè videtur repugnare fini, 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, reddittque loquentem suspectum fraudis, & mendacii, & cui meriti non facile fidem habeas, eum possis dubitare, an aliud intendat, quam verba præ se ferunt.

Hinc, tamen concederem, tantem alteri occasionem luxuriæ sine directa ejus intentione non peccare contra castitatem, sed solum contra eharitatem, est id faceret sine justâ causa, equidem verum foret, locutionem ambiguum sine rationabili causa esse contra veracitatem. Ratio disparitatis est; quia occasio luxuriæ, v.g. quòd mulier appareat in publico, quando novit, ex ejus aspectu aliquem induendum ad luxuriam, non opponitur finis castitatis, ut clarum est; hæc autem ambigua locutio, ut jam declaratum est, opponitur finis locutionis, adeoque virtuti veracitatis. Cui non placet hæc disparitas, querat meliorem. Ergo infert aliquis, etiam non licet sic loqui, quando adest rationabilis causa. Probatur consequentia; quia ex nulla causâ licet mentiri, etiam ad impediendam æternam proximi damnationem; eum tamen mendacium idèd 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.
Requirunt
ad licitam
restrictionem
causâ, se
prævidetur
decipiendus
proximus.

ne destructivum, Resp. non ideo solum præcise esse malum; nam hic in eodem modo sufficienter videtur occurrere per hoc, quod non possum mentiri sine tali causa, ob quam ipsemet, cui mentior, debet esse rationabiliter contentus; adeoque non deberet propterea omitti conversatio, nec deponi fiducia, veluti, si Deus dedisset alicui licentiam occidendi alterum ex rationabili causa, propter quam ipsemet, qui occiditur, deberet esse contentus; non ideo deberet omitti conversatio, nec deponi fiducia. Ratio ergo, cur mendacium nullo casu liceat, etiam ad procurandam æternam salutem ipsiusmet, cui quis mentitur, est præceptum divinum, quo non miris prohibet mendacium, quam fornicationem, adulterium &c. maxime accedente unanimi consensu Doctorum ecclesiæ, ita interpretantium illud præceptum. Sicuti ergo fornicatio adulterium & similia non licent ob ullam causam, etiam ad evitandam propriam mortem, & procurandam æternam salutem propriam, vel alienam; eadem pariter ratione neque licet mendacium.

Porro locutio ambigua, restricta &c. cum non fiat verum mendacium, sed patiantur sensum verum, quamvis incognitum alicui audienti, non ita strictè censetur prohibita, quin urgenti causa liceat; maxime accedente communi consensu ecclesiæ. Simile habemus in moralibus; quamquam enim, ut dictum est, possum ex iusta causa ponere actionem ex se indifferentem, inductivam proximi ad peccatum; tamen nunquam possum ponere actionem de se malam ex quacunque causa. Præterea; incommo- dum, quod sequitur ex illis æquivocationibus, seu obscuritatibus, 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 superfluum ad intelligendum. Alioquin (inquit Lugo Disp. 4. Secl. 5. num. 70.) deberet, qui latinè loquitur, voces clarissimas seligere, & formulas loquendi minus peregrinas, ne fortè obscuritate sermonis daret occasionem auditoribus, vel lectoribus aliquid aliud diversum in suis verbis intelligendi. Sibi itaque imputare debet, vel suæ ignorantie, aut pigritiæ, quod citò & leviter, verborum vi non ponderat, assensum humanum, si nemo contra mentem verba proferat, neque etiam verbis æquivocis, ab auditore non intelligendis in sensu loquentis, sine causa utatur; quamvis, causa iustà intercedente, possit uti auditorum ignorantia, & inscitia ad occultandam iustè veritatem, quam manifestare non tenetur. Sic ille.

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

dicit sufficere, quoties occultatio veritatis necessaria, vel utilis est ad salutem animæ, vel corporis, honorem, vel res familiares tuendas, vel ad alium quemlibet virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censetur tunc expediens ac studiosa: & num. 22. cum Soto dicit, excusari à culpa, quando in jocis & ridiculis fieret, quia honesta recreatio id redderet licitum: quod tamen merito intelligit, quando iuramentum non adiungitur; ad hoc enim gravior causa requireretur, propter divini nominis reverentiam, quamvis non censetur esse peccatum mortale amphibologiam iuramento confirmare, etià 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 errore notabile damnum decepto accideret, aut obedientiæ, ut puta, quia Superior legitime interrogat; vel si ex errore inducendus esset deceptus ad faciendum aliquid contra castitatem; justitiam &c. accedente, inquam, aliquâ tali obligatione ad obligationem veritatis, jam requireretur gravior causa, & eò gravior, quò obligatio loquendi apertè est major, & quò verus tuæ orationis sensus est obscurior, minusque utilis; estò etiam deceptus solum peccaret materialiter contra dictas virtutes ob invincibilem ignorantiam; nam tenemur quantum commode fieri potest, ejusmodi peccata, etiam tantum materialia in nobis, & aliis impedire; & multò magis non dare alteri occasionem ea committendi.

Sed hic oritur alia difficultas; an loquens ambiguè, restrictè, aut alio modo obscure, etiam existente iustà causa, possit intendere deceptionem, seu errorem audientis, vel debeat intendere sensum verum, & solum permissivè se habere ad sensum fallum. Hæc quæstio id unum quisque intendit in suis actionibus; quod habet pro fine: qui autem usurpat verba ambigua, idè id facit, quia utilia sunt ad occultandam 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 loquitur verum; & videtur directè, & per se intendere deceptionem, seu errorem audientis. Resp. ex Lugone sup. num. 72. ad veram locutionem, seu locutionem veri sufficere voluntatem manifestationis veri, tanquam finis proximi, estò non ultimi; & quòd loquens veli non quidem manifestationem completam omnino, & efficaciter; sed tamen potentiam, seu causam illius. Licet ergo, qui æquivocè loquitur, ultimò desideret quòd audiens non percipiat veram mentem, & verum sensum verborum, quem intendit significare; ac per hoc non velit manifestationem passivam, hoc est, quòd audiens veniat in notitiam suæ mentis; vult tamen manifestationem activam, id est, ponere

Varia causa sufficientes ad licitè utendum restrictione non pura. Sanchez. Soto.

Causa pravalens incommo- dum ex restrictione oriundo sufficit.

83. Habens iustam causam restrictionis potest licitè intendere occultationem veritatis.

Lugo. Hanc non causam activam, sed cum ponatur causam significativam sufficientem.



Proponit
propositionem
ambiguam,
ut mentem
suum occultet
sine
mendacio.

Hoc merè
agens non
habet ani-
mum deci-
piendi.

85.
Et est ha-
beret do-
ceptio non
est pecca-
tiosa.

Causa pra-
valente do-
ceptioni.

Etiā sepe
exparte
decepti.

vere verba, quæ de se possunt manifestare ve-
rum sensum, & ad hunc finem proximè vo-
ces profert, quod sufficit ad locutionem; quan-
tumvis hunc finem proximè ulterius ordi-
net ad occultandam veritatem, seu verum sen-
sum, tanquam finem ultimum.

84. **Accipe simile:** Deus, concursus offerens in
actu primo voluntati creatæ liberæ, habet pro
fine proximo, quod homo possit liberè elice-
re 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 merea-
tur, necesse sit, quod homo possit non elicere
actum bonum, & ad hunc finem ultimum detur
potentia ad actum malum. Sic etiam, qui æ-
quivoce loquitur, intendit ultimum occultare
suam mentem sine mendacio per verba æqui-
voce: ad quem finem necesse est, quod velit sig-
nificare 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
sensem manifestare. Sed nunquid ideo, qui
sic loquitur, non habet animum decipiendi?
planè; quia solum vult occultare verum sensum,
quem ipse concipit, 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 intel-
ligeret, pateretur. Sicut si mulier bene compta,
& ornata, prodeat in publicum, ut casto amo-
re diligatur ab uno, sciens alteri ex sua malitia
invidendum ad luxuriam, quæ minimè intendit.

85. **Quid ergo, rogar aliquis, si loquens ob-
scure haberet positivum voluntatem alterum
decipiendi?** Resp. cum deceptio illa non sit pec-
caminosa, ut suppono, sed tantum malum a-
liquod physicum, non videtur, quare illa vol-
untas 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 interfecturus
innocentem, nisi vel ipse, vel innocens deci-
peretur, majus sine dubio malum esset interfe-
ctio innocentis, non solum ipsimet interfe-
ctio, sed etiam latroni, quam ejusdem latro-
nis, aut etiam innocentis deceptio; unde &
ipsemet latro, & ipse innocens deberent pro
beneficio habere suam deceptionem in tali
casu, si sciperent: ergo in tali casu nihil impedi-
t, quod minus quis posset intendere, vel optare
ejus deceptionem, atque ad id uti oratione æqui-
voce. 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 bo-
num eo invito, non minus obligat, quam præ-
ceptum de non decipiendo altero; sed in casu,
quo restitutio esset cessura in majus notabili-
ter damnum Domini, quam restitutio cederet
in bonum ipsius, non teneretur quis restituere:
ergo in casu, quo non decipere aliquem cederet
in damnum magnum ipsiusmet, non teneretur
quis non decipere; & consequenter posset
quis uti oratione æquivocà ad eum decipiend-
um. Confirmatur 3. quia non major videtur
obligatio non deducendi alium in errorem,
quam observandi juramentum & votum; sed
hæc non sunt observanda, quando notabile
malum sequeretur proximo, aut nobis ipsi
ex ipsorum observantia; ergo nec esset cavend-
um errori proximi, quando ex eo sequeretur
magnum aliquod emolumentum, Ita arguit
pro hac veritate Commentator Scoti sup. num.
65. Sed quero ego; quæ utilitas, vel neces-
sitas istius positivæ voluntatis decipiendi, cum
ad damna illa vitanda sufficiat voluntas per-
missiva? Dicimus ergo, præceptum negativum
non decipiendi proximum excludere seu pro-
hibere semper, & pro semper positivam vol-
untatem decipiendi, quando rationalis causa
eam non requirit. Atque hæc factis de oratio-
ne amphibologica, seu æquivoca, quæ po-
tatur duplicem sensum, unum verum, & alte-
rum falsum.

Pauca restant addenda pro intellectu resti-
tutionis mentalis, quæ aliquo modo exteriori
se prodit, & ideo componit unam aliquam or-
tationem cum verbis exteriori prolatis, ita ut
prudens auditor merito colligat, his verbis
aliquid subintelligi, quamvis nesciat, quid illud
præcisè sit. Hoc autem facile contingit ratio-
ne circumstantiarum, tum loci, tum temporis,
ac personæ, modique interrogandi, ut sup-
diximus. Porro talem restrictionem, seu ora-
tionem restrictam, affirmat Conclusio nostra,
esse licitam, æquè ac orationem æquivocam,
idque propter eandem rationem; quia licet
non mendacium, sed oratio vera, quamvis au-
diens eam veritatem non cognoscat, solum
inhærens cortici verborum, & nullatenus re-
flectens ad intentionem loquentis, quam ex
variis circumstantiis poterat, & debebat collig-
gere. 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 vero judicia talia ea audiunt,
qualia ex intimis referuntur.* Reprehendit ibi S.
Pontifex temerarium iudicium Elsi, unus ex
amicis Job, qui ex eo, quod hic dixerat ca. 1.
v. 6. *Appendat me in statera iusta, & sita Deus
simplicitatem meam,* insert cap. 35. v. 2. *Iobum
se facere justiorum Deo: Nunquid aqua tibi
videtur tua cogitatio, ut diceret; Insuper sum Deus.*
Docet, inquam, D. Gregor. Elsi male verba
Iobi interpretatum fuisse in alio omnino sen-
su, quam Iob intenderat; additque humanas
aures, sive homines in verbis aliorum obicu-
rioribus 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 ueritatis ille, qui intentionem, & voluntatem alterius variis explicat verbis, quia non debet aliquis uerba considerare, sed voluntatem, & intentionem; quis non debet intentio uerbis deservire, sed uerba intentioni.* Ubi clarè innuit, S. Greg. solum uoluisse, mentem & sensum loquentis non debere colligi ex uerbis, nudè lumpis, sed simul uidentium esse, quà intentione dicantur, quam ex variis circumstantiis colligere oportet.

Hinc cum responsio respiciat ipsam interrogationem, ac potestatem, & conditionem interrogantis, sequitur 1. interrogatum sæpius posse uti hanc restrictionem, uti etiam amphibologia, quam spontè loquentem. Igitur dum aliquis interrogatus respondet ei, cui non tenetur ueritatem aperire, cum ad responsionem ab interrogante compellatur, atque ita ponatur in necessitate aut ea prodendi, quæ uult, & expedit latere, aut menieudi, uel restrictè seu obscure loquendi, per modum defensionis hoc tertium amplecti potest: & quivis prudens scilicet suspicabitur 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, uel testis in iudicio non tenetur fateri, quod roganur, possunt negare, se fecisse. aut scire: quia cum iudex non in omnibus habeat potestatem interrogandi, & presumatur non uelle, 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; uel dū reus interrogatur de crimine, quod quidem commisit, sed est omnino occultum. Similiter, quando reus in iudicio 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 alicujus circumstantiæ: aut si in iudicio quis rogetur de indicio alicujus 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 respondet ad mentem iudicis, qui hoc petit, ut sciat, an talis sit auctor homicidii.

Preterea, dum roganur quis de debito, quod non tenetur solvere; quia v. g. aliàs teneretur mendicare: uel si interrogatur, an ueniat ex loco, qui falsò putatur peste infectus, potest negare se inde uenire; quia mens interrogantis est, utrum ex isto loco ueniat tamquam pestilentis. In his, inquam, & similibus casibus potest interrogatus respondere negatiuè, & responsionem suam juramento confirmare. Quid ergo, si ueniat ex civitate quidem infe-

cta, scit tamen, se non esse infectum, nunquid & tunc poterit negare, se uenire ex illa civitate? Aliqui affirmant, eò quòd mens legis tales ab ingressu areentis non sit, nisi quatenus infecti sunt. Sed hoc Aliis non placet, negant enim esse intentionem legis; sed, inquit, lex uetat admitti quoscumque, etiam non infectos ob periculum, ne simul aliqui infecti admittantur: eò quòd rarò contingat eertò sciri, an aliquis non sit, aut in corpore, aut in ueste saltem infectus. Et quàmvis hoc aliquando contingeret, equidem finis legis non cessaret in uersali, sed solum in casu particulari, idque negatiuè tantum, ut suppono; cessante autem sine legis solum negatiuè 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, siue sic, ut debeat, aut possit illud fateri, siue sic, ut non debeat, nec possit; & siue ipsemet iudex habeat auctoritatem interrogandi, siue non habeat. Similiter si quis quæreret à Confessario: audistine, aut ut homo, aut ut Minister Dei, aut uices ejus gerens tale peccatum in confessione hesternà à tali homine, siue possis, aut tenearis illud dicere, siue non. Comment. Scori sup. num. 135. existimat, tunc reum non posse negare crimen, si reuera illud fecerit; neque Confessarium posse dicere, quòd tale peccatum non audivit, modò illud audiverit, eò quòd omnes restrictiones, quæ alioqui 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 uenire in considerationem. Vide loc. cit. Atque hic finem imponam dictæ materiæ, quæ propriè non spectat ad hunc Tractatum, sed reductiue tantum occasione infallibilitatis fidei nostræ, seu infinitæ ueritatis 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 uel mentiri, uel uti tali restrictione. At uerò restrictione mentali, quæ aliquo modo se prodit exterius, aut oratione amphibologica, æquiuocà, uel obscure uti potest tam Deus, quàm homo, ut habet ultima pars hujus Conclusionis, seruat seruantis.

Si ergo aliquid occurrat in Scriptura sacra, seu uerbo Dei scripto, uel tradito, quod uidetur repugnare

89.

Licet restrictio, est etiam interrogans expressè excludans.

Quia illa exclusio indebita est.

90.

Ne facile in restrictionē rejiciatur quod in Scriptura apparet dissonum veritati.
S. Aug.

Potius rejice in mendum, aut interpretē, aut malum tuum intellectum.
Deus sepe ambiguit & obscure in Scriptura loquitur.
Idem homini licet ex justa causa.

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 bonoremque deferre, ut nullum eorum Auctorem scribendo aliquid errasse, firmissimè credam. Ac si aliquid in eis essendero literis, quòd videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam. Alios autem ita lego, ut quantalibet Sanctitate, doctrināque praevalleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per alios Auctores Canonicos, vel probabili ratione, quòd à vero non abhorreat, persuadere poterunt. Nec te mihi Frater, sentire aliquid aliter existimo, profusus, inquam, non te arbitror, sic legi tuos libros velle, tanquam Prophetarum, vel Apostolorum, de quorum scriptis, quòd omni errore careant, dubitare nefarium est. Et pluribus interjectis, inquit: Quamquam tantummodò Scripturis Canonicis hanc ingenuam debeam servitutem, quā eas solas ita sequar, ut conscriptores earum nihil in eis omnino errasse, nihil fallaciter posuisse, non dubitem. Tamen si multa obicere possint, & quæ diversimodè possint intelligi, ut plùs quàm meridianum est, ut proinde non possit negari, Deum sapienter ambiguit, & obscure fuisse locutionem propter rationes, sup. allegatas. Quòd si Deus ita possit loqui, qui nequidem physice potest mentiri, constat profectò, talem locutionem non esse verum mendacium; & ideo etiam posse convenire homini, existente rationabili causā; secus restrictio purè mentalis, de qua egimus Conclus. præcedenti, utpote merum mendacium, & ideo intrinsecè mala, sicut furtum, fornicatio, & similia; quæ sicut nullo calu licent, etiam ad quæcumque mala evitanda, aut bona procuranda; sic neque talis restrictio. Apposuit D. August. lib.

S. Aug. contra mendac. cap. 7. Ea, que constat esse peccata, nullo bona causa obtentu, nullo quasi bono sine, nullā velut bonā intentione faciendā sunt. Dicente Apostolo Roman. 3. v. 7. & 8. Si enim veritas Dei in meo mendacio abundavit in gloriam ipsius: quid adhuc & ego tanquam peccator judicor? & non (sicut blasphemamur, & sicut aiunt quidam nos dicere) faciamus mala, ut veniant bona: quorum damnatio justa est. Cæterum si à me queritur, an sicut Deus non potest nequidem physice mentiri, ita etiam non possit se solo infundere actum, vel habitum erroris in intellectu creato; Respon-

deo ostendit: *Deus sepe ambiguit & obscure in Scriptura loquitur.*

CONCLUSIO VI.

Deus potest se solo efficere aliquem actum erroris in intellectu creato.

ADverte, duplicem dari posse in homine assensum erroneum; unum, quo judicatur, aliquid falsum esse verum; ex eo quòd putaret, Deum ita sentire; ut si quis judicaret, Deum sentire, Antichristum non esse venturum, & propterea etiam judicaret, ipsum de facto non esse futurum; alterum, quo judicaret quis, aliquid falsum esse verum; v. g. hominem non esse risibilem, sine ullo ordine ad cognitionem Dei de illa re. De primo actu non loquitur nostra Conclusio, nam sic, ut videtur, Deus posset mentiri; cum mentiri non sit aliud, ut patet ex hæcenus dictis, quàm efficere, ut quis putet, se habere aliquem conceptum, quem à parte rei non habet: Deus autem, ut jam non semel diximus, nequidem physice potest mentiri.

Loquimur ergo de secundo actu, quem divinæ potentie nolumus subtrahere; quia nullam videmus in eo repugnantiam, sive ob imperfectionem moralem, eum non sit necessarius peccaminosus; sive ob imperfectionem physicam; quia Deus multa physice imperfecit 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, timentis hæc omnia sint contra intentionem naturæ; cur ergo non poterit in intellectu causare errorem, seu efficere se solo, ut intellectus unum pro alio intelligat? Hæc talis error posset conducere ad acquisitionem vitæ æternæ; exempli gratiā, 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 amico, ut illi subveniat; qui actus videntur procedere ex imperio charitatis, vel aliarum virtutum. Et ego ex illo errore do eleemosynam pauperi, quam alias non darem, putas, illam carere suo merito, eò quòd verè non sit pauper, tui 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 infundere istum errorem, qui movet ad ista bona opera? Et cur ille homo non debeat particulares gratias agere Deo pro suo errore, sine quo non habuisset illos actus meritorios? Ac proinde videtur, quòd tali casu ista cognitio procedat ex gratia particulari Dei, juxta illud Apost. 2. Corinth. 3. v. 5. Non quòd sufficiens sumus cogitare aliquid (conducens ad vitam æternam)

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 ignorantiz, aut cognitiones improbabiles. ergo Deus potest eas per se directè communicare homini; & quis ambigat, aliquas ex illis esse falsas? Nam duæ contradictoriæ possunt simul esse probabiles: ergo Deus potest esse causa per se actus falsi, & consequenter erroris. Præterea: potest Deus obijcere 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 necessariò, & 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 ratio possit Deus causare iudicium falsum, cur non poterit, etiam se solo, illud infundere? In neutro enim casu error est malum culpæ, sed pœnæ 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 produeret 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 frigus, 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 physicè in intellectu hominis. Cõtra tertio; infinita veritas Dei consistit in hoc tantum formaliter, quod nulla veritas objectiva Deum 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 directè aut per se malum morale, & quod possit velle directè, ac per se omne bonum morale; unde ratione hujus Deus nequit nec ipse peccare, nec esse causa per se directè peccati alterius.

Confirmatur hoc: quia ideo repugnat Deo ob summam suam bonitatem concurrere per se directè 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 directè 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 naturam rei, concurrere, ut alius erraret circa illam rem: ergo non necessariò ei, cui repugnat errare secundum se, repugnabit producere, aut causare errorem in altero; & consequenter, licet repugnet Deo ratione suæ veritatis errare, nõ eo ipso repugnabit ipsi efficere, ut alius erraret. Hucusque Comment. satis diffusè.

Breviter sic Resp. Card. sup. n. 34. Non repugnat cum infinita vita Dei, velle mortem hominis, nec cum infinita scientia Dei, velle ignorantiam hominis; ergo nec cum infinita veritate Dei, velle errorem hominis; nõ 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 indecentiam moralem, cum non esset liber. Potest autem Deus velle in homine aliqua, quæ habeant indecentiam objectivam, & materialem; quando hæc, & nunc propter inadvertentiam, vel aliam causam non habent malitiam moralem; ut constat in eo, qui

95.
Deus non
errat producendo
errorem in
alio.

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

Error talis
non esset
dedecens
moraliter.

ob ignorantiam comedit in die jejunii, vel pollutur &c. Sic ille. Sed quæro ego: homo potest velle in homine talem comestionem, vel pollutionem? Potest homo inducere hominem ad transgressionem legis naturalis, excusatam à peccato formali propter inadvertentiam, vel aliam causam? Non credo, Lugonem id admitturum. Quà ratione ergo Deus id poterit? Sed estò Deus non possit, nec homo; ergo etiam non potest causare se solo errorem: Negatur 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, & similia, quæ tamen Deus se solo potest causare.

Imò nec malum morale materiale, sed tantum physicum.

97. *Produci potest error à Deo ob varias causas.*

Nec per hoc certissimè fides divina detrahitur.

Deus non falleret errorem infundendo.

98. *Aut naturam ad errorem necessitando.*

Rogat aliquis, quæ posset esse causa productionis talis erroris? Resp. ut Deus ostenderet, 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, stat pro ratione voluntas, sicut stetit ad producendum mundum tunc, cum produxit eum potius, quam ante. Sed enim, dicit quispiam; fidei divinæ nequit subesse 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, quòd Deus non possit infundere talem actum, quo aliquis judicaret, Deum dicere quidpiam falsum. Respondeo 2. ad Minorem; quando dicitur, Deum non posse fallere, hunc dicitur esse sensum, quòd non possit fallere mentiendo, sive revelando aliquid esse aliter, quam ipse concipiat; cui non repugnat, quòd Deus possit infundere prædictum errorem. Neque verum est, quòd ajunt Adversarii, principia prima probari debere per hoc, quòd Deus non possit fallere, vel falli; ipsa enim ex terminis nota sunt (ideicò quippe vocantur prima) imò notiora, quam hoc, quòd Deus non possit fallere.

Accedit: quòd, etsi Deus faceret naturam necessitam ad assentiendum falsis principiis, adhuc eam non falleret modo sibi inconvenienti, hoc est, dicendo aliquid esse aliter, quam res sit, & ipsemet existimet, eam esse, ut patet, ex sup. dictis. Imò absolute non falleret; sed potius objectum ipsi propositum, aut proponens objectum, aut utrumque simul falleret eam. Sicut enim Deus (auditis Comment. Scoti sup. num. 36.) non est causa per se, cui attribui debet moraliter combustio, aut interfectio hominis, licet fecerit ipsius naturam cum necessitate ad patiendam combustionem, & interfectionem à talibus, vel talibus causis, sic applicatis; sed potius ipsæ causæ, aut applicantes eas sunt, quibus per se attribui debet illa combustio, aut interfectio. Ita

in proposito, licet Deus faceret naturam cum tali necessitate, ut deberet necessario assentiendum principiis falsis apprehensis, non deberet ipsi attribui ista deceptio, aut error; sed potius ipsi sicut principiis, aut applicantibus illa. Confirmatur: quia de facto habet homo inclinationem ad assentiendum propositionibus falsis, sic ut in aliquibus circumstantiis non possit non assentiri falso: nam sæpè assentitur aliquibus propositionibus falsis, tanquam veris sine ulla dubitatione, propter defectum sufficientis reflexionis; & suppositis solis illis, quæ 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 postea non assentiri, quando scimus reflexionem sufficientem: ergo in tali casu vel Deus fallit hominem, quem produxit cum tali inclinatione; vel certe non sufficit, ut dicatur Deus fallere hominem, quòd producat hominem cum tali inclinatione. Huc ulique Commentator.

Infero ergo: ergo neque Deus diceretur fallere hominem, tamen in eo produceretur solo habitum erroneum; quidni ergo, sicut potest producere actum erroneum, à fortiori possit producere habitum? Dico: A fortiori, quia Deus producendo se solo actum erroneum falleret hominem, quàmvis non modo sibi inconvenienti; at verò producendo habitum erroneum, nequidem ullo modo falleret, ut jam ostensum est de intellectu; & quàmvis habitus ille sit magis determinatus ad errorem, quàm intellectus, nam intellectus etiam producit assensum verum, secus ille habitus, qui solum efficit errorem; haud equidem efficit eum se solo, sed dependenter ab intellectu, & voluntate tanquam causa principaliter agente, & à voluntate non impediente. Sanè excitatio specierum, ad quam sequitur error, magis determinat ad ipsum, quàm habitus; nam illa necessario determinat, quàmvis non esset habitus, præsertim, nisi voluntas impediret; habitus autem non possit determinare sine illa excitatione, nec etiam cum illa, nolente voluntate. Porro Deum se solo posse excitare illas species, jam sup. diximus; igitur & habitum inclinantem ad errorem. Confirmatur: quia Deus se solo conservat istum habitum; ergo & eum potest primo producere. Respondent Adversarii, Neg. Consequentiam; eò quòd 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 universali, sed etiam determinatè, & in particulari, & non sit ex ulla sui parte independens à Deo (qui solus ejus est causa) concursu non solum universali, sed etiam determinato conservatur.

Hinc Alii aliam rationem negatæ Consequentiaæ afferunt. Sicut, inquit, Deus peccatum

atum producere non potest, potest tamen conservare, quantumcumque homo ex parte sua illud retractet; idque quia Deus non tam conservat, quam non destruit; homini verò imputatur conservatio, qui peccatum primò caulavit: 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 inclinatur in actualem errorem: si igitur dicit imperfectionem in Deo primò producere illum habitum, ex eo, quòd inclinatur in errorem, etiam conservatio talis habitus dicit imperfectionem, cum æqualiter inclinatur 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 subjungit: 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 existet tentationes, & concupiscentias illicientes ad peccatum. Deus enim hæc omnia non dat ex animo, ut fiat peccatum, sed potius ut vincamus in certamine forti, & ut, quòd 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 inclinatur ad peccatum; vel quia Deus diceretur causa moralis peccati, quæ repugnat ejus infinitæ bonitati: sed utrumque est falsum. Primum quidem; quia appetitus sensitivus inclinatur ad bonum delectabile, non obstante ejus prohibitione, sive in his circumstantiis, in quibus prohibitum est; & tamen producitur à Deo: ergo Deus potest producere aliquid, quod inclinatur 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 dependenter à voluntate; ergo sicut unum potest produci à

Deo, ita & alterum.

Quid miramur? Enim verò habitus vitiosus potest per se concurrere ad augmentum meriti ipsius, qui infunditur, cum ei actus bonus, cæteris paribus, foret difficilior; difficultas autem operis auget 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 non est talis causa per hoc, quòd producat appetitum sensitivum. Nec refert, quòd inclinatio appetitûs 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 inclinatur appetitus, sæpiù sit etiam honestum; bonum autem delectabile, ad quod inclinatur habitus vitiosus, communiter sit inhonestum, utpote vitium. Interim semper manet verum, quòd hic & nunc appetitus inclinatur ad malum; ergo manet adhuc intentû; scilicet, quòd Deus, tamen possit causare aliquid, quod hic & nunc inclinatur ad malum; modò ad id non necessitaret, 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 effectûs, 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, etiam non intendat vitium, ad quod inclinatur habitus vitiosus, cum tamen possit commodè istud impedire, & non impediat, vitium ipsi imputabitur. Resp. Neg. Consequentiam; nam Deus ad omnia peccata se habet permisivè; 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 effectûs 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 ulli præceptum

102.
Habitus talis potest servare ad augmentum meriti.

Et ad hunc finem à Deo infunditur.

Deus non foret causa moralis peccati.

Cum non infundatur in ordine ad malum.

Deus non debet impedire peccata hominum.

Ea permittit ex justis causis.

Tomus II.

T t a quo



103. Deus potest producere imperfectionem moralem in actu primo.

Deus non potest intendere malum, sed bene errorem.

Vitium, sicut per se est imperfectione moralis in actu secundo.

104. Infusio erroris non est locutio Dei. Lugo.

Ad locutionem requiritur ordinatio mentis loquentis ad audientem.

quo ipsi prohibetur, ne ita se gerat circa illud. 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 eius prohibitione, est similis imperfectioni; & tamen a 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. Scoti sup. num. 46. Ex quo patet diversitas inter habitum vitiosum, & habitum erroneum; nam potest Deus producere habitum erroneum, etiam intendendo ipsum errorem, sed vitium habitum vitiosum intendendo ipsum vitium. Quippe error non semper est peccaminosus, sed neque major imperfectione, quam mors, caecitas, & similia mala physica, quae Deus potest intendere, ut sup. dictum est; & ideo se solo potest causare errorem, talem malitiam peccati; sed vitium, quod semper est peccatum, saltem materiale. Quamvis ergo bene sequatur, Deus potest producere habitum vitiosum, ergo etiam habitum erroneum; haec tamen Consequentia non valet: Deus potest producere se solo errorem, ergo etiam vitium. Siquidem error non semper est imperfectione moralis, sed ut plurimum tantum imperfectione, seu indecentia physica, vitium vero semper est imperfectione moralis in actu secundo. Atque haec sufficiunt ad veritatem nostrae Conclusionis, quae sicut in principio dixi, tantum loquitur de errore, quo homo iudicat tale obiectum, v.g. esse lapideum, vel Antichristum non esse venturum, sine ullo ordine ad mentem Dei.

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; sed quod a Deo ille neque ex natura sua, neque ex institutione repraesentaret immediate, Deum ordinare suam mentem ad eum, qui ita erraret, quae ordinatio, & praesentatio illius est de ratione essentiali omnis locutionis: non ergo mentiretur Deus, aut talem loqueretur infundendo ejusmodi errorem, live id fieret per se, live per causas secundas. Non tam potest infundere illum actum erroris, quando esset talis, ut vel ex natura sua, vel ex institutione repraesentaret determinate, & immediate ordinationem mentis Dei ad accipientem notitiam illam. Haec ille. Quid autem ad hoc ordinatio hanc mentis supra iudicium illud, vel supra vocem, ibidem explicat d. Auditor, videatur a curioso. Tu nota i. ad locutionem secundum ipsum requiri, non solum ut repraesentet obiectum, & mentem loquentis, sed etiam, ut formaliter, vel instrumentaliter repraesentet ordinationem mentis loquentis ad audientem. Ad quam utique ordinationem re-

praesentandam vox vel ex natura sua, vel ex beneplacito est instituta; & ita voces humanae sunt ad placitum institutae ad omnia haec exprimenda, non solum per accidens, & argutivae, sed per se: voces autem Angelorum ex natura sua, in illa sententia, quae 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 humanae, quas homo immediate coram aliis profert eo modo, quo profert solent, quando ad eos diriguntur: talis etiam est scriptura propria manu facta, & ad alium transmissa: itemque nuntius ad alium a te missus cum expresso mandato ipsi aliquid dicendi. Porro aliae sunt voces, vel signa, quae non habent talem ordinationem; sed propter aliam rationem, & ad alium finem possunt profert, v.g. si esset aliquod instrumentum artificiosum, quo formarentur voces similes vocibus humanis, posset quis per illud recreationis gratia causare voces, quae 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 campanellae; licet enim ordinatus sit ad iudicandum esse opportunitatem audiendi Missam, tamen propter alios fines posset adhiberi. Nota 3. voces non semper significare personam loquentem determinate, quamvis & id possit fieri. Unde Deus posset talia signa interna, vel externa edere, quae demon v.g. non posset imitari, & ex quibus homines certo colligerent, Deum loqui.

His ita praenotatis, & suppositis tamquam veris, consequenter videtur dicendum cum Lugo, Deum posse infundere actum erroris, quo homo iudicat, v.g. Coelum esse lapideum, & hoc esse in mente Dei. Probat, quia illi actus non semper esset locutio Dei; nam posset fieri per talia signa, quae nec ex natura sua nec ex institutione repraesentarent, 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 eius, nisi ordinando mentem suam ad me: etenim idem est, velle infundere formam subiecto, ac velle, quod subiecto communicetur effectus formalis istius formae: ergo Deus volens infundere iudicium illud erroneum in intellectu vult, quod intellectus iudicet, esse in mente Dei coelum lapideum: ergo potest Deus velle infundere tale iudicium, quin velit dare homini notitiam mentis, quam Deus non habet, & per eam quae Deus loqueretur, & affirmaret aliquid falsum. Resp. per ordinationem mentis ad alium, quae requiritur essentialiter ad locutionem, non intelligitur esse illa ordinatio, quam ipsa vox immediate & per se repraesentat.

repreſentet. Quàmvis ergo, qui videret judi-
cium illud erroneum in intellectu, poſſet ar-
guitive colligere, Deum voluiſſe effectum for-
malem illius intellectui communicare; hanc
tamen voluntatem Dei non repreſentat per ſe,
& immediatè ipſum judicium erroneum; ſed
aliunde per conſequentias poſſet id colligi. A-
lias namque, quando Deus infunderet alicui
habitu Metaphyſicæ, ipſi loqueretur; quia
Metaphyſica aſſert notitiam infinitæ ſcientiæ
Dei. Hinc etiam non ſufficit, quòd vox in
communi ſignificet illam ordinationem, ſeu
voluntatem; ſed debet illam in particulari re-
preſentare: ac per hoc, tameti Deus infun-
deret alicui notitiam, quâ cognosceret Deum
habere infinitam ſcientiam omnium rerum, &
ſimul fieri ex Dei voluntate, quæcumque fi-
unt, adhuc non diceretur Deus loqui, ſicut
ſicut in illa notitia communi voluntatis Dei
circa omnia, quæ fiunt, includeretur etiam
voluntas, quâ Deus vult dare hanc eandem
notitiam; illa tamen univerſalitas conuſa
non videtur ſufficere ad locutionem, quia tunc
etiam non immediatè repreſentaret illa noti-
tia ordinationem mentis divinæ ad hominem,
ſed mediatè, quatenus ex illa univerſali poſ-
ſet inferri, quòd hæc etiam notitia men-
tis Dei data ſit ex Dei voluntate: locutio
autem debet, ut dictum eſt, vel ex ſua na-
tura, vel ex inſtitutione repreſentare immedia-
te, & per ſe mentem loquentis, & ordinatio-
nem talis mentis ad audientem.

Igitur non poſſet Deus per ſe, vel per nun-
tium, à ſe deputatum voces formare, ſicut for-
mari ſolent ab hominibus, & in iis circumſtan-
tiis, in quibus determinatè ex ſua inſtitutione
ſignificant ordinationem mentis ad audientem,
quæ ſignificarent falſum (& idem eſt de aliis
ſignis) quia ſic reverà mentiretur. Secus dicen-
dum, quando dæmon, vel homo loquitur de
ſuo mendacium; nam ad illas voces po-
teſt Deus concurrere non mentiendò; cum
non ſignificent ordinationem mentis divinæ,
ſed dæmonis, vel hominis. Quando autem vo-
ces formantur à cauſa naturali, & Deus de-
bet concurrere ut auctor naturæ; v. g. ſi eſſet
aliquis locus ita formatus à natura, ut per in-
greſſum aëris, vel ſolis &c. vel aliter forma-
rentur in eo voces, neque tunc Deus concu-
rendo generaliter cenſeretur loqui: ſicut quan-
do concuſſit cum pſittaco ad formandas vo-
ces, quas didicit; ſolum enim concuſſit ad
illum effectum, ſicut cum igne ad calefacien-
dum. Sin verò cauſæ illi naturali non neceſſa-
riò debeatur concurrere, puta, ſi concuſſat cum
pſittaco ad formandas voces, quas non didicit,
Deus poſſet per illas loqui, ſicut locutus eſt per
vores aſinæ Balaam. Atque ita dæmon loqui-
tur per voces hominis obſeſſi; quia illa ſpecia-
lis motio, & concuſſus poſſunt ſignificare or-
dinationem mentis ejus, qui concuſſit. Dico;
& poſſunt ſignificare; quia non neceſſariò ſignifi-
cant; nam poſſunt habere alium finem, ut pa-
tet in illo, qui moveret iſtud inſtrumentum, de

quo ſup. recreationis gratiâ.
Sed nunquid, quia Deus non poteſt for-
mare voces, ſignificantes falſum, formare, in-
quam, in quibuſcumque circumſtantiis, ideo
non eſt omnipotens? Imò, ſi hoc poſſet, non
foret omnipotens, quia ſic poſſet mentiri; ut
autem diximus in præmio hujus Secl. ex S.
Auguſt. ſi poſſet mentiri, non eſſet omni-
potens. Si dixeris: voces illæ ſunt aliquod ens
reale poſſibile, Reſp. & idem concuſſu generali
& materialiter ponitur à Deo, ſicut actiones
noſtræ peccaminosæ. Deinde, tota ſubſtantia
illarum vocum poſſet poni à ſolo Deo, ſi non
eſſent impoſitæ ad ſignificandum, vel impoſitæ
ad aliud ſignificandum, vel ſi hoc objectum non
eſſet falſum; ſed verum; vel ſi Deus proteſte-
tur, ſe non velle loqui formaliter per illas vo-
ces, ſed eas ſolum materialiter velle produ-
cere. Quòd autem non poſſit ſe ſolo illas pro-
ducere, quando determinatè ſignificent Deum
loquentem per illas falſum, nullum eſt inconve-
niens, ſicut non eſt inconve-
niens, quòd Deus non poſ-
ſit facere chymaram, & ſimilia, quæ implicent
contradictionem. Imò maximum inconve-
niens 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
menti. 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 con-
cipere, quàm à parte rei concipiat: quid porro
aliud eſt, Deum mentiri? Ratio ergo Conclu-
ſionis non eſt; quia Deus nequeat ſpecialiter
concurrere ad aliquem actum falſum, jam enim
proximè Concluſione contrarium oſtenſum eſt;
ſed quia nō poteſt ſpecialiter concurrere ad tale
actum falſum, quo aſſentimur alicui propoſitio-
ni, tanquam à Deo loquente revelatæ; nam
ſe Deus fuiſſet locus falſum; locutio autem
falſa Dei non poteſt non eſſe mendacium, cum
illa falſitas apprime nota ſit Deo. Sed enim,
dicit aliquis: falſo apprehenditur locutio Dei;
ergo ipſe non mentiretur, ſed is, qui nomine
Dei falſum loquitur, ſive qui proponit falſam
revelationem. Reſp. qui proponit falſam reve-
lationem, poteſt non mentiri; quia poteſt bonâ
fide credere, eſſe veram; alioquin, ſi malâ
fide, mentitur; ergo Deus non mentiretur ta-
li cauſa, Nego Conſequentiam. Cenſen, quia
Deus non mentiretur, ſi ſpecialiter concurre-
ret ad iſtud mendacium? Scio, quòd non cen-
ſeas; quippe actio, ad quam Deus ſpecialiter
concurrat, merito ipſi imputatur. Infero: ergo
falſus iſte aſſenſus, ſive falſitas aſſenſus in pro-
pſito

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

Niſi expri-
meret, ſe
non velle
loqui per
eas voces.

108.
Nequit a-
ctus fidei
ſupernatu-
ralis eſſe
falſus.

Aliàs Deus
falſum fuiſ-
ſet locus.



Et tanquam causa specialis concurreret ad assensum falsum.

Vt ipse supernaturalis in substantia ut supponitur.

109. *Potest aliquis falsum, sed invincibiliter putare aliquod revelatum.*

Cum hoc nequis Deus concurrere, ut credat supernaturaliter.

In 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 idem in Conclus. addidi *ly Supernaturalis*; de illa quippe sola queritur, non autem de fide naturali seu acquisita divina, si talis detur, vel humana. Constat siquidem, Deum ad hanc generaliter posse, imò debere, tamquam auctorem naturæ 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 requirita 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 divinam 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; & idem 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, tametsi 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, undeumque illi 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 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 habitus 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 queritur, an actus fidei supernaturalis possit esse causa actus falsi? Causa esse potest in hoc syllogismo: *Vbi solum est una hypothesis, ibi solum est una natura: atqui in Christo una sola fuit hypothesis, 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, & elicitus 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 solè auctoritate divinam nituntur, ut patet ex ante dictis, ac per hoc necessariò repræsentant suum objectum eum relatione ad mentem Dei. De quo ergo hic controvertitur, 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 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 concurrenti 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, sed 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 ita deferri in pectus Joannis, sed in scopum: quod ergo

ergo deferatur in peccatus 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 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, tam actus, quam 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 distingui 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 concurrat ad conclusionem falsam, debet quidem concurrere ad illam, ut ad assensum; consequitur enim ad illam, tanquam præmissa ad conclusionem: præmissa autem non concurrat solum ad actum utcumque, sed ad assensum Conclusioni movendo, & determinando intellectum, ut assentiatur objecto Conclusionis propter objectum præmissarum. Si ergo Conclusio pendet 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 concurrat ad assensum illum falsum; sed solum dicimus, simpliciter seu proprie non esse causam. Neque hoc inconveniens est; nempe, quod aliquo modo præmissa fidei concurrat ad assensum naturalem Conclusionis falsæ; veluti non est inconveniens, aut novum, quod aliqua causa ex se bona, & perfecta propter concursum alterius concausæ prave, & vitiosæ concurrat 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, detorquetur 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, & indifferentis 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 judex, 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 essentialitatem 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 inferat 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, minimè 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
erroneus
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 physice, & 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 si 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, 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 possit illud velle ex defectu concursus; atque idem

nesciret reddere rationem suæ omissionis, cum ex parte objecti nihil illum retardaret: sic positus præmissis, & cognitæ bonitate illationis, eo ipso proponitur veritas Conclusionis amplectenda, cui si non posset assentiri, convineretur 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 occisione crastina, ex qua homo in odium prorumpit. Itaque in casu posito debetur concursus intellectui ad actum erroris. Nunquid sicut visio Dei, posito lumine gloriæ? minimè: 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 adsint, 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, existimatū 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, modo ut verè facta

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

118. Declaratur: pone, Deum loqui per Prophetam, & eodem tempore loqui dæmonem per alium hominem, nullamque subesse notam distinctionis, unde discerni possit, hanc Conclationem esse minùs à Deo, quàm alteram, hoc casu fides æquè feretur, quantum est ex natura sua, in utramque locutionem: atqui, 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 apparet eisdem 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 humane Christi ad illud a mandum; secùs, posita prohibitione, & tamen totum objectum esset idem; nec enim actus amoris deberet terminari inhi insecè ad prohibitionem. Idem est de circumstantia unionis hypostaticæ. Ergo consimiliter hic, tamen revelatio secundum se eadem sit, quando est vera, & quando est falsa, & apparet; Deus tamen in secundo casu non debet, nec potest dare concursum habitui fidei infusæ 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 infusæ non produceret actum falsum.

119. Dico, *Fidei infusa*; quia, ut notat Herinx hic disp. 7. q. 3. num. 22. tali casu articulo verè revelato credi ut assensu fidei supernaturalis; alteri autem putativè revelato assensu fidei divinæ quidem, sed naturalis: quorum equidem assensuum differentia non cadit sub experientiam. Ad assensum porò naturalem non concurrat fides infusa, 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 infusa, seu supernaturalis. Sic ille. Et verò, quid repugnat, infundi 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. secl. 13. n. 4.

120. 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 positivi, qui pejor est, quàm ignorantia puræ negationis. Sic ille de actu fidei.

121. De habitu autem ita scribit num. 85. Si certum est, fidem esse virtutem infusam, 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 infusa per suam essentiam est virtus intellectualis, debet per se habere alligationem intrinsecam ad actus veros, & incapacitatem, & repugnantiam ad falsos, & erroneos. Addit n. seq. habitus infusus 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 omnè 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, etiam

Nec producere potest, cum deum ad assentiendum divino testimonio.

Suarez.

Actus fidei sunt essentialiter supernaturales in substantia. Lugo.

Nec possunt esse mali, aut falsi.

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

Alligatum est ad solas revelationes Dei veras.

etiam apparentem, & falsam elicere actum supernaturalem, jam per illum actum posset esse principium proportionati actus supernaturalis in voluntate, qui esset etiam meritorius salutis æternæ, & 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 ecclesiæ, à qua hauriri debet, quidquid in ordine ad salutem perficit.

Herincx.

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

Cavellus.

Sed contrarium ad litteram.

Quodlib. 14. n. 7. Alia differentia est (inter fidem acquisitam, & intulam) quantum ad hoc, quòd est actum inniti fidei; quia fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum. Inclinat enim virtute luminis divini, cujus est participatio, & non nisi ad illud, quòd 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 alicujus testis, qui posset desicere, & ideo illa fides non tribuit actui credendi, in quantum sibi innititur, quòd non possit sibi subesse falsum. Et post pauca: Quandocunque (inquit) ad idem inclinatur fides infusa, & acquisita, tunc necessario acquisita non subest falsum; non quòd hac 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 infallibilis, à qua actus habeat, quòd non possit esse falsus; sed innititur acquisita, tanquam minus certa; quia non per illam repugnaret actui, quòd esset falsus, vel circa falsum objectum. Igitur secundum Scotum, fides intulata est regula certa, & omnino infallibilis, utpote cui ex natura, & essentia sua repugnat falsitas, sive inclinare ad falsum, ita ut, tamen haberet concursum Dei paratum, nullatenus eliceret actum falsum, seu erroneum: at verò fides acquisita, quamvis læpissimè inclinaret ad verum, equidem ex natura sua intrinseca non repugnat ei inclinare ad falsum; quia non inclinatur virtute luminis divini, cujus non est participatio, & ideo inclinare potest ad illud, quòd non est conforme illi lumini divino.

123.

Opponitur locus Scoti.

Quid ergo, inquis, ad Scutum sup. 3. dist. 23. ubi sic dicitur: Si secundo modo id est, quòd indeceptibiliter adheret, & non fallitur adherendo per fidem infusam, potest autè 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 quòd objectum, cui assentis verè, vel falsè, presentatur habitus inclinans: sed in proposito utriusque

habitus inclinatur naturaliter, & per modum naturæ prabet 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, & presentatis intellectui: ideo non est certior, quantum ad non decipi, fides infusa, quam acquisita. Ecce lapsus officionis; Sed audi, quòd sequitur. Dico itè, quòd fides infusa est, propter actum primum, & propter perfectionem actus secundi, quem gradum non possit habere intellectus cum fide acquisita solum: & si propter aliquam certitudinem majorem velitis dicere, solvatis argumentum factum, quòd non. Quis ja non videt, Scotum non negare majorem certitudinem, sed tantum contra eam obijcere, & expectare solutionem?

Fateor, replicat quisquam; sed Scotus non solvit objectionem; ergo videtur asserere, se admittere, quòd non solum in actibus fidei humanæ, sed etiam in actibus fidei intulæ potest esse deceptio ratione objecti, falso presentati intellectui. Resp. Del Castil. hie dicitur, q. 4. n. 4. quòd intentum Scoti ibi tantum est, nobis ostendere, quòd si certitudo fidei delumatur (ut desumitur à pluribus) penes hoc, quòd certitudo fidei intulæ sumitur à testimonio divino; at verò certitudo fidei humanæ à testimonio humano; & consequenter illa est certissima, sicut ejus testimonium, minime verò hoc; quòd 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, tanquam testimonium verè divinum, æque in hoc potest esse fallacia, sicut in testimonio humano; quia ex parte objecti, licet ex parte propositionis potest nobis fallaciter proponi aliquid testimonium tanquam divinum, sicut communiter contingit in hæreticis, & sæpè in Catholicis in revelationibus privatis; & ideo optime concludit Scotus, quòd 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 majorem perfectionem entitativam actus credendi; sed etiam propter actum primum, id est, propter supernaturalizandam potentiam credentis in ordine ad articulum verè à Deo revelatum, cujus 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 subjungit Scotus, quòd, si propter majorem certitudinem (id est, propter certitudinem majorem, quæ nobis possit demonstrari) ponatur habitus infusus fidei, quòd solvatur argumentum de decipi, & non decipi ab ipso factum; quòd quidem est impossibile; quia certitudo fidei intulæ, sicut & ejus necessitas non potest à nobis per experientiam demonstrari, sed tantum credi. Hæretice 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. tonus est in eo, ut ostendat, non posse ex ratione naturali demonstrari, dari fidem infusam, seu supernaturalem in substantia: & ideo peperam illi imponitur, quòd docuerit, fidem infusam posse inclinari 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 Suarez quidem sup. num. 9. videtur probabile, quòd non; quia vel sit immediate à Deo, & sic clarum est, non posse illi subesse falsum; vel mediate per Ecclesiã, 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 assensum fidei divinæ, & infusæ, proposita sint mysteria credenda, non solum sufficenter respèctivè 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 infusã articulum falsum, quia non est sufficenter ei propositus ad indubitabiliter, & firmissimè illum credendum; ergo, nec articulum verum potest fide infusã credere: quia eodem prorsus modo ei uterque articulus proponitur, & experientia manifestè 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 firmissimã 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; eum non magis obligetur ex modo, quo ei proponitur. Unde fatendum erit, ejusmodi personas rarissimè, vel certè nunquam credere fide supernaturali. Quæ enim unquam articulum fidei infusæ credunt, qui non fuerit eis propositus taliter, ut eodem modo proponi eis potuisset articulus falsus? Certè vix unquam in mille rusticis invenies, eum unum articulum 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; eum sine fidei infusæ actu adultus non justificetur. Ita arguit Emin. contra Suarezium.

Ipse autem ad argumentum Adversariorum de rustico, qui eodem modo assentitur mysterio vero, & falso, à Parocho propositio sub eisdem notis, respondet sup. num. 91. assensum objecti falsi non semper differre ab assensu fidei penes objectum formale in modo, quo perceptibiliter 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 intellectualis in verum. Ita Card. Sed enim, dicit aliquis; hoc Scotistis placere non potest; nam secundum Scotum, habitu 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, commuiter, 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

Si simul proponatur eodem modo articulus falsus, rusticus credere tenetur.

127. Assensus articuli falsi non erit fidei infusæ & supernaturalis.

Assensus articuli falsi non erit fidei infusæ & supernaturalis.

128. Veritas consistit in conformitate cum objecto.

Veritas consistit in conformitate cum objecto.



Virtus voluntatis potest versari circa falsum: non in a-ctus intellectus.

ponitur per rationem; tunc enim operatur bene voluntas, quando sequitur regulam rationis, & tunc peccat, quando eam relinquit, quidquid sit, an objectum sit, vel non sit bonum à parte rei, quare virtus voluntatis potest versari circa falsum; quia conformatur eum sua regula, nempe cum dictamine rationis: virtus autem intellectualis non potest versari circa falsum; quia non conformaretur eum sua regula, quæ non est alia, nisi veritas ipsius objecti. 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 objecto præcisè, & non ex prudentia.

129.
Prudentia docens non potest esse falsa.

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 licitè eam cognovit. Respondetur communiter: Jacobum nunquam iudicasse, Liam esse suam uxorem, nam oppositum probè noverat; sed erroneè putavit, foraminam, quæ secum erat in cubiculo, esse Rachelem, & ideo licitè posse eam cognoscere. Ergo prudentia, quæ regulatur virtus moralis, potest esse falsa: Distinguo Consequens, prudentia docens, Negò prudentia utens, transeat.

Hæc versatur circa universalia principia.

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 licitè 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 feminam possum cognoscere, Hanc hostiam possum adorare;* quippe fieri potest, ut hæc hostia non sit debite consecrata, & quòd 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 eum 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.

130.
Licet virtus appetitiva possit per accidens respicere ma-

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. quòd virtutes appetitivæ suam honestatem recipiant per conformitatem ad iudicium practicum, quod salvari potest (inquit ille) circa objectum honestum ut apprehensum; verò fides infusa solum sequitur iudicium speculative verum; quo quis iudicat, aliquid esse verè revelatum à Deo; & veritas talis iudicium sumitur per conformitatem eum re ipsa, hoc est cum vera, & existente Dei revelatione; quòd 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, dummodò illud concipiat ut revelatum à Deo: fides verò infusa est quasi ferrum gubernii navis, & sicut illud solum dirigit & inclinatur in sidereum polum cœli, & aliter inquietum est, nec firmiter dirigit; ita infusa fides solum inclinatur potentiam intellectus, & cum ea operatur circa objectum verè à Deo revelatum, minimè verò dicitur circa objectum non verè revelatum, seu non vera & 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 objectum formale fidei infusæ est auctoritas divina (de cuius ratione est, nec falli, nec fallere posse) dependenter à revelatione Dei, verè existente; quia cum fides infusa sit participatio divini luminis, solum inclinatur in illud, & illuminatur, quòd verè est à Deo reificatum, & aliàs non distingueretur à lumine naturali creaturæ, quòd potest fallere, & falli; ergo essentia, & naturæ fidei infusæ repugnat, quòd illi possit subesse falsum. Sic ille. Neque obicitur quòd intellectus eadem facilitate eliciat actum circa objectum verè, & falsè revelatum; hoc enim non fit propter habitum infusum, qui, ut infra dicitur, non dat facilè posse, sed simpliciter, instar eujusdam potentia, sed propter habitum naturalem conjunctum; videtur enim, ut ex infra dicendis patebit, quòd actus supernaturalis producat etiam habitum naturalem.

Fateor, posse quempiam habere piam affectionem voluntatis, quæ vult credere fide divina 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 potest vocari fides Theologica, non tamen simpliciter: eò quòd hoc nomine simpliciter positò solet 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; quidam ergo actus fidei supernaturalis possit esse falsus? Resp. illam malitiam solum esse extrinsecam, seu denominativam ab actu imperante; atque adeo

adeo non redditur 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 nativitatè Christi credidisset Christum venturum, & illum actum continuasset usque post nativitatè, 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 divinà infusà credere, nisi Christum pro aliquo tempore indeterminato, sive jam elapso, sive præsentè, sive etiam adhuc futuro nasciturum fuisse. Atque ut aliquis ex speciali revelatione cognovisset determinatum tempus Nativitatis Christi, atque adeo pro illo determinato tempore elievisset assensum supernaturalem fidei, is (inquit Herinex sup. n. 26.) mansisset 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 diversè 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, quòd, 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 perveravit actus fidei divinæ acquiræ, quæ fidem infusam comitatur.

Quæ cum ita sint, persisto in Conclusionè priùs posita, tamquam probabiliori, non autem tamquam omninò certa, ut Aliqui eam vocant, eò quòd 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 iudicò, Deum rem aliter concipere, quam à parte rei concipiat, ut satis patet ex antedictis. Atque hæc satis de certitudine fidei. Impresentiatum sequitur agendum de obscuritate fidei, pro qua instituitur.

134.
Conclusio
est propositior.

SECTIO TERTIA. DE OBSCURITATE FIDEI.

Obscuritatem 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 vidi me, Thoma, credidisti? Sed aliud vidit, & aliud credit. 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 viderit: nam, si videret, non est fides: credenti colligatur meritum, videnti redditur premium. 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 noniùm 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.

S. Athan.
S. Bern.
S. Aug.

V v 3

CON-

Solis. Placet etiam Aliquibus, fidem appellari lumen, prout ipsa ineludit iudicium credibilitatis, quod est moraliter evidens, ut patet 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 stri&e pro lumine, durante ortu Solis latius pro lumine, quod apparet à primo crepusculo auroræ usque ad ultimum post occalum; sic indidem in casu præfenti.

Sed hæc nondum finis: illa solum, inquit Adversarii, sunt infallibilia, quæ sunt evidentiæ, vel quasi per se nota, vel deducta evidenter ex quâ per se notis; sed objecta fidei sunt infallibilia; ergo evidentiæ, & nullatenus obscura. Et confirmatur: quia in credibilibus 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, & hæc habet sola evidentiæ ex se, vel deducta ex per se notis: alia oritur ex principio extrinseco, auctoritate scilicet divina, & hæc convertit mysteriis fidei in evidentiis. Ad confirmationem Nego, fidem esse difeur&am, ut videre poteris Sect. 1. Concluf. 7. Atque ut daretur primum aliquod credibile, ex quo reliqua deducerentur, illud tamen, sicut cetera, esset obscureum, 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 huius: 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. Vnde noscimus Trinitatem, secundum quod abstractitur 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 naturæ 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, ansequam 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 plasmum, 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 seivit 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 creatæ; 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 obscuream? 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. s. Ad quintum: Quod si accipitur lumen utrobique in genere suo perfectum, bene 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 possim, quod Manichæi sacrilegè ac temerè invehantur in eos, qui Catholica fidei auctoritatem sequentes, antequam illud verum, quod pura mente conspiciatur, intueri queant, credendo præmuniuntur, & illuminatio preparantur Deo. Et post pauca: Quid enim me aliud cogebat annos ferè novem spretâ religione, quæ mihi puerulo à parentibus instita erat, 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 discuriet nobis, & enodabit mysterium Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiæ, & similia quàm plurima? Hæc enim, cum sint supernaturalia, superant captum nostrum,

Deus revelavit Adamo Trinitatem per species alienas tantum.

Talis revelatio relinquit obiectum obscureum.

Scotus.

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

*Mysteria fidei sub-
stanti rationi prudentis
credibilitatis.*

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

10. *Obscuritas fidei consistit in carentia evidentiæ.*

Itaque obscuritas, & inevidentia fidei consistit in carentia claritatis, & evidentiæ. 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 reducitur ea, quam habent objecta sensuum, & objecta cognitionis intuitivæ Angelicæ.* Alia est, quæ provenit ex demonstratione à priori, vel posteriori. Et per consequens, obscuritas, & inevidentia, de qua in præsentia, consistit in carentia utriusque claritatis, & evidentiæ. 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 evidentiæ; & alia fundamentalis, seu radicalis, quæ est ipsum objectum, à nobis per revelationem passivam obscuram apprehensum, ex quo resultat talis formalis negatio.

Del Castil. *Alia extrinsecas alia intrinsecas.*

Hæc alia formalis, alia radicalis.

11. *Verbaque competit objecto fidei.*

Atque hanc duplicem inevidentiam, seu obscuritatem docet præfatus Auctor sup. num. 10. esse essentialiter & intrinsecam objecto, prout est objectum fidei. Probat, quia locutio Dei, in quantum 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, aliàs 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 quidditarum loquitur Beatis, & aliquando viatoribus, quod per has loquitur per signa non ad placitum, sed naturalia, quæ sunt evidentiæ 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 includentiæ evidentiæ, & claritatem signorum naturalium in particulari, tam ex parte sui, quam ex parte formalis negationis evidentiæ, sibi adjunctæ, sive negatio sit infinitans, sive in proprio genere, quæ dicitur privatio:

Quia locutio Dei fit per signa obscura.

ergo locutio Dei, in quantum revelat mysteria fidei, est essentialiter obscura, tam fundamentaliter, 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 evidentiæ 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 proprie talis est, habet evidentiæ intrinsecam, tam formalem, quam radicalem, hoc est, evidentiæ rei; ideo, ut habet Conclusio, claritate vincit fidem, quatenus certitudine fides eam excedat, ut suo loco explicabitur.

Impræsentiarum quæro, an etiam fides necessario 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 1. Apostolo 1. Cor. 13. v. 10. *Cum autem venierit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Et quævis Paulus non expressè nominet 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.* Vide mus 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, 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*

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. *Non 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 exidit*. Si respondeas, quòd fides erit perfectior in patria; contra est, quòd etiam actus charitatis erit perfectior, & tamen de illa dicitur: *Nunquam exidit*. Sed enim, dicit aliquis: *Paulus ibi videtur similitudine pueri, & viri: Cum essem parvulus &c.* sed pueri, & vir idem sunt, ergo &c. Resp. Apostolum comparare fidem, & visionem pueritiæ, & virilitati; 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 aliquâ intellectione, ut simul nihil aliud intelligere possit. Et verò visus sic rapitur in visionem solis, ut propter eam impediatur ab inspectione stellarum. Cum ergo per actum visionis beatificæ intellectus clarissimè, & certissimè objectum videat, non relinquatur 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; quantum eumque aliquis dicat, ipsum ibi stare, nunquam assentiar huic propositioni propter ipsius testimonium; eum id evidentiùs, & certius sciam per notitiam intuitivam. Similiter dum actum video solem, quantumvis mihi aliquis dicat, diem esse, & quantumvis coner assentiri propter testimonium dicentis, non possum; sed solum iudico 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, eum nullum bonum afferret de novo, quod jam non plenè haberetur: sic etiam intellectus, dum veritas absens est, inquit illam, 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
Tomus II.

assensum fidei divinæ, quia, licet cognitio evidens abstractiva de existentia Dei clarior sit, quàm assensus fidei: ceterum adhuc veritas illa non plenè possidetur, eum nondum videatur; & assensus fidei certior est, & securior; quippe qui innititur medio magis infallibili, scilicet auctoritate divinâ: quare intellectus, etiam instructus medio demonstrativo ad cognoscendam abstractivè existentiam Dei, utiliter utitur medio fidei ad eandem veritatem magis cognoscendam; quia per hoc medium securiùs, & certius consequitur illam veritatem, quàm per demonstrativum solum; quare hæc veritas aliquâ 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 redderet intellectum Beati magis certum, quàm sola visio, per quam plenè possidetur finis, ultimò intentus ab intellectu in clara visione objecti. Huc usque Eminent. Ubi aperitissimè 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 sæpè sunt occasio decipiendi intellectum propter talem, vel talem modum, quo immutantur à speciebus: tum etiam, quia saltem de potentia absoluta potest dari talis sentatio in absentia objecti: quare, existente adhuc tali cognitione intuitiva, potest intellectus utiliter moveri à medio fidei, ut securiùs, & 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 & infusam. 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 evidentè, & sine discursu. Et hæc scientia, secundum ipsum, non repugnat cum scientia ejusdem veritatis; eum utraque sit cognitio immediata, & clara, adeoque neutra prærequirit 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 cogni-

X x

Potest credi existentia Dei evidenter abstractivè cognita.

Non tamen intuitivè cognita per visionem beatificam.

Visio ocularis non excludit fidem.

16. Qualem scientiam acquisitam habuerit anima Christi.

Potest eandem veritatem duplici cognitione intuitivè cognosci.

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, quòd 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, quòd sit lux, quam ipsis oculis actu videt? Sanè possum ego iudicare, illo argumento convinci, quòd 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 discurfus supponit indigentiam mediè ad acquirendam aliquam veritatem.

17. Deus ad summum discurrit virtualiter.

Sed contra est; quòd plures in Deo admittant discursum virtuales, quo seipsum cognoscat ex creaturis unice & 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. I. Sect. 3. Conclus. 4. Probandum ergo est, & non supponendum, talem discursum esse imperfectionem. Hinc etiam, secundum multos, visio beatifica est discurfiva virtualiter, id est, actus unus simplicissimus, formaliter incomplexus, virtute tamen complexus, quatenus per illum representatur connexio prædicati, & subjecti, prioris, & posterioris, secundum rationem formalem in Deo; adeoque æquivaleret pluribus nostris actibus ad iudicium, vel discursum requisitis. Ita Smising De Deo uno Tract. 2. Disp. 6. num. 236. Igitur virtualiter discurrere, secundum ipsum num. 237, non est aliud, quam simplici intuitu concipere non solum extrema complexionis, sed unionem quoque eorum, & unius ex altero sequentiam. In hoc autem conceptu nulla apparet imperfectio.

Smising.

In hoc nulla est imperfectio.

18. Beatus videns Trinitatem, 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 discurfivus; cur igitur fides nequeat simul stare cum visione beatifica? Resp. 1. assensus fidei, est formaliter non sit discurfivus, equidem præsuppositivè; semper enim supponitur cognitio auctoritatis divinæ, propter quam auctoritatem tanquam 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 ordinis non movebitur intellectus ab auctoritate divina ad assensum obscurum, 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 obscurus 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, repugnantia inter hos actus non est solum ex defectu virtutis in causa efficiente, quam Deus supplere possit, sed est repugnantia inter formas, eò quòd altera impediatur conditionem essentialiter requisitam ad objectum alterius. Sicut enim plena possessio boni impedit desiderium illius, & electionem mediorem, quibus idem bonum procreetur; ita plenissima possessio veri in seipso immediatè impedit usum mediè 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 repugnantia essentialiter, ut utatur medio aliquo ad assequendam veritatem, si quæ est, videtur essentialis, & non solum connaturalis: quia, si repugnantia aliqua est utendi medio, & motivo ad eam veritatem cognoscendam, non potest alia esse, nisi quòd medium; & motivum illud non habet vim movendi ad assensum, nisi quando intellectus indiget, ex eo, quòd aliunde non possideat objectum. Uade quando non est talis indigentia, medium illud non est motivum sufficientis; repugnat autem essentialiter, quòd 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 repugnantia 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 stet immediata ejusdem veritatis 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 sibi. 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 medii, 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. Certè, 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 indirectè, & in obliquo attingatur Deus, qui est terminus ipsius ordinis. Aliud est, quando unum cognoscitur propter motivum assentiendi, cui innatur 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 ad eò 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, tamen 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. 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 expetibile, & ad quod possunt eligi media: si tamen voluntas de hac tituli duplicitate nihil curaret, non posset eligere denuò 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 Eminent.

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

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

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; eò 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, inquis, in Deo; sed non in hominibus; & ideo Beatus potest moveri ab auctoritate divina ad acquirendam notitiam objecti per species alienas, eò 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

23. *Deum seipsum cognoscit in se, & ex creaturis probabiliter de seipso.*

Lugo.

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

plene aliunde possidet. Tunc autem intellectus videtur querere objectum conclusionis per premissas, quando propter eas, & iis innixus tendit ad veritatem conclusionis. Sic ille. Et sane, si valeat hic argumentum a voluntate, quae eandem rem pluribus titulis potest possidere, iam 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-
babilis sunt.

Ex his omnibus confestim colligitur, rationem Lugonis, quamvis probabilis sit, haud equidem intentum plene convincere. Sed neque, quod Alii dicunt; puta intellectum non posse plures actus elicere 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 praesentia medii clari, ex eo, quod sit ita debile, ut indigeat morione voluntatis ad determinandum intellectum; sicut stella non movet in praesentia 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 caeli habet à sole aequalem lucem, & ideo non possumus visu discernere stellam à reliquo caelo. Haec de fixis stellis intellige Venus enim saepe 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 divinae, & humanae, ut infra videbimus; & tamen non minus repugnat, intellectum esse fallibilem ex uno objecto, & infallibilem ex alio, quam esse convictum, & non convictum: unde haec 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.

Vri alia
aliorum.

Sed omnes
aliquantibus
solum pos-
sunt.

Seio, Aliquis explicare Scotum de impossibilitate naturali; sed tu cogita, an illa, quae solum repugnant naturaliter, sint simpliciter & absolute impossibilia, & non potius simpliciter & absolute compossibilia. Similiter, an contradictoria per Deum possint esse simul vera. Hinc Del. Castil. hic 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 fidei per se debet versari circa articulum non visum privative; 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 privative visum non minus repugnant in subiecto intellectus, & in subiecto objecti, quam aere 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 Hebraeos 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, quam carentia esse visum in subiecto apto, nato; quia tam intellectus ad habendam visionem, quam 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 esse, quod sit non apparentium positum, 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 proprio dato, quod requiritur carentia apparentis, non

25.
Vnde clara
implicancia
difficile da-
tur.

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

Scotus tam
asserit.

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, præcise spectata solum constituit objectum fidei non apparibile, seu non visibile per ipsam, non tamen non apparet, seu non visum: quia sicut revelatio objecti, five ostensio illius per species impressas proprias, & evidentes non dat objecto esse visum, sed solum dat esse proxime 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 requirit objectum fidei, quod habeat annexam earentiam actualis visionis, tamquam conditionem objectivam per se requisitam. Hæc ille. Dicit: 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 sint 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, cujus 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 constituit non visibile; non autem habet, ex quo constituat 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 evidentiæ, partim quatenus fides non exigit rei visionem, quin potius ordinariè est circa ea, quæ non videntur, quàmvis 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 explicas ejus efficaciam. Hæc Card. Sed quæro: ego: Paulus dicit: Fides est argumentum, etiam non apparentium? Scriptura usquam definit, charitatem esse amorem amicorum? Aut forte 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 evidentiæ 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 Thomæ, credidisti, ubi sermo est de assensu

28.

Et adducis pro sua sententia varia Patrum testimonia.

Lugo.

Adversarii, non apparente 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 Eminent. Brevis, 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.

DelCastil. 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 cognosces, si verba SS. Patrum maturè expenderit. 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 legitimasted, *Quia vidisti*. Unde (inquit Eminent. 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 rediitæ 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 surrexisti à mortuis, & consequenter me esse Dominum Deum tuum, sive vetum Deum, & hominem.

Sed difficultas tunc manet, qui poterit credere, quod videbat. Ad quam dico (audiat Herinex sup. num. 36.) potuisse resurrectionem concurrente divina auctoritate credere, nam (ut omittam, quod Thomas non vidit resurrectionem fieri, sed factam esse indicium ex sensatione desumptis collegerit) etiam illam fieri oculis vidisset, inde non habuisset perfectam & physicam facti evidentiam; cum visio ocularis tantum feratur in externam speciem, cui posset subesse falsitas per sensuum illusionem. Quare, visà etiam resurrectione, & Christi rediitæ 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, & rediitæ humanitatem (quæ per se non videbatur) tum divinitatem. Hæcenus Episcopus Iprensis.

Sed contra hoc est; quod Petrus, & Joannes viderunt Christum crucifixi: sed unus articulus fidei est de Christo homine crucifixo: igitur simul habuerunt notitiam intuitivam, quia ille homo crucifixus est: & fidem, quia non est dicendum, esse saltem extra fidem, vel cognitionem fidei, qui hoc viderunt. Ita argumentatur Scotus sup. num. 1. Resp. argumentum 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 locum fidei circa crucifixionem, & similia mysteria, ab Apostolis, & aliis intuitive cognitæ pro tempore, quo evidentiæ rei se non ingerebat intellectui ipsorum, hoc attendente solum ad motivum fidei, sepositâ consideratione, mediis evidentis: aut certè ipsos aliud vidisse, aliud credidisse; credidisse inquam, mysteria ista, quæ concernentia Deum hominem, qui conceptus, crucifixus &c. credebatur, non videbatur. Imò (addit) eum experientia sensuum per se solum tenderet in speciem externam, probabilissimè erat locus fidei firmiter etiam circa mysteria ista, quæ humanitatem concernebant. Quod si denique actualis istorum fides ob ingerentem se jugiter evidentiam prædictis non potuisset constare, non fuisse

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

Itaque argumentum Adversariorum, de sumptum ex istis verbis Christi: *Quia vidisti me Thomas.* &c. nullius pili est. Neque magis efficax aliud, quod accipiunt ex his verbis Apostoli Hebr. 11. v. 6. *Crederet oportet accedentem ad Deum, quia est.* Ergo Philosophus gentilis, qui haberet evidentem cognitionem existentiae divinæ, non posset ad Deum accedere, id est justificari; quippe non posset credere, Deum esse. Et consimiliter, cum Angeli, secundum Scotum, habuerint ab initio infusas species, quidditative abstractivè representantes divinam essentiam, non potuissent habere ejus fidem, ac proinde nec justificari. Resp. utur sit de his speciebus, de quibus tractat Scotus 2. dist. 3. qu. 9. num. 6. & nihil certi habetur, ut notat Scholium præfixum illi num. quàmquam Doctor ostendat, non non fuisse inconveniens, quòd Angeli eas habuissent, nullatenus tamen dicit, eos habuisse notitiam claram, & quidditativam Deitatis, quæ sola repugnat fidei, ut non posset simul cognoscere evidenter, & credere Dei existentiam, quidni succurreret? Quia, inquis, non potest esse actus fidei de aliqua veritate, in eo, qui habet habitualem notitiam evidentem ejusdem veritatis quin simul habeatur ejusdem veritatis actualis notitia evidens: nam quòd quis aliquando actu non assentiat, sit, quia actu non representatur objectum; atqui dum idem objectum fidei creditur, actu representatur; ergo eidem necessariò actu evidenti assentiet, inclinante intellectum ad hoc notitià habituali. Quod confirmatur 1. quia intellectus est potentia ex natura sua necessariò agens, adeoque actionem suam suspendere non potest, quandoque ad agendum requisita adsunt. Confirmatur 2. à simili; quia oculis apertis, & objecto sufficienter emittente species, non potest visus suspendere visionem, quantumcumque aliquis testimonio suo conetur rem visam persuadere. Resp. Neg. Antecedens, ejusque probationem: nec enim sufficit ad assensum præbendum alieni propositioni, quòd ipsa intellectui representetur; sed etiam debet motivum ejus, propter quod assentimur, representari: unde, cum non obstante, quòd propositio aliqua representetur, possit voluntas imperio suo divertere intellectum, ut potius consideret motivum fidei, quàm claræ notitiæ, vel e contra; potest etiam intellectus vi ejusdem imperii assentiri assensu fidei, non obstante, quòd ejusdem propositionis habeat evidentem habituaalem notitiam.

Ex quo habetur solutio confirmationum: quàmvis enim intellectus sit potentia necessaria, ac proinde non possit suspendere assensum positum omnibus requisitis; potest tamen voluntas suo imperio unum ex requisitis tollere, impediendo v.g. ne intellectus consideret illud motivum; hoc autem non potest facere oculis apertis, & objecto sufficienter emittente

species; quia sensus non subiungit imperio voluntatis, nisi quatenus organa eorum imperio voluntatis præpediuntur; aliud est de intellectu, qui voluntati obedit politicè, seu civiliter. Igitur, ut dictum istud Apost. *Oportet credere* &c. locum habeat tam in Angelis, quàm in hominibus, qui habent evidentem notitiam existentiae Dei, satis est, quòd, 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 scientià à posteriori, & ex creaturis desumptà, quæ non est propriè & strictè dicta scientia, scilicet immediata, aut per proprias & intrinsecas causas, de qua Scotus solum loquitur, ut patet ex dist. 24. num. 13. & 17. Consentitque noster Francif. Del Castillo disp. 4. num. 28. & seqq. Et meritò: nam hæc scientia non generat perfectam evidentiam de objecto, cuius propria natura, & secundum intrinsecam suam considerata ex hoc nobis evidenter non patet; utpote quæ per proprias species non cognoscitur. Sicut ex viso fumo evidenter infertur existentia ignis, cuius tamen natura ex hoc in se non evidenter cognoscitur. Prout etiam ex evidenter cognita veritate Dei, & ejusdem revelatione infertur evidenter, quòd sit verum, esse v.g. Deum trinum, & tamen conexio Trinitatis cum Deo in se manet nobis inevidens. Imò eredo articulo revelato etiam ferimur per assensum in ipsam primam veritatem 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 inevidentes, quatenus in propriis terminis, & per proprias species non cognoscuntur. Ita Epif. Ipreas.

Nec obstat (inquit Del Castillo sup. num. 31.) quòd prædicta scientia terminetur ad infallibilitatem divinæ auctoritatis ut quod, fides verò ut quo. Quia contra est 1. quòd, licet hoc sit verum, nihilominus tamen non potest negari, quòd terminetur ad idem objectum. Secundò; quia majus videtur inconveniens, quòd objectum quo fidei sit simul seitur, & creditum, quàm objectum quod; nam objectum quo est ratio credendi objectum quòd, & sicut est magis creditum, deberet esse magis obscurum. Tertio; quia objectum quod, seu articulus creditus posset esse divina ipsa auctoritas, ut quando quis propter ipsam divinam auctoritatem credit, quòd Deus habeat auctoritatem infallibilem in dicendo: ergo in hoc casu de objecto, quod creditur, esset simul scientia, & fides. Sic ille. Itaque non omnis scientia repugnat fidei, ut adhuc dixi Conclus. 1. & infra iterum dicemus. In hac Conclusionem solum loquimur de visione beatifica, quæ ab omnibus dicitur absolute & simpliciter evidens, utpote causata per lumen gloriæ, quod manifestat divinam essentiam per proprias species, & in par-

Cui intel- lectus obe- dit politicè.

Scientia à posteriori optimè fit ad eam fidei.

35: Objectio solvitur. Del Castil.

Nulla im- plicatio in fide & scientia in istis.

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.

Opponunt
varia ad-
versarii.

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 evidentiae, & inevidentiae, obscuritatis, & claritatis non est intellectus, sed sunt ipsi actus fidei, & visionis; sicut subiectum proximum bonitatis, & malitiae 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 scientiae 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 obiectum 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 privatio, sed negatio: ergo sicut albedo, & nigredo de potentia Dei possunt esse simul, ita assensus fidei, & actus scientiae 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
DelCastillo
objectum
fidei est non
visum privativè.

Objectum
visionis vi-
sum positivè.

Atque hoc est principale fundamentum Adversariorum, ad quod sic Respondet DelCastillo 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 infinitas; sed sicut aër 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 positæ eam non reddant saltem probabilem; quod nobis sufficit, ut Scoto adheramus.

Quæ cum ita sint, persisto in Conclus. & rursum dico: *Concurrentibus in eandem intellectum lumine gloria, & motivo fidei, non elicitur saltem de potentia ordinaria, ejusdem rei visio, & obsecra notitia.* Quis ergo actus causalibus? Indubie clara visio; cum enim lumen gloriæ non dependeat à motione voluntatis, vel à non eorum contramotione illius, sicut medium fidei; sed agat naturaliter, & necessariò, ipsum erit quod statim causabit actum suum, in cuius actus præsentia (inquit DelCastil. 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 DelCastil. Inò tamen solum negativè foret inevidens, sufficit; quippe repugnat evidentiam positivam, 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 specie, quæ singula possent causare actum specie distinctum; quod autem concurrent 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. Censeri, quod ex motivo spei, & charitatis, simul tempore concurrentibus, possit procedere unus numero actus? Si quis (inquit Suarez Disp. 3. Sect. 9. num. 13.) actum 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 amabilem, & 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 citæ plures Conclusiones ex diversis motivis non potest habere unum actum; ita nec etiam eirea eandem Conclusionem; quippe sicut una Conclusio determinat sibi unum actum, 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, quia, si proponantur diversa
motiva, intellectus, sequens vim suam natura-
lem, producet 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-
sentum Conclusionis cauare. Deinde: ratio
motiva hic est solum unica, scilicet medium
syllogisticum, 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 seorsim sufficientes 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 mediæ ad suum eundem
actum; frustraneus quippe esset talis concursus:
unde intellectus ordinariè non movebitur
à medio fidei, sed à solo medio visionis; poten-
tia enim semper inclinant in illud, quod est
perfectionis, & non quod est imperfectionis,
quando perfectius habere possunt, præsertim
potentiæ naturales.

Denique probatur nostra Conclusio hæc ra-
tione: illa tertia entitas non continet eminenter
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
tertium speciei, hæc tertia speciei 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 constat, &
ratione; quia quando effectus est æquivocus,
potius ipse debet eminenter contineri in cau-
sa, quam eminenter continere causam. Ergo

Tomus II.

illa tertia entitas non erit eminenter visio, &
fides. Non etiam formaliter: quia sic prop-
rietates 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 representat: at
verò respectu rei revelatæ absolute esse cla-
rum; licet enim dici possit non rendere 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 representet 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, & insulam, 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 privativè;
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 albo
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 idem
addidi alias probationes, quæ nec implè om-
nino efficaces sunt, ut latè ostendit Lugo disp.
2. Sect. 3. ubi tenet oppositam sententiam. Pro-
bat autem eam hæc ratio: 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 Res-
pondetur in nostra sententia, revelationem
non esse motivum, sed solam auctoritatem

Yy divinam,

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

Sed pete
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 probatio-
nem Lugo; quia iudicium mentale hypothet-
icum, quo ego iudico, Petrum esse Romæ, &
esse doctum, habet duo objecta: specie distin-
cta, quorum singula potuissent terminare sin-
gulos actus seorsim; & tamen potest intel-
lectus unico actu utrumque objectum comple-
cti. Resp. istum actum esse eodem modo cotem-
plexum, sicut ejus objectum: cum ergo ob-
jectum non sit unum, neque actus erit unus,
nisi hypotheticè, ut sic loquar, hoc est, com-
positus ex duobus actibus simplicibus. Con-
firmat 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 ob-
jecto, sed à rectitudine, quæ privat; potest
autem privare pluribus rectitudinibus, ut pa-
ter 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 volun-
tatis.

Actus mali
non specifi-
cantur ab
objecto, sed
à rectitudi-
ne, quæ pri-
vat.

44.
Conclusio
repetitur.

Hæc dicta sint disputationis ergò, non au-
tem resolutionis, nisi in quantum spectant ad
visionem, & fidem; nihil enim aliud Conclusio
nostra docet, quam, occurrentibus in eodem
intellectu lumine gloriæ, & motivo fidei, in-
tellectum vià ordinariâ non eliciturum duos
actus, unum visionis beatificæ, & alterum fidei,
neque unum tertium, sed solam visionem bea-
tificam; utpote quæ sola præstat intellectui totū,
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
efficacis rationis pro utraque parte. Maneat ergo
utrique sententiæ sua probabilitas. Si autem
à me quaeritur, an eadem sit ratio fidei habi-
tuali, ut nec ipsa possit stare naturaliter cum
visione beatificæ. Resp. & erit

CONCLUSIO III.

Naturaliter consistunt lumen glo-
riæ, visio beata, & habitua-
lis fides.

45.
Non repug-
nant lumen
gloriæ, visio
beata, &
habitus fi-
dei.
Solutus.

Quæ enim repugnantia inter illa? Nullam
invenio, saltem propriè dictam: sed ne-
que 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 pro-
priè 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 evidentius posset docere nota-
tam conclusionem? Pergit: Non ergo evacuatur
(in patria) fides, & spes, quia succedat eis alii
quid impossibile; sed quia essent superflui; & deinde
propter alias rationes. Quando ergo Scotus 3.
dist. 24. q. un. §. sed si loquamur num. 17. dicit: fides non
evacuatur, quia termini non apprehenduntur in particulari sub
propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex
evidentia rei, & per consequens conclusio non est
scientifica; alioquin tota Geometria, & fides staret
simul: habetur tamen cum fide à multis aliis habi-
tus, 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. ad-
mittit, quod Apostoli simul eum intuitiva cog-
nitione crucifixionis habuerint habitum fidei,
qui inclinaffet in illud objectum, nisi talis
notitia adfuisset. Propria ejus verba habet
Conclus. præced. Idem significat, ibi, num. 9.
dicens: Contra hoc etiam, quod dicit (Henricus)
quod scientia non potest præcedere fidem, sed neces-
sario sequitur, arguo sic. Aut hoc est propter forma-
lem repugnantiam illorum habituum inter se, scilicet
quod fides non posset inesse post scientiam habi-
tuum; aut hoc est propter formalem repugnantiam ob-
jectorum. Primum non potest dari; quia si sit, tunc
scientia non posset inesse post fidem, cuius oppositum
ponis: cum igitur ponas istos habitus compossibiles,
videtur, quod scientia possit præcedere fidem. Si ha-
bitus scientiæ, & fidei sunt compossibiles, quid-
ni 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, incom-
possibilem cum habitu fidei. Resp. gratis id
asserit; ac per hoc, si tu dicendo probasti, ego
negando reprobavi. Sanè intellectus de se suffi-
cienter est dispositus, ut recipiat lumen gloriæ,
& visionem. Expectabimus ergo probationem
istius Assumpti, quam hæcenus non vidimus.
Nec valet hic argumentum ab actibus ad habi-
tus; 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 ha-
bitus fidei; qui se solum habet ut principium
actus. Fateor, habitus deserviunt suam repug-
nantiam ab actibus; non tamen eisdem
rationibus, id est formalem, & propriè dictam

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 ullo modo dependent; 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 Concluf. præcedenti, & hæc ipsa expellet habitum fidei propter physicam eum oppositionem, Ergo naturaliter non constituitur visio beatifica, & habitualis fides. Resp. Card. Disp. 2. Secl. 2. num. 55. oppositionem habitus fidei infusæ eum actu erroris non esse physicam eum entitate erroris; nam si actus idem erroris non esset culpabilis, non expelleretur habitus fidei; & contra expelleretur, etiam si error revera non esset contra objectum revelatum; sed ex conscientia erronea putantis, esse revelatum, circa quod objectum procul dubio non potuisset fides infusa elicere suum actum: non ergo est illa repugnantia physica, proveniens ex tali objecto, sed est quasi moralis, hoc est, fundata in culpa infidelitatis, quæ expellit gratiã, & disponit insufficienter, & conquiret 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 evacuat fides in patria, quia succedat ei aliquid impossibile, ut sup. audivimus ex Scoto; sed quia esset superflua; non autem propter physicam repugnantiam eum visione, quod sufficit ad veritatem nostræ Conclusionis.

Dices: ex eo, quod actus virtutis, & vitii opponantur, sit quod habitus etiam opponantur, ne possit aliquis esse simul temperans, & intemperans habitualiter, mansuetus, & 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 eum 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 eum 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 experientia constat, ipsum adhuc sentire non exiguam difficultatem in exercitio illarum virtutum. Et ratio est: quia virtutes infusæ sunt instar potentiæ, & tantum dant simpliciter posse; non autem aliquam inelinationem vel propensionem. Sicut ergo potentia v.g. ad amandum potest esse simul eum 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; quidam 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 audire, quid obstat. An fortè 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 objectum 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 eum lumine gloriæ; aut beata visione.

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

Etiã in gradu intenso.

Ubi habitus odii & amoris.

49. *Lumen gloriæ & fides simul habere possunt objectum suum.*

50. *Tum circa objectum luminis gloriæ non versatur fides.*

scientiam; 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 visator 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 stare 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 simul stant naturaliter, eadem utique ratione, quæ simul stant 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.

Loquitur Conclusio de actibus, qui versantur circa idem objectum; & probatur prima pars; quia nulla potest ostendi repugnantia inter illos actus. Ostenditur, inquis; 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 motum potens fallere, quantum est ex se; non autem circa motum, actu fallens; aliàs, qui modò diceret, quod sit Roma, actualiter falleret, & falleretur: quis autem sanæ mentis id dixerit? Consimiliter de essentia motivi opinionis non est, ut causet actualem formidinem de veritate partis oppositæ; alioquin 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

Nec inter se repugnant.

scientiis; sed solum est de ratione motivi fidei humanæ, & opinionis, quod sit talis natura, 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, & alibi actus inter se non habeant oppositionem: omnes enim sunt obsecuti, nec habent admittam necessario actualem formidinem vel timentiam illius? Ita pro nostra Conclusione arguit Del Castil. Disp. 4. qu. 2. num. 49. Et Constituitur 1. (inquit ille) quia fides humana est dispositio ad divinam, ut patet in puero nutritio in sylvis: ergo & possunt esse simul. Patet Consequencia; quia dispositio, quæ disponit ad formam accidentalem, v.g. facies ad calorem introducendum in ligno bene potest esse simul inò 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 putat esse doctrinam Scoti 3. dist. 23. ubi num. 4. sic ait: De primo certum est, quod in nobis est fides revelatorum crediturum acquisita. Quod patet per August. in Epist. contra fundamentum Manichæi, qui dicit (cap. 5.) quod non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiæ Catholicæ. 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 ad hærentis eis firmiter, nisi quia creditur Ecclesiæ approbanti, & testificantis, veraces esse eorum auctores. Quod autem Scotus loquatur de auctoritate Ecclesiæ humana tantum, & politica, patet ex verbis sequentibus: Si non 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 veteri Scriptores veraces, quod ego audiens, acquiro mihi habitum credendi dictis illorum.

Sed nunquid ideo Scotus negat fidem revelatorum crediturum infusam? Minime; nam 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. Præterea, reponit quæpiam; sed habitus, non actus; neque enim quæstio erat Scoto 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. Consequencia 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.

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

8. ibi: Qualibet duo extrema contradictionis de eodem sunt impossibilia aequè inter se; sed certitudo & non certitudo de eodem sunt tali extrema; igitur sunt impossibilia; & per consequens opinio, que habet non certitudinem, & scientia, que 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 habeat per se annexam actualem 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 deat earentiam privativam actualis evidentiæ, non minus, quam fide. Ita (inquit ille) Resp. Scotus, 3. dist. 24. s.

Ad primum principale num. 2. vers. ad aliud dico. Et clarius hoc habet 5. 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 eodè. Ex quo autè 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 videt certitudinem, & opinio formidinem. Alia, quod scientia habet evidentiæ ex parte rei, opinio autem non; sed fides, sicut scientia, habet firmam adhesionem, & certitudinem; ideo fides minus repugnat scientiæ: ideo possunt simul stare: non autem opinio, & scientia. Sed nunquid hæc responsio placet Scoto? Contra, inquit, qualibet 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 consequentiæ? Afferit 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, quàmvis 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, eò 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 minus repugnat assensus certus, & non certus, quàm evidens, & inevidens? quippe sicut inevidentiæ fidei, sic ve non esse vitium in objecto illius, est earentia privativa evidentiæ, sic quoque infallibilitatis, seu esse certum in objecto fidei est earentia 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 earentiam 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 visam licet se teneat ex parte objecti fidei; tamen non inheret in illo, sed in intellectu, tamquam earentia privativa cognitionis evidentiæ: unde opponitur cum quacumque cognitione evidenti circa idem objectum, inherenti 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 sententiam Henrici.

Assensus certus ex uno motivo, & non certus ex alio non repugnant. Del Castil.



58. Quia non sūt 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, & maximè infallibilis est, potest esse fallibilis, & incerta propter medium fallibile, quo ostenditur; ipsa tamen per hoc nihil habet fallibilitatis in seipsa. Aliud profus est, quod aliquod objectum sit non visum, & visum, fallens, & non fallens; licet enim illa etiam se teneant ex parte objecti; atamen non subjacentur in illo, sed in intellectu, tanquam earentia privativa cognitionis evidenti, & ipsa cognitio evidens, & tanquam privativa earentia fallitatis, & ipsa fallitas. Rogar aliquis à me, quid sit fallitas? Resp. citius; actualis earentia, 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, & difformem 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 adhibetur objecto fidei credito.

Et ratio est: quia per, & post assensum fidei etiam supernaturalis non plene, & perfecte 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? Dies: 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 evidens.

DelCastil. Resp. Del Castil. sup. num. 51. Concedendo, quod ita infallibilis sit fides infusa, sicut scientia evidens, & 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 earentiam privativam evidentie, & sic non potest esse simul cum scientia evidenti circa idem objectum. Sic ille. Jam autem fides infusa & humana ambæ sunt obscure, 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 curiosius interroget, an unus, & idem numero actus possit esse fides humana, seu acquisita, & fides divina, seu infusa? Resp. Del Castil. sup. num. 74. affirmative, non solum de potentia Dei absolute, sed etiam de facto. Et hanc dicit esse expressissimam sententiam Scoti Quodlib. 14. 5. Et DelCastil. his & similibus, num. 5. ibi. Comparando fides infusam, & fides acquisitam ad actum credendi, in hoc conveniunt, quod, quando insunt eidem animæ, actus unus & idem credendi elicitur secundam inclinationem utriusque: quia quando sunt due forme, quæ naturaliter inclinant ad actum in eadem operante, utriusque quantum est de se necessario & semper inclinatur ad actum: & ideo quandoque actus elicitur, elicitur secundam inclinationem utriusque: & si per hoc, quod est actum credendi innititur fidei isti, intelligatur actum elici secundam inclinationem ejus, tunc concedendum est, quod actus credendi innititur utrique fidei. Quare (inquit Del Castil. sup.) non potest negari, quod Scotus loquatur assertive, & de eodem numero actu ex duplici elicitio fidei, scilicet infusæ, & acquisitæ. Nec similiter debet dici (secundum eundem Auctorem) quod ibi accipitur unum numero actum; pro quanto verificatur circa idem numero objectum credendum, sed non, quia in se sit unus actus; quia expressè Scotus comparat fidem infusam, & fides 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 infusa, & acquisita 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 Scotum dicit Quodlib. 14. non expressissimè sentire, eundem numero actum posse procedere à fide acquisita, & infusa, significat nobis Scholium præfixum d. num. 5. hisce verbis: Quod sit (Scotus) quando utraque fides est in eadem anima, unum & eundem actum elicit juxta inclinationem utriusque, sic puto intelligendum, quod fides humana de Deo Trino & uno cogeliciendo actum acquisitum, inclinatur dispositivè ad actum fidei infusæ circa idem objectum, qui

qui tamen elicitur à fide infusa tantum. Huic etiam faveret, 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 coëfficere 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, acceptum ab aliquo testificante. Nunc autem, ut dicitur est prius in quadam questione (puta 14. sup. citata) simul potest quis uno & eodem actu credere et 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 præximum 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 arbitrator, 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 assentiunt, 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 elicitur, dependet à fide acquisita movente: igitur, si illa sit fallibilis, nunquam actus elicitus erit ex principio tali, quin tibi posset subesse falsum. Ad hanc, inquit, 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 nu-
mus debet
esse verus
& certus.*

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

65.
*Motivum
fidei divina
est sufficiens
& totale ac
infallibile.*

fidei absque consorcio 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 extrinsecè, 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 objiciunt 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 acquiritur 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 acquiritur, 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 fallibile, & infallibile non se habent tanquam motiva; & infallibilitas se habet ut motivum; non tamen fallibilitas, & sic possunt causare eundem numero actum. Hæc ille præfatus Auctor.

Tertia objectio Adversariorum sumitur ex naturalitate, & supernaturalitate; actus, inquit, fidei acquiritur entitative est naturalis; actus verò fidei infusæ entitative est supernaturalis; sed repugnat, quod eadem entitas sit naturalis, & supernaturalis; ergo & quod idem actus sit fidei acquiritur, & infusæ. Ad hanc objectionem habes responsum sup. ex Scoto Quodlibet. 17. s. Contra Consolationem, num. 20. 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 intenso 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 superadditum illam nobilitando, vel promittendo, & indistinctè substantiam actus causando, & perficiendo intrinsicè. 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 eum habitu infuso suam vitalitatem, quam alias non haberet. Quid autem accipit à fide acquiritur, concurrente cum fide infusa, quod non haberet à sola fide infusa; Tu cogita.

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

66. Nec hinc sequitur, quod idem actus poterit fieri à voluntate & prædeterminatione. Del Castil

Quia hic est contradictio, non autem ibi.

67. Motivum fidei humanæ non movet in fallibile, sed in verum. Del Castil.

guntur à seipsa graduata, & intensa: sed ex eo, quòd 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 distinguitur specie à fide humana, & sic, si simul concurrant, causant speciem aliam tertiam, non formaliter, sed eminenter utramque continentem. Ita hanc materiam tractat præfatus Auctor probabiliter, ut insinuat Conclus. 2. quæ videatur; uti & ea videri possunt, quæ de hac re longè & latè disputat Card. Lugo disp. 2. sect. 3. à num. 111. usque ad finem. Tantiùm noto hic, non esse effeæ argumentum pro sententia Del Castil. & Lug. quòd ex qualitatibus contrariis componatur una qualitas. Ratio quippe disparitatis est; quòd illæ qualitates sint materiales, adeoque corruptibiles; porò actus intellectus sunt qualitates spirituales, incorruptibiles per actionem mutam: quàmvis enim secundum Scotum, ut sup. audivimus, adventiente 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 Conclusiois.

Pergo ad secundam, pro qua noto; valde probabiliter dicit, in hac vita nullam haberi noticiam præter intuitivam, & ex ea rememorativam, quæ sit absolutè evidens; adeoque repugnet ex natura sua assensui fidei invidentiæ, 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 ejusdemque 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 evidentiæ rei; quoniam per illam non clarè, & distinctè quidditas rei apprehenditur. Porro evidentiæ rei esse necessariam, ut noticiæ aliqua, etiam certissima nequeat stare cum fide, manifestè indicat Scotus 3. dist. 24. quæst. un. 5. Sed si loquamur, num. 17. ibi: *Deus absque motione objecti potest sic causare noticiam certam absque omni dubitatione, ita quòd habens talem noticiam revelatam à Deo non possit dubitare de veritate illius; cujusmodi noticiam creditur Prophetas habuisse, & multos alios sanctos in Scriptura, & tales habuerunt habitum, præbentem magnum assensum, ita quòd, illo stante, non potuerunt non assentiri veritati: illa tamen certitudo non fuit evidens ex evidentiæ rei, quia tunc contradictio esset,*

quòd hujusmodi notitia, & fides simul starent. Ergo secundum Scotum illa sola notitia, quæ est evidens evidentiæ rei, contradicit fidei.

Appositè 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, quòd non habuit sic manifestam cognitionem, quòd excluderetur ratio fidei.* Item ad 2. ait: *In statu primæ conditionis hominis, vel Angelis non erat obscuritas culpæ, vel pænæ; inerat tamen intellectui hominis, & Angelis quadam obscuritas naturalis, secundum quòd 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 evidentiæ rei, eò quòd termini apprehendantur in particulari sub propriis rationibus. Audi Scot. 3. dist. 24. q. un. num. 17. verè. *Disco igitur: Quia, inquit, termini non apprehenduntur in particulari sub propriis rationibus, ideo principia non sunt nota ex evidentiæ rei; & per consequens conclusio non est scientifica.* Ira 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. verè. *Ad primum*) *principia hujus habitus Theologia sic, ut ex primis, & immediatis illa demonstrat, nullus attingit, nisi comprehensor.* Quid ergo mirum, si non excludatur 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, quàm nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum plura manifestè cognoscere poterant de divinis effectibus, & mysteriis, quàm 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 arguitiva, quæ habetur per alienas species, sive naturales, sive supernaturales, hanc etiam de facto, & de lege communi posse reperiri cum assensu fidei, docet noster Del Cast. disp. 4. q. 2. num. 28. Et ratio ipsius est; quia species alienæ, vel universales non faciunt objectum apparere, ergo relinquunt locum fidei. Etenim, ut notat idem Auctor num. 33. non omnis obscuritas oritur ex testimonio obscuro

71.
S. Thom.
docet idem.

Evidentiæ
absoluta est
evidentiæ
rei in se.

Scotus.

S. Thom.

73.
Et per species
propriæ
siue natu-
rales, siue
supernatu-
rales, siue
qualis ordi-
nariè non
habetur.

Del Castil.

dicentis; sed etiam ex natura specierum: imò potius ex eo testimonium dicentis est oblecturum, 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, quòd 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, quòd motivum fidei est liberum, & motivum scientiæ, etiam per alienas species, est necessarium; ergo idem actus esset liber, & non liber, necessarius, & non necessarius. Resp. quòd, 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 imperitive. Non autem repugnat, quòd idem numero actus elicitive sit necessarius, & imperitive liber, & sic 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, quòd 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 Disp. 2. Sect. 2. n. 93.) eum intellectus non possideat immediate veritatem illam (scilicet per claram & perfectam

intuitione ejus) sed debeat quæere eam per aliqua media, non apparet, cur non possit esse pluribus mediis, quorum aliqua apparent certò efficacia, & alia non apparent ita certò efficacia, sed solum probabiliter. Sic ille. Sed contra est; quòd 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. Consimiliter voluntas, nos solum quando possidet jam bonum aliquod, sed etiam quando habet in sua plenà potestate medium facile ad id assequendum, non videtur posse eligere medium aliud intertum ad eundem finem, ut si possis facile manū propria eibum ad os applicare, non petis ab alio, ut eum eibum ori tuo applicet; præsertim si dubites de petitionis efficacia: & multò minus eligit ejusmodi media incerta, quando simul vis uti medio alio, de cuius efficacia & certitudine non dubitas, nec formidas. Cum ergo intellectus utitur medio evidenti, & causante certissimam objecti notitiam, non videtur posse simul uti medio incerto, solum ad notitiam ejusdem objecti assequendam.

Resp. breviter: tamen si 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 resplendet in eo, quòd pluribus titulis obtrineat, poterit plura media adhibere, ut alibi dictum fuit) non propterea id locum obtinet in intellectu.

Rationem disparitatis assignat Lugo sup. n. 96. quòd, dum intellectus veritatem immediate non possidet, sed indiget medio aliquo ad eam assequendam, nunquam per medium, etiam demonstrationis perfectissimæ, ejusmodi veritatem plenè assequitur, & possidet; sed minus perfecte, & 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, postposito medio, possideat postea plenè, & perfecte, ac immediate ipsum etiam finem obtentum, nempe veritatem, benevolentiam, pecuniam &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 aliquid modo necessaria adhibitio diversæ mediis diversis, inquam, id est, talis, quod non fundatur in illo alio medio; quia jam tunc nihil adderet luminis supra primum medium, eum 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 assensum fidei humanæ, nisi per voluntatem, volunt-

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 hujusmodi 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.

HX infallibili veritate fidei, de qua tractavi Sect. 2. & ejus obscuretate, quam explicui Sect. 3. oritur controversia, seu disputatio de credibilitate fidei, hoc est, quoniam assensus fidei est certissimus, juxta se oblectus, quæritur, utrum objectum ejus oporteat esse evidenter credibile, ita ut quilibet fidelis, aequam 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 explicatio-
ne, 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

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. v. 22. ait: Si non venissem, & locutus fuisset eis, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo, scilicet infidelitatis. Quidam ergo mysteria fidei debeant esse evidenter credibilia, id est, proponi per talia motiva, ut homo non habeat excusationem de peccato, si eis diseredat? Hinc Apostolus ad Hebr. 2. v. 3. & seq. Quomodo nos effugiemus (ultionem divinam) si tantam neglexerimus salu-tem? ... Contestante 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 Eccl. 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

Ram afferit
S. Scrip-

3.
Debet præcedere actum fidei.

Idque ex natura fidei infusæ.
Lugo.

Tomus II.

Z z z

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. 5. Sect. 1. num. 4.

4. *Probabilis et 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, dicens, 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 dissentendi; 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, dicitantis, 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 sane 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 dicitante talem credibilitatem; quia eo ipso non manet hic, & nunc obligatio simpliciter non dissentendi. Hactenus Eminentissimus.

5. Sed enim, dicit aliquis: videtur petere principium; hoc enim est, quod queritur; an intellectus credentis fide infusa debeat dicere certam, seu evidentem credibilitatem, & non sufficiat probabile iudicium obligationis credendi. Prorsus id queritur: ergo probandum est. Plainè; 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.

Lugo.

sup. num. 6, dari simul duas opiniones

probabiles, quarum una asserat, altera neget obligationem secundum se ad aliquid: repugnat tamen, dari opinionem solum probabilem, quæ in præsentia alterius oppositæ 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 oppositæ 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. Batinverò cum omne revelatum à Deo pertinet 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 extenditur 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, ut Trident. sess. 6. cap. 9. ibi: *cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non preest fides falsum, se gratiam Dei esse consecutum*. 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 justa causa eam prudenter amplectitur, quæ à restitutione liberat.

Et verò quis dubitet, multos justos habere posse probabilitatem debite contritionis, & debite 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. nequeunt scire certitudine fidei, se gratiam Dei esse consecutos, seclusa speciali revelatione. Ut ergo aliquid singulare propter revelationem universalem credatur, oportet, ut certò & evidenter in illo includatur, ita ut non possit esse formido prudens de contrario. Vide Conclus. 50. Sect.

Fides inclinatur ad credendum ea sola, quæ negare non possumus.

Ea est natura fidei.

Que convincere debet intellectum.
S. Aug.

sect. 1. Ratio ergo à priori nostræ Concluf. 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. Alii namque rustici, & alii, qui non ita penetrant motiva fidei, nec illa omnia considerant, quæ alii docti, non habent 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 propofita obligent quemlibet ad credendum firmiter, sed solum, quod obligent ipsum; & hoc quidem (inquit Hmin. 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; eras tamen forte scientiam. Non ergo habet rusticus ille evidentiam de obligatione non formidandi, cum prudenter iudicet, hominem doctum posse forsitan 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 qui putant, defectum evidentie credibilitatis in rusticis, & aliis indoctis hominibus suppleri per specialem Dei consensum. 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 Ecclesie, & sapientum illam participant: nam illis satis est, quod videant, sapientissimos viros, & multitudinem Christianorum hæc fidem amplecti, ut indubitam, & 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 Ecclesie 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 facile 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 eum 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 Castillo 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, quæ

9.
Hoc planè incertum.

Rudes consue percipiunt evidentiam credibilitatis.

DelCastil.

Et specificativè, licet non reduplicativè.

10.
Objection.

Respondet DelCastil.

quæ Parochus proposuit, solum deservit ad excusandum rusticum à peccato in fide ipsorum; 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, evidentiâ utriusque non physicâ, aut metaphysicâ, sed morali, seu prudentiali (nam absolute omnibus notis fidei, in se consideratis posset subesse falsum) à qua licet possit dissentire 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 intellectualem, tamen possit prudenter dicere, fortasse non est verum? Sic enim potest quispiam prudenter adorare hostiam consecratam, supremum cultum lætiæ ei exhibendo, licet simul possit prudenter dicere, forsitan hæc hostia non est consecrata. Resp. Cardin. sup. num. 7. disparitatem esse; quod cultus lætiæ 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 judicaretur 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 positive 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 evidentiâ credibilitatis objecti, ut, licet non appareat 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 suspensivè, 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 lætiatum, dubio vel scrupulo deposito, fornicatur modo: *Omnis hostia valide consecrata, est cultu lætiæ 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 morale certitudinem, imò evidentiâ 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 dicitur esse licitam, cum sit à parte rei graviter illicitum; sed diriguntur proximè & ultimè à conscientia recta. Uno verbo, sola conscientia recta directè, vel saltem reflexè est recta moralitatis regula intrinseca. Hæc à lumine divino est, ostendens nobis bona. Hæc accuratè considerare debent immoderati conscientiarum censores, & uti faciliè absolvant conscientiam falsam, & erroneam directè, dum est recta reflexè & ultimè; ita æquè faciliè absolvent dubiam, scrupulosam, & probabilè directè, dum est recta reflexè, & ultimè. Quam modò, innocentes tamen, & quidem nostro iudicio evidenter innocentes, in carnificina sua enormiter exerceant. Sed extra oleas cucurri, & ad evidentiâ agibilitatis. Redeo ad evidentiâ 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 meritò requiritur ad assensum fidei, quod præcedat moralis certitudo, & evidentiâ 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 fortè dicent, quod sicut 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, proponi potest per iudicium probabile, quod objectum fidei sit credendum, quo quodammodo est aliis, etiam per examine probabili, dato, posset esse aliis, etiam per assensum.

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 practicè probabilem, etiam minus tutam: ita ut imprudentiæ, aut peccati rei non sint, qui tali modo practicant 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, quam ipse assensus fidei; quia saltem debet esse tam infallibilis, quam potest esse, atrentà conditione personæ, quæ credit, ut ita sit major proportio inter iudicium credibilitatis, & ipsam fidem.

Centen, 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 sufficit 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 dumtaxat 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, & adæquate 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 intimatio sufficiens. Quando ergo subditus iudicat, se lege aliqua ligatum, non habet pro objecto ipsum iudicium certum, quo id iudicat; 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, & intimatio est aliquid antecedens, nempe verba legis debito modo ipsi dicta, & ab ipso perrepta, 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 evidentiæ iudicii, quo illam obligationem iudicat, sed obligationem antecedentem; quæ completur per notitiam talem rerum credendarum, & debiti radicalis ex ipso iure 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 eisdem 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 eum 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
claræ radi-
caliter sal-
tem.

Hæc sequi-
tur iudi-
cium pra-
cticum com-
pletæ obli-
gationis.

16.
Hoc non po-
test esse pro-
babilis tan-
tum, sed est
evidens.

Vix esse de-
bet omne
ultimum
dictamen
recte con-
scientiæ.

Alias non est sufficiens ad credendum, vel rectè agendum.

Cum ergo certitudo iudicii, de quo hic loquimur, sit præfens, intuitivè ab alio iudicio reflexo percipitur, vel si non ob aliquod impedimentum, tale iudicium reflexum non est sufficiens ad credendum fide infusa propter specialem naturam illius actûs, ut ante dictum fuit. Quin in ò in omni alia materia morali iudicium ultimum certum esse debet: nam, suppositâ probabilitate utriusque partis, ultimum iudicium dicitur certò, alteram partem posse eligi; etiam minus tutam, suppositâ necessitate, nullatenus autem eâ sepositâ. Crediderim, simplices, & rudiores hic formare conscientiam securius, & irreprehensibilius, quàm Doctores varii. Illi quippe in deliberatis attendere solent, an agnoscant, & velint peccatum. Si postea erroris aculentur, excusant se, dicentes: Non scivi melius, aut non potui melius agere, id est: allegant ignorantiam, aut impotentiam hic & nunc insuperabilem, si verè à parte rei erraverint, aut materialiter malè egerint, & cupiunt doceri. Simplicioribus his grande charitatis officium præstaret, qui in materia morali separaret pretium à vili. Dico, qui sententias solidè, & certò probabiles colligeret, & ab improbabilibus, vel probabiliter tantum probabilibus, quas practicè improbables censemus, separaret. Item, qui in materia ignorantie omnes ignorantias vincibiles in cathologum redigeret, addito modo accommodo vincendi eas, & similiter ignorantias invincibiles colligeret, quæ nata sunt esse invincibiles in certo genere personarum. Ita provideretur, ne irrepererent sententiæ improbabiles tanquam probabiles, & ignorantie culpabiles tanquam inculpabiles. Ad fidem redeamus, & reflectamus, ut quis licetè possit velle credere fide infusa aliquid, quod solum probabiliter est revelatum, deberet certò iudicare, id esse licitum. Quomodo autem hoc certò poterit iudicare, cum quàm plurimi oppositum doceant?

17. Probabile iudicium de certitudine dicitur, proponit idem, sed non eodem modo.

Dico: probabile iudicium de certitudine directa alterius iudicii proponit eandem certitudinem, quàm proponit iudicium reflexum evidens. Resp. sed non eodem modo, quia probabile iudicium inevidenter, reflexum autem evidenter. Porro modus cognitionis, etiam non cognitus potest variare modum movendi voluntatem, licet tota illa variatio sit in sola applicatione, & nò in ipso objecto, vel motivo. Accipe exemplum in visione clara Dei, quæ quidem ita applicat objectum suum voluntati, ut, licet ipsa visio, & eius claritas non cognosceretur reflexè, & licet omnia prædicata Dei, quæ clarè repræsentat, antea cognoscerentur obscure per fidem; voluntas tamen movetur necessariò (secundum communioem sententiam) ad amorem Dei, ad quem amorem non moveretur necessariò cognitione aliâ obscure, vel abstractivâ ejusdem objecti. Et verò cognitio evidens mali præsentis, vel futuri nonne magis contristat, quàm cognitio tantum probabilis? Ut quid ita? Quia est diversus modus applicationis, licet applicatio ipsa

nò cognoscatur reflexè. Cebesne, ut quis restificetur de notitia certa alienius objecti, non requirit, ut certò & evidenter illam notitiam cognoscat, sed sufficere solam probabilem cognitionem? Herculè illa cognitio probabilis ita debiliter proponit, & applicat certitudinem cognitam, ut in actu exercitio debilitet voluntatem ad testificandam securitatem, & certitudinem: ut patet in probabili cognitione boni præsentis, quæ non ita latenter docet. Quando ergo est certitudo ex parte objecti cogniti, & ex parte applicationis certè, quæ proponitur, tunc anima est & objectivè, & formaliter certa ac secura, aque apta ad testandam securitatem, & certitudinem. Hæc latius deducta invenies apud Lugo sup. n. 22. eaque sic applicat iudicium evidenti credibilitati.

Licet (inquit) illud iudicium ultimum non cognoscatur, sed certitudo prioris iudicii directi, atque adeo certitudo ultimi iudicii non moveat, ut objectum cognitum; move tamen formaliter per modum applicationis debite certificantis formaliter animam, & reddentis securam de certitudine obligationis credendi. Quare, si iudicium illud ultimum posset non esse evidens, sed probabile, de obligatione certa, & certitudine directæ, non moveret sufficienter ad volendum prudenter credere firmissimè, non ex defectu obligationis certè propositiæ, sed ex defectu applicationis debite, nempe iudicii certificantis formaliter, quo tamen certitudo obligationis proponeretur. Sic ille. Atque ex his patet solutio argumenti principalis, sup. propositi num. 14. Resp. namque Neg. Assumptum, videlicet obligationem credendi firmissimè posse cognosci per iudicium tantum probabile; eundem enim iudicium probabile, & evidens non differat ex parte objecti cogniti; differunt tamen per diversum modum repræsentandi idem objectum, quæ diversitas sufficit, ut jam ostensum est, ut unum iudicium valeat movere voluntatem ad credendum firmissimè, aliud verò non.

Rogatur quis, quid ergo dicitur credibile in hac quaestione? Poncius noster in suo Supplemento 3. dist. 25. quest. 2. num. 161. dicit, credibile posse habere duplicem significationem: unam, quæ significat illud, cui quis potest credere; & sic quod falsum est, non est credibile 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 credere, sive possit credere actu, sive non. Etenim hoc sensu, inquit, falsum, propositum ut revelatum à Deo per iudicium probabile, potest dici credibile proximè, & remotè; remotè quidem, 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 quaestione non significat id solum, quod credi potest; sed quod prudenter credi debet firmissimè super omnia alia.

alia; non potest autem esse obligatio creden- di taliter aliquid, cuius contrarium æquè sit credibile, vel saltem sit prudenter credibile: nam eo ipso possemus prudenter formidare de veritate hujus objecti, si ejus contrarium possemus prudenter credere: non possemus ergo prudenter cohibere formidinem omnem circa veritatem hujus objecti, nec id posset præceptum fidei præcipere. Idem ergo est, hoc objectum esse taliter credibile firmissimâ fide, ac esse credibilis omnibus objectis contrariis. Sic Emicentissimus.

Non quæritur, hic, quid requiratur, ut aliquid verè credatur fide divinâ, seu insulâ; nam, ut constat ex Sect. 2. necessariò debet esse verum, ita ut falsum, quantumcumque evidenter proponatur tanquam revelatum, & homo conetur illud credere, nunquam tamen credat; sed quæritur, qualis propositio objecti, siue veri, siue falsi, requiratur, ut homo debeat conari credere fide infusâ, siue firmissimè super omnia. Et ad hunc conatum requirimus evidentiam credibilitatis, id est, ut ita clarè constet de revelatione objecti, ut nulla subit justa ratio de ea dubitandi, respectivè ad intellectum eredentis. 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 judico, fidem esse veram: sed quo judico, 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 deberent attendere, & inquirere, & non inquireunt. Si qui autem sint, qui hoc sciunt, equidem, propter affectum depravatum, 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 Patrochus tanquam de fide proponit, esse quatuor personas in Trinitate, evidenter judicat, 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. Hæc itaque in casu præsentii, 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: eò quod non arguatur ad contradictorium Antecedentis, sed ad contrarium ut ergo bene argueretur in præsentii 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 omitteremus 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 antea 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, præsciendo 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 & nunc,

credibile resp. a. r. d.

22. Non omne evidenter credibile est evidenter possibile. Lugo.

23. Absolutè falsum est impossibile potest proponi ut evidenter credibile.

Ut intellectus cogatur credere id esse revelatum.

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 similitudina habet Suarez.*
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 experientia, ut alia probatione non indigeat. Ita Poncius. Sed nunquid audiendus? Facile colliges ex verbis Suarii immediatè subsequenter: 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 crederat fide infusa, vel ab aliquo illorum, quæ omnia absurda, & impossibilia sunt. Sic ille.

Qua perperam carpit Poncius.

Suarez, sese explicat.

25. *Catholicus non potest fieri hæreticus 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 experientia? 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 objectum ut evidenter credibile, cras autem ut evidenter incredibile, & tali casu posset hodie conari credere illud objectum fide divina firmissimè, & super omnia, cras autem eidem

Qui hodie conatur credere, potest aliquando cras discredere 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 objecti sunt simul probabiliter credibilia, & tunc dico, nec unum, nec alterum posse credi fide divina, firmissimè scilicet, & super omnia, ne omnibus eisdem simul stantibus, homo possit credere, & discredere sine peccato eidem omnino objecto. 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 possit credere fidelis Angelo de caelo aliter evangelizanti; imò significat expressè, quod possent, tum ex v. 6. ejusdem cap. *Miror, quod tam cito transfirmitis ab eo, qui vos vocavit in gratiam Christi, in aliud Evangelium;* tum etiam, quia frustra tam laboriosè conaretur 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? Patet quod non nisi sententia, quæ docet sufficere probabilem credibilitatem. Ergo Paulus loquitur ibi de fide, quam præcesserat evidens credibilitas; & à qua proinde licet possit discredere, etiam facile, quia nondum in fide radicata; non tamen absque peccato infidelitatis, quod non impugnat sententiam Suarii, ut patet, sed potius confirmat. 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 indubiè oritur ab habitu fidei, & hæc notitia certa credibilitatis neque conveniunt in objecto materiali, neque in formali; sed nec etiam in modo tendendi ad sua objecta.

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 pertinet ad eundem habitum. Nam (inquit Eminent. sup. num. 40.) licet habitus infusum majorem habeat spheram, quam acquisiti, eò quòd non acquirantur per actus, sed dentur ad modum potentia, non tamen habent spheram sine aliqua limitatione, sed attingunt suos actus sub eodem objecto formali, saltem inadæquato, & cum aliquo ordine, & subordinatione. Sic ille.

Acedit; quòd illa notitia semper naturà, & frequenter etiam tempore præcedat infusionem fidei habitualis; quâ ratione ergo à fide oritur? Censet, quia dispositiones ad justificationem efficiantur ab habitu justificatione? Hanc dispositionem (ad justificationem) justificatione ipsa consequitur, inquit Trident. s. 6. cap. 7. Nunquid eaula efficiens sequitur suum effectum, aut idem potest esse prius & posterius naturà altero? Cùm ergo dicta notitia evidens præcedat fidem, tanquam dispositio necessaria ad ipsam, utpote sine qua non habetur objectum materiale fidei, constat planè, ipsam non oriri ab habitu fidei. Maxime, cùm sæpius dictam notitiam nullus actus fidei sublequatur; & per consequens, nec habitus. Omitto alias probationes, quia res mihi clara est, & argumenta Adversariorum parvi momenti; præcipuum desumitur ex eo, quòd fides in Scriptura dicatur lumen, illuminatio &c. Hoc autem non videtur ipsi competere, nisi ratione illius evidens 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 dicit è converso, omne lumen facere evidentem manifestationem alicujus rei. Quàmvis ergo fides sit aliquod lumen; equidem non omninò 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.

Tonus 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. *Habitum cum ratione vera circa bona humana activum*, 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 divinâ firmisimo assensu posse honestè credi, imò hinc & 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 hinc & nunc esse obligatorium; quæ notitia indubiè efficitur ab habitu prudentiæ.

Sed quid, si notitia credibilitatis abstracta ab eo, quòd quis teneatur hinc & nunc credere, sed simpliciter repræsentet, tale aut tale objectum posse honestè credi? Cùm enim præcipuum 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 præsentia quæstione, facile concedemus, cum Lug. disp. 1. r. num. 23. 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. 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, & omninò perfecta, quæ intellectum planè convineat, ideo illud iudicium à perfecta ratione scientiæ desicit. Sic ille.

Sed nunquid de tali notitia, vel iudicio hinc 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-

29.
Oritur ab habitu prudentiæ, si practica sit. S. Ambr.

Aristotel.

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, & remotè; magis autem esset speculativum: sicut iudicium, dictans obligationem puniendi malefactores auctoritate publica, non habet publicam auctoritatem. Et post pauca: Quæstio, inquit, præsens est de iudicio isto, quod necessariò prærequiritur ad voluntatem credendi, & quod ostendit credibilitatem, seu motorum pondus, inducens necessitatem & obligationem non dissentiendi, sed credendi, quod dicitur esse practicum, & pertinere ad prudentiam insulam. Ita Emin. Tu cogita, an velis ei subscribere. Ego non agnosco prudentiam insulam; 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 temperatè vivendum.

Qua oritur à prudentia acquisita mente.

32. *Vel etiam à prudentia docente, si dicitur in universali.*

Lugo.

Interim non video, cur notitia evidens credibilitatis, quæ solum dicitur in universali, talem rem honestè esse credibilem, non etiam sit actus prudentiæ, sed docentis, quam vocant, quæ solum remotè dirigit praxim, medià 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 in universali sit temperatè vivere. Et quàmvis Lugo per iudicium credibilitatis solum intelligat istud ultimum iudicium; Alii tamen quærent etiam de priorè 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; remotè tamen etiam determinat voluntatem ad chieendam piam volitionem, seu affectionem credendi; quia scilicet deservit ad illud iudicium practicum, quod proximè movet voluntatem ad volitionem, scilicet iudicium, quo iudicio, hic & nunc honestum, imò & obligatorium esse credere.

33. *Objectum notitiæ credibilitatis 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 indeterminate, scilicet pro illo tempore, quo præceptum affirmativum credendi obligabit. Secundò, de obligatione non discedendi, 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 illa, & quæ non dicitur, hic & nunc esse credendum, videtur proximè practica, utpote dictans, nunquam esse discredendum, 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 positivè credendam, imò ex pravo affectu potest velle et discredere: sicut potest iudicare, temperantiam v.g. esse bonam, & ex mala voluntate hic & nunc intemperanter vivere.

Sed quoribus 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 profur, & ideo relinquitur unicuique suum iudicium, & progreditur ad significandam partem Conclusionis, quæ ait, prædictâ notitiâ non esse in substantiâ supernaturalem. Et quid mirum, cum neque pius affectus voluntatis, quem proximè dirigit, sit talis secundum Scotum, qui nullas agnoscit virtutes morales per se insulas: sic enim ait, 3. dist. 36. quest. un. s. Quod si dicatur, num. 28. Licet de istis virtutibus moralibus infusis multa dicantur, scilicet quod videntur necessaria propter modum, melius, & finem: quia tamen omnis finis, quem non possunt habere ex specie sua, determinatur sufficienter re inclinatione charitatis: modum autem, & melius determinatur per fidem infusam: ideo non videtur necessitas ponendi virtutes morales infusas. Et specialiter de hoc affectu 3. dist. 25. quest. 2. literalis §. Ideo dico, num. 2. Hæc, inquit, quod requiritur motio positiva voluntatis (ad credendum) etiam sufficit voluntas ad sic movendam in partibus naturalibus; quia, postea vero supernaturali presentia 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 substantiâ; quid ergo miramur, si neque notitia evidens credibilitatis sit supernaturalis in substantiâ?

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 detur illa notitia ex meritis Christi, & ordinetur 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, ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui suscipiat impium. Et ad regenerationem sacri Baptismatis pervenimus, non per gratia donam, id est, per inspirationem Spiritus Sancti, corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem, sed naturaliter nobis inest, licet Apostolicis dogmatibus adversarius apprehendatur. Et

Et Can. 7. Si quis (inquit) per naturam vigorem
tam aliquod, quod ad salutem pertinet visa a
re, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salu
tari, id est, Evangelica predicationi consentire pos
se confirmata absque illuminatione, & inspiratione
spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in
consensuendo, & credendo veritati, heretico fallitur
Concil. Milevit. cap. 4. ibi: Cum sit utrumque donum Dei, & scire, quid facere
debamus, & diligere, ut faciamus.

Audite D. August. lib. de Præd. SS. cap. 2.
ubi ponderans illud Pauli 2. Cor. 3. v. 5. Non
quod sufficientes sumus cogitare aliquid à nobis, quasi
ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est, inquit,
attendant hie, & verba ista perpendant, qui putant,
ex nobis esse fidei cœptum, & 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 ego pertinet ad religionem, atque pietatem,
de qua loquebatur Apostolus: si non sumus
idem cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed
sufficientia nostra ex Deo est; profectò non sumus
idem credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod
sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra,
quæ credere incipimus, ex Deo est. Et cogitatio,
quæ necessariò præcedit fidem, quæ alia,
quàm 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 illi Dei fieri. Ab ipso quippe accipiunt
eam, qui dat cordi humano cogitationes piæ, per
quas habeat fidem, quæ operetur per dilectionem, ad
quod bonum sumendum & tenendum, & in eo per
severanter usque in finem proficiendum non sumus
idem cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed
sufficientia nostra ex Deo est, in casus est potestate
ut nostrum, & cogitationes nostra. Accedat au
tem Sidorus 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, cognoscen
dum, & cogitandum gratiam desiderant. Et
ideo hanc gratiam non solum inspirationem,
sed illuminationem etiam appellant, ut patet
ex Araf. sup. cit. Can. 5. Ergo (inquit Lugo
Disp. 1. r. nom. 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. Sidorii; tunc quippe

datur ex supernaturali providentiâ, & peculiari
Dei beneficio. Quod maximè verum est,
actu cogitatio est congrua, id est, dum
actu mover voluntatem ad credendum, quàm
vis existimem, sufficere quòd sit proximè na
ta movere, tamen de facto non moveat. E
nimverò Semipelagiani non negabant congruam
cogitationem antecedenter ad illam volunta
tem; sed volebant, quòd 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, morèque
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, inexcusa
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 requirunt 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
A a a 3 ju

Ortam à
supernatu
rali provi
dentia, &
speciali Dei
beneficio.

Cogitatione
credendi su
pernatu
rali in modo
sæpe in spi
ritu Dei
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 non
implere ad
salutem.

judicium, seu illam notitiam, quæ præquiritur ad actum fidei supernaturalis, esse in modo supernaturali, 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 absque auxilio gratiæ; adeoque nec in modo esse supernaturalem, per se loquendo. Quod addo; quia sæpiùs propter impedimenta, quæ occurrunt in considerandis notis fidei, vel propter aliquam aliam causam extrinsecam potest esse necessaria gratia.

39.
Simplex
apprehensio
credibilitatis
sufficit
ad primum
credulitatis
affectum.

Itaque hæc fuisse finis hujus Conclusionis, nisi aliquis me interrogasset: utrum simplex apprehensio de credibilitate sine alio iudicio, sufficiat ad piam voluntatem credendi, ad quæ interrogationem respondeo; si talis apprehensio possibilis sit, probabiliter sufficit. Probatur; 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 credibilitate, dummodò talis sit, quæ possit generare iudicium; ad hoc autem requiritur, ut non solum apprehendatur subiectum & prædicatum; sed etiam identitas inter illa; de hæc namque identitas proprie iudicamus. Unde prima, & secunda operatio intellectus solum videntur differre penes diversum modum tendendi in idem obiectum, quatenus per apprehensiones quasi audimus obiectum; per iudicium vero sententiam ferimus, subscribimus, vel dissentimus obiecto per apprehensionem proposito. Quinimò, neque omnis apprehensio complexa (secundùm Lugonem Disput. 11. 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 representare hæc apprehensio etiam ex parte obiecti, quam illa, quæ apprehendo, *Sydera esse paria*. Porro de prima intelligitur nostra assentio, 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) quamvis cogniciones 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 representant, ut, si potentie capaces essent iudicandi, possent ex vi illius notitiæ assentiri obiecto proposito 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, quamvis ad sit apprehensio possibilis. Resp. Neg. Consequentiam, quia potest voluntas sequi hanc apprehensionem probabilem contra iudicium proprium de impossibilitate. Enimvero contingit sæpe, aliquem privatam sententiã iudicare, hunc vel illum contractum esse usurarium; quia tamen scit, contrariam sententiã esse probabilem, illum exeret. Tunc habet assensum, quod contractus sit usurarius, nec ab ea sententiã discedit, & tamen licet agit, quia sequitur sententiã aliorum. Huic enim sententiæ privatæ, proprii intellectus præponit prudenter sententiã communem aliorum, ei adherendo tanquam veræ in praxi, eò quod habeat justam causam hanc sententiã, estò etiam minus tutam, prædicandi. Iudicium privatam, 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 sententiã aliorum, contra sententiã 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 Conseq. Secundò, illud ultimum iudicium in exemplo posito id est verum, quia obiectum, quod affirmat, verum est; non dicit enim hoc licitum esse, quia per idem iudicium reddatur licitum; sic quippe seipsum habet pro suo obiecto; sed præcise de se ipso, affirmat hoc esse licitum; ergo, tamen si illud ultimum iudicium non intervenires, adhuc licet operaretur voluntas sequendo sententiã probabilem aliorum, contra propriam sententiã. Hæc latius deducta videri possunt apud Cardin. sup. num. 41. & seqq. Rogas; an talis actus possit esse deliberatus. Resp. affirmativè: quia deliberatio sapienter in deliberationem præcedentem solum addit notitiam mali, quod est in obiecto, & antea latebat, proposito solum bono. Si ergo antea cum sola apprehensione boni poterat vo-

luntas illud amare, poterit etiam postea, appa-
rente malitiâ probabilis per aliâ simplicem ap-
prehensionem; manet quippe adhuc tota no-
titiâ boni, quæ antea erat.

Cæterum putat Card. sup. num. 44. de facto
non esse possibile, ut, stante apprehensione
credibilitatis sup. descripta, non sequatur judi-
cium evidens; nam, inquit, apprehensio, apta
ad generandum iudicium evidens, est causa
necessaria, quæ statim operatur, & generabit
eiusmodi iudicium. Quod autem voluntas co-
hibeat intellectum ab assensu, & iudicio credi-
bilitatis, stante tali apprehensione, in primis
non est casus de facto contingens, nec fortasse
contingere potest: quare de facto semper vo-
luntas 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, potitâ tali
apprehensione, sistat intellectus in ipsa, & non
generetur iudicium de eodem objecto: non
tamen videri omnino impossibile: nam in pri-
mis, potest fortasse ex imperio voluntatis co-
hiberi intellectus ab assensu præstantio, &
à ferendo iudicio: quo casu manere poterit
apprehensio sola sufficiens ad movendam vo-
luntatem. Deinde, casus facilius contingere
potest, quando apprehensiones sunt pro utra-
que 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 sin-
gulæ sufficiant de se ad iudicium probabile
pro illa parte ferendum. Tunc ergo, quamdiu
voluntas non determinat intellectum ad assen-
sum unius partis, manebit utraque apprehensio
sine iudicio; & cum utraque apprehensio pro-
ponat objectum, altera ad odium, altera ad
amorem Petri, poterit voluntas alteram ear-
um sequi, & elicere actum absolutum amoris,
vel odii, sicut posset ex iudicio probabilis.
Hic tamen casus raro, ut dixi, continget;
quia voluntas regulariter solet applicare in-
tellectum, & cogere, ut sententiam proferat,
iudicando de majori saltem probabilitate unius
partis, vel de æqualitate probabilitatis, vel ali-
quo alio modo. Hucusque Emin.

Ex quibus omnibus patet, quare in Asser-
tione 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 utra-
que parte; ergo videtur, quod intellectus ne-
cessario eliciet iudicium, nisi per voluntatem
divertatur à consideratione notarum, seu moti-
vorum fidei, ac per hoc impediatur apprehen-
sio, 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 pro-
poni, nisi proponantur motiva credibilitatis,
quæ sunt determinativa ad iudicium. Resp. Dist.
Consequens: non potest haberi fides de per
se, quasi illud iudicium sit necessarium, tan-
quam 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 determi-
nativæ ad fidem sint quoque determinativæ,
ad ipsum iudicium, non verò ex ulla neces-
sitate 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 ca-
lescere, 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 ac-
tum fidei, quin determinarent ad iudicium
de credibilitate, quia intellectus est capax utrius-
que actus, hinc tamen non sequitur, quod istud
iudicium sit conditio, per se necessario requisita
ad actum fidei.

Plura de hac controversia reperies in Sup-
plemento 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 lon-
giorem discussionem, quia planè speculativa est,
& vix ullius utilitatis. Hoc certum est, nemi-
nem posse prudenter credere, aut velle crede-
re, nisi cognoscat, rem, quæ proponitur creden-
da, esse dignam fide, sive mereri assensum fir-
missimum, & super omnia, qualis est actus fidei
divinæ, seu infusæ; an autem ad hoc requira-
tur formale, & positivum iudicium, an verò
sufficiat simplex apprehensio, dic, quod placet.
Secutus in d. q. num. 2. videtur requirere iudi-
cium, ibi: *Sed, postâ fide acquisitâ, credibili præ-
sente, potest intellectus per habitum infusum credere.*
Porro fides acquisita secundum omnes est iudi-
cium. Sed ad hoc Resp. Poncius sup. n. 133.
in fine; dicit hoc Secutus, ita ut velit, quod sem-
per requiratur necessariò, & simpliciter. Nego:
dicit hoc, ita ut velit solum, quod hoc requira-
tur ad melius esse, & ad majorem determi-
nationem intellectus, Concedo. Sic ille. Ego que-
ro, 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 præ-
ceptum affirmativum fidei obligabit? Pro re-
sponsione erit

Hoc tamen
non oritur
ex natura
fidei.

43.
Plura vido
apud Pon-
cium de hâc
re.

Secutus vis-
detur requi-
vere iudi-
cium.

CONCLUSIO III.

Credibilitas fidei divinæ præcipuè, licet non necessario, fundatur in propositione veræ Ecclesiæ, cujus notæ illustrissimæ sunt, quod sit una, Sancta, Catholica, & Apostolica.

44.
Vnde oriatur quoad nos evidens obligatio firmissimè credendi.

Tradunt hanc ss. Patres & Controversistæ.

Justinus. Eusebius. Cæsar. August. Tertull. Thom. Scotus. Michael Med. Bofius. Campian. Valentia. Bellarm. Lessius. Suarez. Coninck. Herinx.

45.

Propositio Ecclesiæ est iudicium Pontificis per se, vel cum Concilio, exterius manifestatum.

Nos breviter explicabimus quatuor notas veræ Ecclesiæ in 2. parte Conclusionis assignatas, inquam, veræ Ecclesiæ, in cuius propositione, ut habet prima pars Conclus. præcipuè 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 hinc non considerari, ut habet antecedenter auctoritatem in alio lib. Ecclesiæ Sancti; sed prout habet maximam auctoritatem humanam, tantam scilicet, & talem, ut prudenter possim hinc & nunc velle assensum in rebus 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 prudentissimè cohibeat 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 hinc & nunc potest falli. Sic ille.

Suppono 3. non esse hic quæstionem, 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. Quæstio 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 prægnoscit 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, quæcumque mandavi vobis. Et Mar. ult. v. 15. ait: Euntes in mundum universum, predicare 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, auditus autem per verbum Christi, quod est verbum Ecclesiæ.

Ecclesia. Nonne Dominus Hierem. 3. v. 15. dicit: Dabo vobis Pastores iuxta cor meum, & pascent vos scientia & doctrina? Quod probè sciens Apostolus, Hebr. 13. v. 7. hortatur omnes fideles dicens: Mementote Propositionum 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 tunderetur 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 magis communitatis. Alioquin (ait Emin. sup. num. 253.) si solùm quis proponeret per propriam auctoritatem, sicut privatus Doctor, non faceret tantam fidem, indigeretque majoribus longè motivis, quàm nunc: quia nunc solùm testatur, se ab Ecclesia accepisse hanc doctrinam: ergo ut de facto objectum fidei reddatur communiter prudenter credibile, necesse est, quòd 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, cur eadem non sufficiat ad credendum, id objectum fuisse olim revelatum, licet ne implicitè 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 & debebit credi, quandò aliis sufficientibus motivis proponetur; quàmvis enim propositio Ecclesiæ sit unum ex præcipuis, imò absolutè

præcipuum, haud equidem implicat, dari alia motiva sufficientia. Nonne 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, & rerum 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 audiverant 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 solùm requiritur ut motivum expellens prudentem formidinem ad credendum; potest autem hoc motivum sufficienter compensari per miracula; vel alia motiva, quæ interveniant in prædicatione alicujus: ergo (inquit Lugo sup. num. 252. in fine) Lugo: licet audiens non recordetur 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 implicitè credat, quidquid sufficienter constituerit 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. *Afferendum est non modò infidelitate; per quam & ipsa fides amittitur.*

Impresentialium sequitur examinanda, & explicanda altera pars Conclusionis, quæ quasi digito demonstrat, quæ sit recta fides, seu veræ Ecclesiæ Christi cujus propositio facit rem evidenter credibilem, id est, determinat hominem ad judicandum, se peccaturum, si hæc & nunc dubitet de existentia revelationis. Dicit itaque Conclusio, *Notas illustrissimas veræ Ecclesiæ esse, quòd sit Vna, Sancta, Catholica, & Apostolica; illustrissimas; inquam, utpote per quas non solùm hæreticorum, sed quorumvis etiam*

In lege naturæ plures credebant ex sola doctrina parentum.

Item nascente Ecclesia ex propositione Petri.

50. Negans Ecclesiæ auctoritatem insufficienter propositam potest adhuc credere.

Credens explicitè unum articulum credit implicitè omnibus.

51. Recta fides ex Notis agnoscitur.

Note ha
nihil
sunt: Vna
Sanctus
tholice Apo
stolica

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
nimis; 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
Conciliij Niceni, 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, qua non sunt, factus est, aut ex alia
substantia vel essentia dicunt esse, vel creatum, vel
mutabilem, vel convertibilem filium Dei; anathematizatur
Catholica, & Apostolica Ecclesia. De Unitate
autem, & Sanctitate Ecclesiæ nullus ibi est sermo.
Ideò Alii docent, eas exprimi in Symbolo
Conciliij i. Constantinopolitani, ibi: Et Vnam,
Sanctam, Catholicam, & Apostolicam Ecclesiam. Ita
legit Longus in sua Summa Concil. ac verò
Carranza, uti & 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 nos
stræ Ecclesiæ, mox ostendam.

Symbolum
Nicanum.

Constanti
nopolitanu.

Longus.

Carranza
& Binius
omittunt ly,
Sanctam.

53.
Note debent
esse propria
vera fidei
& Ecclesia.

Prius adverte, quòd ad Notam fidei, sive veræ
Ecclesiæ requiratur primò, ut non sit ali
quid commune omnibus Sectis; proprium
huic 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 alij sibi illud
adseribant; ac per hoc patet, quòd prædicatio
sincera Evangelij 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 Evangelij non est Nota,
cum hæc receptio sit incognita; imò neque
prædicatio, cum Ecclesia doceat, quæ sit vera
prædicatio. Audite Irenæum lib. 3. cap. 4.
Non oportet quarere apud alios veritatem, quam ser

citè est ab Ecclesia sumere, cum Apostoli, quasi appo
stolorum dives, plenissime in eam consuluerint, ut
qua sunt veritatis, ut omnis, quicumque velit, sit
mat ex ea potum vita. Hac enim est vita intrinseca, hæc
quod oportet devitare quidem illos: qua autem sunt
Ecclesia, magna diligentia diligere, & apprehendere
veritatis traditionem. Quid enim, si aliquis vel de
modica questione disceptatu esset, nonne oportet
in antiquissimas recurrere Ecclesias, in quibus Ap
stoli conversati sunt, & ab eis sumere, quod certum,
& de re liquidum est? Similiter loquuntur alij
Patres, quos brevitate gratiã omitto: ut merito
dixerit S. Aug. lib. contra Epist. Fundamenti S. Aug.
cap. 5. Ego Evangelio non crederem, nisi me Ca
tholica Ecclesia commoveret auctoritas. Quomodo
ergo prædicatio Evangelij foret Nota vera Ec
clesiæ? Equidem hæc prædicatio est prædicatio
veræ Scripturæ; quæ sit autem vera Scriptura,
non habemus nisi ex testimonio Ecclesiæ. cap.
est (juxta Trid. ff. 4. s. Præterea) judicatur de veri
sensu, & interpretatione Scripturarum Sanctarum.
Ergo potius Ecclesia est Nota veræ prædica
tionis (inquit Bellarm. lib. 4. de Notis Ecclesiæ
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 qua
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
thi, vel in Galatia, 1. Cor. 1. v. 2. & Galat. 1. v. 2.
Et tamen 1. Cor. 15. arguuntur Corinthii,
quòd docerent, non esse futuram resurrectio
nem mortuorum, v. 12. Si autem Christus prædica
tur, 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 Moysis 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 Synagogis
Sathanæ, & Ecclesiis malignantium. Sic ille.
Adde: quòd in falsa Ecclesia, v.g. Schismatico
rum, possit esse vera Prædicatio, & para
doctrina ab omni errore: nam Schismaticus
potest credere, quòd oportet esse in vera Ec
clesia, & obedire vero capiti, quòd 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, uti
que Catholicam; nam & hæretici, & schismatici
congregationes suas Ecclesias vocant, sed hæretici

de Dio falsa sentiendo ipsam fidem violant. schisma-
tici autem discissionibus iniquis à fraterna charitate
discipiunt. quamvis ea credant, qua 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. August. tract. 48. in Joan. Christum
loqui de electis seu prædestinatis, qui audiunt,
& verbum Dei retinent, ac opere compleunt
ulque in finem: nam sequitur: Et ego cognosco
eos & sequantur 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, sunt pascua. Si recolis, superius dixerat:
Et ingreditur, & egredietur, & pascua inven-
iet. 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 unieuique, 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 ubiqueque 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 huiusmodi; 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 Consequencia?

Cum ergo, replicat quispiam, Chrysostr. Homil. 49. In Mat. ait: Qui vult cognoscere, qua
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 Chrysostr., 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 explicata, ut statim di-
ctum fuit, & aliàs traditur. Attamen aliquando
ex hypothesi potest esse notior, quando v. g.
Scriptura est recepta, & clarè loquitur, oritur-
que quæstio de ipsa Ecclesia; sicut interdum
Tomus II.

è contrario, quando Ecclesia est recepta &
nota, & quæstio oritur de Scriptura, & sic
unum probatur ex altero. Hinc D. Aug. dum
erat quæstio de Baptismo hæreticorum, quia
Scriptura obseurè loquitur, probabat ipsum
esse ratum, quia ab Ecclesia habetur pro rato;
cum autem disputabatur de Ecclesia, an esset in
sola Atria, quia Scripturæ receptæ, & claræ
erant, inde Aug. probabat, non esse; non tamè
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. Teneat consensio
populorum atque gentium, (ecce unitas) Teneat
auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate
aucta (ecce sanctitas) veritate firmata (ergo
Catholica) Teneat ab ipsa Sede Petri Apostoli, cui
pascendas oves suas post resurrectionem Dominus
commendavit, usque ad præsentem Episcopatum
successio Sacerdotum (ergo Apostolica) Teneat pos-
tremo ipsum Catholica nomen, quod non sine causa
inter tam multas hæreses, sic ista Ecclesia sola obi-
navit, ut cum omnes hæretici se Catholicos dici velint;
quærens tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam
conveniatur, 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 meritò 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 gravissi-
mos, qui dicunt se vidisse, habet evidentiam
credibilitatis. Igitur, rametis Notæ jam addu-
ctæ non faciant evidentiam veritatis, maximè
iis, qui non eredunt Scripturis, alioqui non
esset articulus fidei hanc Ecclesiam esse veram
Ecclesiam; efficiunt tamen evidentiam credi-
bili;

August.

Scriptura, prædicatio, usus Sacramentorum non sunt nota.

57. Sed unitas, sanctitas, &c. S. August.

58. Hæc Nota efficiunt evidenter credibile, non autem evidentiam verum. Bellarm.



bilitatis, atque adeo clarè per eas convincitur intellectus, ut sup. adhuc dixi, non claritate absoluta, sed prudentiali; ita ut nequidem infidelis, qui ritè considerat illas, possit prudenter formidare, quin hæc sit vera Ecclesia.

Sed quæ illa consideratio? iam edissero. Equidem ut à prima Nota incipiamus, quæ est unitas, hæc consistit (inquit Herincx part. 3. disp. 5, num. 49.) in ordinatissima Ecclesiæ toto orbe diffusa dispositione, membrorumque connexionone, ac quoad identitatem credendorum confessione, 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 sse vocationis 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.

59.
Prima Nota
est unitas.
Herincx.

Apost.

Del Castil.

Multiplex
unitas Ec-
clesiæ.

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 fidelitatis, ratione Sacramentorum quorū janua 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 Iudæ, & 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. rotaslerens capita in Ecclesia, quot Reges baptizati.

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. Objicit, 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, & Ecclesiarum. 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 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, Detinere, Ecclesiam, quæ fuit ante adventum Christi, non fuisse tam perfectè unam, quàm 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 summum Sacerdotem, 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 renunt proferunt eadem Sacramenta, idemque numero Sacramentum, 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 eius (loquitur de Christo) & ipsum dicit caput supra omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius, & plenitudo eius, quia omnia in omnibus adimplet.* Super omnem, inquam, Ecclesiam, tam ante, quam 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 utraqque unum, teste Apost. ad Ephes. 2. v. 13. & seqq. *Nunc autem in Christo resu su vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi. Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraqque 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 Christus ergo (inquit Del Castil, sup. num. 8.) Christus ergo (inquit Del Castil, sup. num. 8.) Christus ergo, qui con- & unum fideles ex lapidis angularis, qui con- & unum fideles ex populis Gentilium, & Iudæorum, & reliquit in

in terris suum Vicarium, scilicet Petrum, & successores ejus, qui in omnibus 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 & communionem Catholicam 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 quamvis 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 interruptitur successio Romanorum Pontificum; sed neque per schismata, quando non est certus aliquis, & indubitat Pontifex. Unde (inquit idem Auctor num. 9.) ad providentiam Dei pertinet, tollere schisma, ut continetur successio Romani Pontificis, sicut factum est tempore Concilii Constantiensis.

Cæterum hæc unitatem ram membrorum inter se, quam cum suo capite, manifestissimum est competere huic nostræ Ecclesie, etiam ex contestatione ipsorum hæreticorum; & e contra clarissime patet, hæretes statim atque excoicabantur, in multas sectas divisas fuisse, iuxta illud vulgatissimum: *Veritas est simplex, & unita, mendacium multiplex*. Vide Auctores sup. citatos, qui longe & late hæc ipsa deducunt, & quasi ad oculum ostendunt; unde in re toties tractata, & opprimè pertractata, nolo amplius immorari. Cæterum, objicio contra unitatem nostræ Ecclesie, quod 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 principioribus mysteriis fidei, & in accidentalibus, seu minis principalibus, quæ constat, ab Ecclesia esse definita, quod sufficit.

Sed enim, reponit quispiam; posset dicere hæreticus, etiam in sua Ecclesia malignantium reperiri hujusmodi unitatem, v.g. in conventiculo Lutherorum, 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; quod hæretici non servant unitatem; quia statim dividuntur in alias Sectas, nam Lutherorum quidam di-

cuntur rigidi, alii mitiores &c. Hæc, inquam, solutio non sufficit propter duo; primò, quia in principio, antequam 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; quod 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 quod hæc Ecclesia, quæ nunc militat sub Innocentio, XI. sit vera Ecclesia, & non alia; & quod in hæc 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 supra 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 doctrinâ 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 (infern. Del. Cast. 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 recesserunt

Signanter desit eis unum caput, quod sit Vicarius Christi.

65. In Ecclesia Romana semper est servata doctrina unitas.

Del Castil.

66.

Inter scismaticos orientis divisiones & errores sunt.

serunt ab Ecclesia Romana, fuerunt inter ipsos, & inter uniuscuiusque eorum subditos multae divisiones, & plurimi errores; quia soli Petro, & ejus successoribus promissa est assistentia Spiritus sancti illis verbis Christi Matth. 16. v. 18. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, & super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, & porta inferi non prevalebunt adversus eam. Praevalerent autem, & jam dudum praevalescent, nisi in Ecclesia reliquisset Christus potestatem conservandi unitatem fidei in vinculo pacis, assistendo scilicet summo Pontifici in definiendis rebus fidei. Et quamvis ante adventum Christi non fuerit tam perfecta unitas in Ecclesia, sicut modò est, ut sup. diximus; tamen fuit sufficiens auctoritas ad servandam unitatem fidei: nam ante legem scriptam, Deus per Majores, & Sacerdotes Legis naturae, quales fuerunt suo tempore Melchisedech, Job &c. tuebatur, & conservabat unitatem fidei in minoribus: & post datam legem per summum Sacerdotem legalem, ad quem, ut statim dictum fuit, debebant in dubiis circa legem filii Israël recurrere: si qui autem ex Gentilibus erant veri fideles, sicut in statu legis naturae per Majores providebat Deus minoribus. Singnum hujus est (inquit Del Castillo sup. num. 16. in fine) quòd ab Abel, ex quo coepit Ecclesia, semper fuerit conservata vera fides sive in pluribus, sive in paucioribus.

Non ita ante adventum Christi in Ecclesia Dei fuerunt.

Ab exordio mundi semper fuerunt aliqui fideles.

Hinc Catholica & universalis ex parte temporis est Ecclesia.

Insuper ex parte loci, & statibus hominum.

Igitur ab initio mundi usque modò semper aliqui fuerunt, qui eandem nobiscum fidem quoad essentialia tenuerunt; atque adeò ostendi nequit, quando inceperit, aut variata fuerit, vel quo auctore in orbem terrarum introducta; porro nulla est Secta, ejus Auctor, & initium, & occasus non sciatur. Ex quo manifestè patet, fidem nostram esse verè Catholicam, & Apostolicam: Catholica quidem, id est, universalis tam ex parte temporis, quam 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 caelo, & in terra. Euntes ergo docete omnes Gentes, baptizantes eos &c. Et ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. 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 Iudaei, & Graeci: nam idem Dominus omnium dives in omnes, qui invocant illum. Joannes in sua Apocalypsi c. 5. v. 9. ait: Redemisti 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 aetatem, sive sint juvenes, sive senes, sive pueri, sive viri, om-

neque sexum, sive sint viri, sive feminae. Quantum ad universalitatem loci, haec expressam habemus Psal. 2. v. 8. Postula a me, & dabo tibi Gentes hereditatem tuam, & possessionem tuam terminos terrae. Et Psalm. 18. v. 5. scriptum est: In omnem terram exiit sonus eorum, & in fines orbis terra verba eorum. Quae verba (inquit Del Castillo sup. num. 20.) Prophetiam continent, sive illa fuerit adimpleta tempore Apostolorum, sive adhuc indies adimplenda usque ad finem mundi: saltem ex his verbis colligitur, quòd Ecclesia sit universalis ex parte loci; unde de ea dicitur Psal. 47. v. 3. Fundatur exaltatione universa terra.

Et non solum Ecclesia dicitur Catholica, sed & fides, quam Ecclesia profitetur, dicitur Catholica in Symbolo Archanati: Haec est fides Catholica; & in Can. Missae: Et omnibus orthodoxis, atque Catholicis, & Apostolicis fidei canonibus. Est enim (inquit idem Auctor sup. num. 21.) universalis in omni Ecclesia, in qua nequit unus articulus credi, & alius negari; sed ab omnibus ejus fidelibus omnes aequè creduntur, & confitentur. Denique Rex Hispaniarum hae ratione dicitur Catholicus per antonomasiam; quia est protector fidelium, & Ecclesiae Catholicae. Sic ille. Si objicias: Ecclesia ante adventum 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 Euaengelii sit Catholica, & non antea. Tamen reverè dicendum non est ita; sed distinguendum venit; aliud enim est loqui de Ecclesia, aut fide ex una parte; aliud verò de Lege scripta, de Sacramentis, & Ceremoniis ejus: ex alia parte; haec enim Lex non erat universalis, neque ex parte temporis, quia coepit a tempore Moysis in deserto, neque ex parte loci, quia solum in Palestina; neque ex parte hominum, quia solum filii Israël data; ex quo patet, quomòdò Ecclesia, quantum ad hoc, non erat universalis ante adventum Christi, bene tamen quantum ad fidem.

Itaque vera Ecclesiae Christi Nota est, quòd sit Catholica, id est, universalis, & tali nomine appellatur, quòd nulli Ecclesiae competat, praeterquam Romanae, seu Ecclesiae subiectae Sedi Apostolicae. Audite D. Aug. Ser. 131. de Temp. Diverforum, inquit, Haereticorum Ecclesia ideo Catholica non dicitur, quia per loca atque per suas quasque provincias continentur. Haec verò (scilicet Romana) ab ortu solis usque ad occasum, auius fidei splendore diffunditur. Aliam auctoritatem ejusdem Doctoris habes num. 57. sup. Adhuc unam addo ex lib. de vera Religione cap. 7. ibi: Velint nolintque ipsi quoque Haeretici, & schismatici alumni, quando non cum suis, sed cum extraneis loquuntur, Catholicam nihil aliud quam Catholicam vocant. Non enim possunt intelligi, nisi hoc eam nomine discernant, quo ab universa orbe nuncupatur. Aliis pluribus locis August. si quis sciat, quomòdò universalitatem nostrae Ecclesiae, quae non potest videri apud Auctores sup. citatos. Et

no 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 antonomasticè 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, & perfectæ, eademque perpetuè quâdam successione perseverat, & usque in finem perseverabit. Brevem 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 quæ data est in fide Apostolorum. Unde Glossa pro hoc statu Legis Evangelicæ. Unde Glossa in illud ad Rom. 8. v. 23. Nos ipsi primitiis 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 Sanguis, 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 æquè primò fundamenta, sed post Christum primum est Petrus. Et super hanc petram edificabo Ecclesiam meam, ajebat Christus Matth. 16. v. 18. Omnes ergo Apostoli sunt fundamenta Ecclesiæ, sed post Christum, & eum subordinatione ad Petrum omnes etiam Episcopi Romani Ecclesiæ fundamenta sunt suo tempore. Docet id appositè Cornelius Janenius, Doctor Lovaniensis, Tridentinus Theologus, deia primus Gandavenis 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

torius, 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 eum 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. æquè pertineant ad Petri successores, atque ad ipsum Petrum, hæc tamen promissa: ædificabo Ecclesiam meam super te, propriè ad ipsum Petrum pertinere videtur, sicut illi proprium est nomen Petrus, & non commune cum successoribus. Hucusque Janenius. 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 hæc, super quam Dominus dicit, se ædificaturum suam Ecclesiam, sit potissimum intelligendum, maxime ob contentiosos quosdam nostræ tempestatis homines. Cùm enim communiter etiam ab antiquissimis, & omnibus Catholicis scriptoribus per petram hæc 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 Janenius: & 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 dicitur superædificari supra fundamentum Apostolorum, & Prophetarum. Sic ille. Equidem antiquitatem nostræ Ecclesiæ nequidem

Vit. Romani Pontifices.

Petrus primatum habuit, uti successiones habent.

Soli novatores contra dicunt.

71. Fundata in traditione Apostolorum.

ees. Percurre singula sæcula, reperies monu-
 menta continua & nimis evidentia rei hujus.
 Quartum argumentum est: In Ecclesia Græca
 adhuc servatur continua successio Episcoporum,
 & tamen non est illa vera Ecclesia: non
 itaque successio est Nota veræ Ecclesiæ: non
 in primis: manifestum esse, quòd in Asia, &
 Egypto; ac proinde Antiochiæ, Hierosoly-
 mæ, & Alexandria successio interrupta fuerit.
 Quòd 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. aper-
 te fatentur, Ecclesiam illam novellam esse. Qua-
 ritur autem hic, non de successione quali-
 cumque, sed Apostolica. Resp. 2. argumen-
 tum à legitima successione præcipuè afferri ad
 probandum, non esse Ecclesiam, ubi non est
 hæc successio: ex quo tamen non colligitur,
 necessariò ibi esse Ecclesiam, ubi est successio.
 Igitur benè 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) e-
 quidem carent successione doctrinæ; nam legiti-
 mè convicti sunt in tribus Concil. Generalibus
 Lateranensi, Lugdunensi, & Florentino
 de schismate, & hæresi: ac præcipuè de hæresi
 circa processionem Spiritus sancti. Porro suc-
 cessione 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, quàm doctrinæ. Quis
 autem sanæ mentis dixerit, se habere suc-
 cessionem doctrinæ sine successione personarum?
 An fortè doctrina esse potest sine personis?
 Apposuit Hieron. Dial. contra Luciferianos
 versus finem: *Cum homine, inquit, pariter interit
 & scilicet, 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 adhaerens.* 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-
 tati in doctrina sana, & eos, qui contradicunt, ar-
 guere.* Ergo ubi successio doctrinæ sanæ, etiam
 esse debet successio personarum.

Cæterum, hanc successione 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
 Aetholicorum neque esse successione 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. Censent porro, quòd Ecclesiis
 Hæreticorum conveniat sanctitas, & non Ec-
 clesiæ Romanæ? Verte folium, & canta, die
 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 capituli, 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 Ec-
 clesiæ Catholicæ viventium. Duplex igitur est
 hæc Sanctitas, scilicet vitæ, & doctrinæ. Ista pa-
 tet partim ex historiis, partim experientia, nul-
 là 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. Quòd namque allegent Apostolos, nos
 eos nobis potiori jure vendicamus; jam enim
 ostendimus, Ecclesiam nostram esse Apostoli-
 cam: quòd Lutherum, Calvinum, & similes;
 nos contendimus, fuisse eos homines nefa-
 rios; ut autem argumentum à sanctitate sumatur,
 debet ea ab utrisque admitti. Unde sic ar-
 gumentor; constat, dictos Sanctos eadem viâ,
 quam nobis præscribit Ecclesia Romana, ad
 cælos pervenisse; non verò, quam Hæreti-
 ci nostri temporis ingrediuntur; quia dicti
 Sancti, ut cætera omittam, fuerunt vitæ reli-
 giosæ, ac castitatis cultores, aut laudatores:
 ergo si velimus securè ad cælum pervenire, e-
 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: eum econ-
 tra, qui ad hæresim defleunt, eo ipso com-
 munitè ita exorbitant, ut videantur hi-
 dem solum mutasse, quòd libidini suæ, &
 libertati à jejuniis, & aliis austeritatibus indul-
 geant; ut maxime elucet in Monachis, & Sacer-
 dotibus Apostatis.

Accedit; quòd nulli unquam hæretici Gen-
 tem aliquam, aut Regionem à Paganismo ad
 fidem Christi primò converterint; imò nec Hæ-
 retici nostri unquam tale quid attentaverint;
 sed

Ccc

77.
 Ecclesia Ro-
 mana san-
 cta est mul-
 tipliciter.

Teste expe-
 rientia &
 historiis.

Sancti viâ
 Romanâ
 pervenerunt
 ad cælum,
 non viâ re-
 formatâ.

Ad Roma-
 nam con-
 versum emen-
 dantur: ad
 reformatam
 conversi
 contra.

78.
 Reformati
 non sunt
 guntur A-
 sed postolanti

sed bene Catholicos perverterint, Dixi signanter, Primò converterint, propter Gothos, qui primò à Catholicis ad fidem Christianam allecti, ab Episcopis Arianis ad Arianismum deducti sunt, quo vel unico clarè ostenditur, Hæreticos non Christo, sed ejus hostibus militare. Igitur, ut rectè colligamus, an aliqua fides bona sit, vel mala, non debemus attendere ex hoc, quòd eam colentes per accidens ex particulari ingenio seu inclinatione bene, vel malè vivant; sed, an communiter ita vivant; & præsertim, an illa fides, seu doctrina illius ex se sit nata bonos, vel malos mores gignere.

Et ecce pervenimus ad sanctitatem doctrinæ, quæ & ipsa convenit Ecclesie Romanæ, & 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; impossibile esse servare mandata Dei; consilia Evangelicæ non esse servanda; nos non habere liberum arbitrium ad bene, vel malè agendum. Item, Deum ab æterno sine ullo respectu ad futura opera hominum, præcisè ad ostendendam suam misericordiam ex una parte, & severitatem in puniendis peccatis ex altera parte, simpliciter, & absolute statuisse, aliquos salvare & aliquos damnare, ita ut in nullius potestate sit, bene vel malè vivendo efficere, ut potiùs ad gloriam, quàm ad poenas æternas perveniat: quæ certe, si semel homines firmiter apprehendant, non est, cur à vitis ad virtutem revocentur; ad hoc quippe alii solent spe præmii, aut timore supplicii. His porò contraria omnia docet fides Catholica, ut nemo ignorat, qui vel à limine eam salutavit. Denique, nulla est Secta, præterquàm Catholicorum, quæ non multa doceat difformia, & absona naturali rationi; ut patet in Gentilibus, & Turcis, ac in omnibus Hæreticis, ut ostendit Bellarminus sup. cap. 11.

Nam, ut omitam Hæreticos antiquos, Calvinus, & Alii docent, Christum in eruce voces plenas desperatione emisisse, & mortuum poenas inferni expertum. Vide Campianum sup. Ratione 8. ubi eorum verba refert.

Deinde, licet admittant, fidem legitime datam homini, v.g. uxori, servari debere; atamen docent, eos, qui per vota castitatis, paupertatis, & obedientiæ se Deo obligaverunt, licet fidem datam fallere; cum tamen, non solum apud omnes Ecclesie Patres; sed etiam apud omnes Gentiles, pro sceleralis semper habiti fuerint, qui Diis promissa non solverent. Quòd si errores eorum oppugnemus, nolunt argumenta admittere, nisi ex Scriptura, quam etiam solum volunt esse judicem controversarum: &

quia docemus, definitiones Conciliorum esse firmiter credendas; & verum scilicet Scripturæ ex iis peti debere, dicunt, nos impiè agere, & Concilia præponere Scripturæ; cum tamen ipsi, ut suos errores libellant, convoent conciliabula, in quibus ea, quæ de fidei dogmatibus struunt, volunt ut indubitata credi, nec ab iis ad Scripturam appellationem admittunt: ut patet ex nuperrimo conciliabulo Dordraceno apud Batavos, & multis aliis in Germania. Sed enim, dicunt illi: nos cogimus nostrum ad tenendum ea, quæ definitimus, quia aperte in Scripturis habentur, non autem quæ definitiuntur in Conciliis Catholicorum. Verùm enimverò ipsi de se testimonium perhibent, & utrumque negant, alii dicuntque sua dogmata aperte in Scripturis haberi: quis ergo hic erit iudex? Sanè nullus convenientiùs, quàm Generale aliquod Prælatorum Concilium, quale fuit Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, aliquot Constantinopolitana, & Lateranensia, Viennense, Florentinum, ac demùm Tridentinum.

Ex his & aliis pluribus erroribus nostrorum Hæreticorum, quos videre poteris apud Bellarm. sup. manifestum est, eorum Ecclesias non esse Sanctas; sed impias & hereticas, & idè non esse veras. Erret Ecclesia nostra Catholica nullum errorem, nullam turpitudinem, nihil contra rationem docet, etsi multa supra rationem. Proinde sola est absolute sancta, eique soli convenit, quod in Symbolo Apostolico dicitur, Cuius Sanctam Ecclesiam. Eleganter & appositè S. August. lib. 2. de Civit. cap. 28. Nihil, inquit, in Christianis Ecclesiis turpe, & flagitiosum spectandum, imitandumque proponitur, ubi vel Dei aut præcepta insinuantur, aut miracula narrantur, aut dona laudantur, aut beneficia postulant. Miracula, inquit, narrantur, ut quid ita? Quia sunt manifestissima signa veritatis Ecclesie, in qua facta sunt; & veræ doctrinæ, in cuius confirmationem edita fuerunt, dicente Domino Marc. ultim. vers. 17. Si quis autem eos, qui crediderint, hæc sequentibus: In nomine meo demonia ejicient: linguæ loquentur novis &c. Et subdit Evangelista v. 20. Illi autem profecti predicaverunt ubique, Divina cooperante, & sermone confirmante sequentibus signis. Consonat Apostolus ad Hebræos 2. v. 3. & 4. Quomodo nos effugiemus (ultionem) si tantam neglexerimus salutem? qua cum incertum accepisset enarrari per Dominum, ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est, constanti Deo signis & portentis, & variis virtutibus, & Spiritus Sancti distributionibus suadentem suam voluntatem. Et Christus Joannis 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

79. Sanctitas doctrina in sola Romana repræsentatur.

Apud seculares doctrina de sanctitate convertens.

Bellarm.

Campianus.

80. Docent licet fidem Deo datam.

Solum Scripturam litem dicem controversarum statuunt.

Et quæ ista opera Christi, nisi vera miracula facta à Christo in confirmationem suæ doctrinæ, id est, doctrinæ fidei? Meritò ergo Miraculorum claritas ponitur à Scoto Prolo. q. 2. num. 3. inter 8. vias rationabiliter convincendi omnes Hæreticos; sic enim ait: *Contra omnes istos (Hæreticos) in communi vobis sunt viae, eos rationabiliter convincendi, quæ sunt, Prædictio Prophecia, Scripturarum concordia, Auctoritas scribentium, diligentia recipientium, Rationalitas contentorum, Irrationalitas singulorum errorum, Ecclesiæ stabilitas, Miraculorum claritas.* Et infra num. 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 aliquod opus sibi proprium, utpote miracula, ac per hoc testificatus est, illud esse verum, quod iste predicavit. Confirmatus 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, & idèò meritò vocatur in Scriptura, ut sup. audivimus, 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. Sargent (inquit Christus) pseudochristi, & pseudopropheta, & 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 subjicit, 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 apparet. . . . 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 pertractat ibidem diffusè. Itaque, dæmò 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 laqueationes infirmitatum, vulnerum, ac citricium, & similia, quin Deus sufficienter significet illis miraculis, si idem 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 clarè constare potuit, potius Moyse, quàm ipsorum signis credendum fuisse. In sæcularibus quoque Gentium historiis plurima leguntur portenta; sed non legitur tamen, ea facta in doctrinæ ullius falsæ confirmationem. Quòd 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, quàm extraordinaria aliqua signa & prodigia, quis dubitet, quin plurima esset patraturus in confirmationem hæresum? Hoc autem eum non faciat, satis patet, quàm verum sit illud Apost. 1. Corint. 10. v. 13. *Fidelis autem Deus est, qui 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, quòd iis non esset erendum. Sic ille. Et ibidem num. 4. notat, quòd 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, quòd si alterum horum contingat, vel hoc ipso Deus sufficienter declarat, iis signis non esse erendum: sin neutrum ex his accedat, nec aliud quod aliud indicium falsitatis, omnino sunt sufficientia signa veræ doctrinæ, & movere possunt prudentem ad fidem, nec qui iis ducetur, levis esset corde, ut dicitur esse, qui citò 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 aliundè ex ullo capite constat, quòd his signis non sit erendum, 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 maximè omnium

85.
Miracula
Moyse
superavit
Magos
Ægypti.

Falsa
miracula
à veris
discerni
possunt.

Si ad sit
vol
minima
circumstan-
tia mala.

86.
Doctrina
fidei
nostra
confirmata
est
miraculis
veris.



nium confirmabitur signis, deficiet in conditione conformitatis ad doctrinam Christi, quae aequivalentibus ad minus signis comprobata est, & in diffirmitate ad rectam rationem, quia suadebit inhonesta & turpia. Haec tunc praefatus Auctor.

87. Si dixeris; miracula non fuisse facta. Contra (inquit Scotus sup. num. 10.) dici potest illa sententia Aug. de Civit. lib. 2. cap. 5. Si per Apostolos Christi, ut vis crederetur, Resurrectionem, atque Ascensionem predicantibus 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 videretur, nisi per illos aliqua miracula fierent, per quae 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, primo fidei rebellibus postea conversis; ut de Paulo prius persecutore, postea Gentium Doctore, & de August. prius per Manichaeos seducto, postea Doctore Catholico &c. Ita Doct. Subtilis.

88. Addit secundam responsum numero. 11. 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 alios curare mortalia &c. Et ibidem: Si multorum Deorum cultores, qualescumque Deos suos esse arbitrentur, ab eis facta esse miracula, vel civilium rerum historia, vel libri magicis, sive, quod honestius putant, Theurgicis credant, quid causa est, cur illis litteris nolint credere, ista facta esse, quibus tam major debetur fides quanto super omnes est magnus, cui uni soli sacrificandum praecipitur. Tertio oppugnat Scotus negantes miracula, dicens: Contra idem ratio; quia quaedam facta non nisi animis proteverentibus negari possunt, ut sunt miracula facta a Sylvestris coram Constantino, tam in curatione leprosi ejus, quam in disputatione ejus contra Iudaeos: quae 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 a Deo facta; scilicet raptus Pauli, & revelatio contingentium futurorum. Primum patet, quia impossibile est, atque 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 vere factum, & non tantum apparetur. Secundum patet ex multis Prophetis in utroque Testamento.

Potest evidens est, nec diabolus, nec ullam creaturam, posse communicare visionem essentiae divinae aut praedicere futura contingentia certo, & determinate. Nec dici potest Paulum fuisse mentitum, aut certe deceptum, nam facile responderetur, ad primum quidem, quod sic negaretur fides ulli hominum; nulli enim potius, quam Paulo, credendum esset, cum non habuerit ullam occasionem contingendi talem visionem ad confirmationem istius doctrinae novae, ex qua insinuanda nullum posset expectare commodum; sed potius plurimas persecutiones, & difficultates. Ad secundum resp. primo; quod non est, unde colligitur ipsum deceptum fuisse: nam sine dolo Deus posset ipsi communicare talem visionem. Secundo; quia non est verisimile, ullam creaturam objectum potuisse ipsi proponi, quod ita satiaret, & perficeret ipsius potentiam, & in se appareret tanta excellentia, ut putaret, ipsum esse Deum; neque enim assignari potest, quodnam esset objectum creatum, quod id praestare 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 causare, & velle per eam confirmare veritatem alicujus doctrinae. Et consuetudine certum est, non posse id fieri, nisi a Deo.

Unde Scotus ibi optimam proponit rationem redarguendi Antichristum, & quemcumque alium Pseudopphetam, qui uretur signis, de quibus dubitaretur, utrum a Deo fierent ad confirmationem istius doctrinae, quae proponeretur amplectenda. Rogas, quae sit ista via? Accipe verba Scoti: Contra falsa miracula Antichristi posset sibi objici, saltem de istis duobus, hoc modo: Si tu es Deus, fac me videre essentiam divinam nudè, & post visionem memoriam certam habere visionis, & certitudinem, quod à illa fuit visio essentiae divinae, & tunc credam tibi. Item, si tu es Deus, dic mihi, quid faciam, vel quid cogitabo, vel apparem pro tali hora. Quod si negatum ex his facere velint, aut possint (inquit Poncius sup.) merito quis negaret fidem doctrinae 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 doctrinae, reddat eam evidenter creditam, & lectam eà evidentia, quae requiritur ad verum actum fidei, id est, tali evidentia, quae determinet hominem ad judicandum se peccaturum, 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 existentia

S. Aug. pro fide miraculorum.

Scotus super Augustinum proce. dit.

Si miracula negentur, omnis historia neganda.

sentia 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 explanatione; 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 efficaciter determinat, & necessitat intellectum ad assensum fidei obsecrum; imo proposito motivo probabili solum pro una parte, & non pro altera, necessitetur fortasse intellectus ad assentiendum probabiliter; saltem, si non impediatur à voluntate. Sic ille. Posset etiam Deus, juxta eundem Auctorem, immediatè 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 inadvertentia 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.

Quandò autem assensus est evidens, non solum repugnat, in sensu composito cum eo assensu conjungere dissensum (hoc enim etiam repugnat cum assensu probabili) 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, quàmvis etiam occurrerent motiva in contrarium; illa namque superantur à motivis prioribus; aliàs 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 ostendimus. 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. Profectò 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 adeò 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 testificata, & revelata, 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 innotatur 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 constat ex approximatione ignis, quam evidenter cognoscimus

92.
Assensus evidens excludit dissensum.
Lugo.

Vasquez.

Evidentia credibilitatis nullam aut evidentiam objecti crediti.

93.
Neque evidentia revelationis, aut veracitatis.
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 existentia illius objecti, qualecumque demùm in se sit; maxime eum 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 assentiatur illo casu Conclusioni, etiam ex vi illorum motivorum, sed dicimus; illa motiva non causare evidentiam intrinsecam quæ sola nequit stare cum fide. Addo adhuc usam objectionem ex eod. Auct. num. 11. Sicut ex vero non potest sequi, nisi verum; alias enim intellectus cogere ad asserenda duo contradictoria; ita si ex evidentibus sequeretur, necessariò aliquid in evidens, 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, eum 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 evidentiâ credibilitatis non debet esse absoluta, id est, talis, ex qua per infallibilem Consequentiâ inferri possit existentia revelationis; sic quippe revelatio ipsa semper foret evidens, atque adeò, secundum Lugonem nunquam daretur verus actus fidei, & quàmvis secundum nos illa evidentiâ non repugnet fidei, nemo tamen docet, illam esse necessariam ad verum actum fidei. Omnes ergo debent admittere, & verò admittunt, dari evidentiâ credibilitatis distinctam ab evidentiâ revelationis, seu ab evidentiâ in attestante, ut Alii loquuntur. Sed in quo putas distinguitur? Non in alio, quàm quòd tali evidentiâ, 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, estò à parte rei revelatio non existat. Porro evidentiâ 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 eum Deus possit facere miraculum ex alio fine, si sufficiens 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, quævis reddat doctrinam, in cujus confirmationem videtur fieri, evidenter credibilem; non tamen revelationem evidentem, saltem ordinariè. Prout Christus v.g. suscitavit Lazarum mortuum, non ad testificandam suam divinitatem, sed ad misericordiam ergà ejus Sorores, quæ fratris vitam desiderabant, & petebant, vel ad ostendendum suam omnipotentiam, vel ad alios fines; ergo licet constet evidenter miraculum ipsum, non potest evidenter ostendi veritas in cujus testificationem miraculum fieri videtur, tametsi fiat evidenter credibile, quando nequò 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 effectus secundæ, & dare illi virtutem operandi effectus naturales, licet prævideat, causam secundam abulorum 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 præteritum; nec per hoc tribuetur Deo abusus ille,

Quod Deus evidenter revelat est verum.

scriptis

Non tamen evidentiâ veritate, sed obscurâ tantum.

94. Evidentiâ 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 pravum. 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. §. Hæc argumenta.

Subseribo 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 sufficit ad convincendum intellectum, non admodum præve dispositum. Quod ita declaro, supponendo id, quod in materia de fide latius docetur, pertinere ad divinam providentiam, ut non permitat 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, in 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 hæc 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 hæc 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. Contestante 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, est 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 videretur esse particeps deceptionis istius & falsitatis; non enim antea solum subscripsit, vel sigillum dedit, sed tunc subscribit, & sigillat. At verò Rex solum antea 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; quòd 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 infert hie Auctor, quòd Deus teneatur assistere summo Pontifici, ne aliquid falsum dogma Ecclesiæ proponat, quia, suppositâ Christi promissione, jam Deus per Pontificem censetur proponere, & ideo non potest, etiâ ex alio fine, permittere, quòd Pontifex ex Cathedra falsum dogmâ 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, quòd 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 elemosinam, ut quoties vellet, inveniret in

Homo ita agens censetur particeps mendacii.

Est homo id possit, non tamè Deus.

Quia Deus censetur loqui faciendo miracula.

99. Deus teneatur assistere Pontifici, ne falsum dogmâ proponat. Lugo.

Objectio.

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 sanctorum.

Tum nequit Deus concurrere in casu quæsto.

Lugo.

Secus, si concurrat ob aliam causam.

Circumstantia hic possunt confirmare.

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 maximè spectat ad providentiam divinam, non concurrere specialiter ad tale opus, quandò homo per illud intendit fallitatem persuadere, ac alios decipere. Quid ergo, inquis, si communiter sciatur, Deum concurrere ob alium finem, privatus autem quiquam 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 excusetis à mendacio, & deceptioe 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 intentionè 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, cujus deceptioe Deus non esset auctor, nisi permissivè; non tamen Deus deciperet, eum non uteretur signis determinatè id significantibus, in iis circumstantiis. Sic ille.

101. 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, & sciant, 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 dæmonis operà fieri, quæ miracula apparent, qualia fuerunt, quæ à Magis eorum Pharaone facta sunt: similiter, quæ fiunt ab Antichristo, etiam fortè suscitatio mortui secundum apparentiam; facile enim potest dæmon hominis mortui corpus assumere, illudque movere, & in eo loqui, aliasque 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 evidentià miracula. Quid dicam de mirabilibus, quæ operabantur Apostoli? Possunt inquit Lugo sup. num. 23. saltem imprudenter, & culpabiliter dubitare, an dæmon ipse ad eos decipiendos opera illa mirabilia fingeret, totamque illam illusionem suspicari dæmonis esse ad errorem suum magis confirmandum: quot enim miracula perfidus Judas in suo Apostolatu perpetravit, quibus non obstantibus, fidem veritatis sceleratissime abiecit? Ita interrogat Emin. Ego autem non habeo quid respondeam, nisi verbum, Nescio, per quod solvitur omnis quæstio. Non memini, me uspiam legisse unum miraculum à Judda perpetratum: ubi Card. legitur, nescio. Credo, Christum refulsuisse Lazarum à mortuis; & tamen nec hoc miraculum fuit tam evidenter factum in confirmationem, & testimonium divinitatis, quin Judæi, maxime 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 dæmonis, 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 occultari, 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 solam generaretur evidentià, cum tota illa notitia reducenda esset ad fidem humanam narrantium, & publicantium id, quòd factum fuerat; sed potest intelligi de evidentià circa famam ipsam, de qua fama & attestatioe evi-

dentur 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 afferit, 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 nostro 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 evidentiam moralis hinc 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 attentè 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, attentè 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 Indicæ, quam nunquam vidimus; quia, licet attentè virtute causarum naturalium, non repugnet physicè, quod omnes, qui nobis testificati sunt de India, 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 uniformitatè, & constantia, nobis eadem, diversis etiam temporibus, & locis, testificentur absque ulla discrepantia; & idcirco dicimus, nos habere moralem evidentiam, & plusquam fidem humanam de Indica regione, quod sufficit, ut intellectus convincatur, nec possit, nisi per summam demerentiam, & obstinationem dissentire.

Hoc supposito, probat Card. suam doctrinam; quia facilius potest quis dubitare imprudenter de rebus fidei, quàm de existentia Indicæ regionis, ut patet experientià; plures enim de facto negant res fidei, quàm illam existentiam, non quod fundamenta nostræ fidei minora sint, imo 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 Indicam regionem, quàm fidem; hoc enim provenit ex pia voluntate, captivante intellectum in obsequium fidei. Resp. facilius dubitari de fide, quàm de India; 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 notas veræ fidei, vel Ecclesiæ, de quibus hæcenus 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 Indicæ, quàm de credibilitate mysteriorum fidei.

Interim confirmat Lugo suam sententiam; quia majus habemus fundamentum credendi res fidei, quàm conclusionem evidentem evidentiam physicam; & 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 possimus 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, eum hoc argumentum sit à disparatis,

D d d

nempe

104.

Puncta fidei non sunt ita evidenteria.

Sunt tamen evidenter credibilia, licet in se obscura.

205.

Etiā evidentia moralis in rigore intellectu, quidquid opponat Lugo.

nempe ab obligatione credendi, quod est obiectum prudentiæ, ad necessitatem, vel quasi necessitatem proveniente ab objecto taliter apparente, quod est proprium evidentiæ. Sic ille.

107. Et si ei objicias D. Thom. 2. 2. quæst. 5. a. 2. in corp. dicentem: *Si aliquis Propheta prænu- tiaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum, mortuum suscitando, ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè, hoc dici à Deo, qui non mentitur.* Resp. Doct. Angelicum loqui de evidentiâ credibilitatis, non autem de vera evidentiâ rei, ut patet ex verbis præcedentibus, puta: *Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc, quod judicet 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 prædicitur, in se evidens non esset, unde per hoc ratio fidei non tolle- retur.*

108. Sed quæro ego; num aliquis docet, miraculum, aut alias Notas Ecclesiæ causare veram evidentiâ rei, quæ tolleret rationem fidei?

Neminem puto inveniri, qui non sit contentus evidentiâ morali credibilitatis, id est, tali evidentiâ, quæ cogat hominem judicare, se. hinc & nunc peccaturum, si mysteris fidei sibi propositis dissentiat. Et verò, qui audit Indiam, aut Romam esse, censetne quia habet evidentiâ rei, sicut ille, qui vidit Romam, aut Indiam? Existimas, quia per illam evidentiâ tollatur ratio fidei humanæ? Si ergo testimoni- a eorum, qui Indiam, aut Romam viderunt, causant evidentiâ moralem existentie earum Regionum, ita ut quilibet nequeat pruden- ter discredere; sed judicaret, se hic & nunc peccaturum contra fidem humanam, casu quo ea obligaret ad credendum, quidni incidem dicendum de motivis seu Notis fidei divine? Puto itaque, intellectum cujuslibet probè considerantis has Notas, tam clare cognosce- re credibilitatem mysteriorum fidei, quam Indiam, seu Romam existere, consideratis testi- moniis 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. Con- clus. 1. quam vide; sed de ejus infusione, unitate, subje- cto proximo, & remoto &c. Si ergo quispiam me interroget, an detur habitus fidei per se infusus: Respondeo citius, & erit

tandem num. 14. responder 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 præsuppositâ fide, quod velit credere Scripturæ, & Sanctis, sed infusâ nunquam ostenderetur: sed sicut credo, Deum esse Trinum, & unum, ita credo, me habere fidem infusam, quia hoc credo, & hoc à Deo, ut perficiat animam in actu primo: quia Dei est perfectè perficere, quando perficit. Unde sicut quando san- nat aliquem secundum corpus, perfectè sanat præstatu in quo est: ita etiam secundum animam: & quia in anima est imago Dei secundum tres poten- tias, quæ deformata erant per peccatum, ideo Chris- tus reformando, sicut perficit voluntatem per chari- tatem, 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 habi- tus infusos; sed solum fide tenetur: & congruas bona apparet; quia quantum ad actus circa Deum immediatè, probabile est, quod non possit perfe- ctissime perfici suprema portio, nisi immediatè à Deo. Igitur secundum Scotum fide tenetur, dari habitum fidei per se infusum, atque adeò oppositum nostræ Conclus. non solum temerarium, sed etiam hæreticum fore.**

CONCLUSIO I.

Datur habitus fidei per se in-
fusulus ac supernaturalis in
substantia.

2.

Quid habi-
tus per se
infusus.

Habitum per se infusum voco illum, qui secundum præsentem Dei ordinatio- nem, ex natura, seu intrinsecâ sua essentia pos- tulari 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. unieâ sequentis tenoris: *Virum de credibilibus nobis revelatis necesse sit ponere fidem infusam? Ad quam Scotus, postquam ostendit, necessitatem non posse efficaciter probari ex ratione, quia fide acquisitâ possumus assentiri omnibus articulis,*

Datur habi-
tus fidei per
se infusus.
Scotus.

Sed enim, dicit aliquis; Scetus id gratis asserit, cum nulpiam 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 Scetum, sed num. 3. assert Scripturam ex & post. 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. Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro. Et post cap. 13. v. 13. subdit de istis virtutibus Theologicis: Nunc autem manent fides, spes, charitas, quæ sunt via 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. Gratia salvari estis per fidem. Definitur (inquit Schol.) in Milevit. can. 4. in Araus. 2. cap. 25. Triden. Sess. 6. can. 3. Docent Patres, Cælestinus Episc. ad Episc. Galliæ cap. 8. & seqq. Habetur tom. 1. Concil. Aug. lib. de Nar. & grat. c. 2. 3. 4. Et de Grat. & lib. arbit. cap. 3. Ambros. de Vocat. Gent. cap. ult. Ita Scholiales.

Verum enimvero omnes hæc auctoritates, ut Aliqui advertunt, explicari possent de actu fidei supernaturali saltè in modo, non enim expresse loquuntur de habitu; & ideo negant, hanc rem esse fidei in rigore loquendo; putant tamen esse de fide, dari aliquid donum (sive vocetur habitus, sive non) fidei infusæ, & permanentis; & probant primò ex Concil. Triden. 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 susceptio 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 gratiæ, & adjuti fidem ex auditu concipientes libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divini præmissa, & 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 Jesum 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 gratitudinè abluit, & sanctificat, signans, & un- gens spiritu promissionis sancto &c. Quidni ergo intelligat fidem per se infusam, seu productam à solo Deo, sine ulla exigentia subjecti seu connaturali dispositione prævia ad illam? Sanè nulpiam 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- tûs, & 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 intellectu, dum homo justificatur, ne- que ab actibus, neque à potentia intellectiva physice efficitur, sed à solo Deo exigit pro- duci, ac per hoc meritò dicitur habitus per se infusus, & per consequens, habitus seu donum supernaturale in substantia.

Porro, teste Triden. 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 actualem? 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- 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 tranlit, sicut actus aliarum vir- tutum?

Loquatur Concil. Moguntinum, celebra- tum anno 1549. duobus annis post Sess. 6. Concil. Triden. 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

D d d 2

Vel ab actu productum; sed à solo Deo infusâ, quod habitus nominatur.

6. Fides permanens, & habitualis in baptismo in- funditur. Trident.

In quartis justificatione idem sit. Concil. Moguntinum.

gratiam non conferri: nonnulli dicuntur: dicitur
 peccatum, & virtutes infundi, habentibus illas quoad
 habitum; non quoad usum, donec perveniant ad sta-
 tum adultitatis. 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 oratio pro tempore
 instantis: necmo autem dubitabat, an infunde-
 rentur adultis, sed aperte supponit Pontifex,
 ab omnibus ut certum & indubitatum haberi,
 ipsi, utpote consentientibus suo Baptismo,
 dictos habitus infundit etiam quoad usum.

Et confirmat Concil. Viennense, relatum
 Clem. de Sum. Trinit. (quod etiam nobis
 oppositur) non dubitat, nisi de parvulis. Nam
 postquam dicit: Baptisma celebratum in aqua in
 nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti, credi-
 mus esse tam adultis, quam parvulis, communiter
 profectum remedium ad salutem; continuo dicitur:
 Verum quia quantum ad effectum Baptismi in par-
 vulis, reputantur 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 ac informans gratia
 infundantur quoad habitum, est non pro illo tem-
 pore quoad usum. Ecce status controversiæ, non
 de adultis, sed de parvulis. Sequitur resolutio
 Concilii. Nos autem attendentes generalem effi-
 casiam mortis Christi (que per Baptisma applicatur
 tamet omnibus baptizatis) opinionem secundam
 sequi dicit, nam parvulis, quam adultis conferri in
 Baptismo informantem gratiam, & virtutes) tan-
 quam probabilioris & dictis Sanctorum, ac Docto-
 rum modernorum Theologia magis consonam &
 orthodoxam, sacro approbante Concilio duximus eti-
 gendam. Quia dicit (inquit Lugo disp. 9. de
 fide, Sect. 3. non. 44. in fine) mors Christi æ-
 qualiter applicatur in Baptismo omnibus bap-
 tizatis tam parvulis, quam adultis; ergo in
 omnibus æqualem habet effectum; ergo eam
 Baptizatus ex Christi possessione habeat vim
 conferendi adultis gratiam, & virtutes, ut ab
 omnibus conceditur; hanc etiam efficaciam
 habebit respectu parvulorum. Vides, ibi non
 poni de probabilem infusionem virtutum in
 adultis, sed supponi ut certam, ut inde probe-
 tur a infuso in parvulis sic ille.

Et non sequenti confirmat hanc mentem
 Concil. Vienn. quia meliò ante illud Conc.
 habebatur in Ecclesia erronea sententia negans
 in adultis infusionem virtutum; nam inter
 errores Petri Jononis, qui vixit sub Innocentio
 propter quos damnatus, & exhumatus fuit,
 ponitur iste, quod scilicet docebatur, in Baptismo
 gratiam & virtutes, quas vulgò Theologicas
 vocant, mitti & infundi. Ergo non est credi-
 bile, eandem sententiam, que tanto ante tem-
 pore ut erronea damnabatur, fuisse postea
 etiam ut probabilem in Concil. Vienn. sed
 solum illam quæstionis partem, que ad par-

vulos spectabat. Perperam ergo dicit Felix
 de Grat. cap. 8. Diffic. 5. num. 7. in fine. Cle-
 mens 5. ut refertur in Clem. unice, & in
 Conc. Vienn. judicavit probabilis, quod sint
 habitus; quod si evidenter colligeretur ex
 Scriptura, non solum hoc non dicerent Pon-
 tifices, sed judicarent, negare habitus esse
 erroneum. Non sic Felix, non sic, Concilium
 judicavit probabilis, habitus infundi parvulis
 in Baptismo, & nihil aliud, ut patet ex verbis
 sup. relatis. Longè autem diversum est, judicare
 probabilis, esse habitus, de quo non erat ibi
 controversia; aliud judicare probabilis, sup-
 positò tanquam certò quod sint habitus, eos
 infundi parvulis in Baptismo, ut claudum est,
 quia possent esse habitus, tamen non infunde-
 rentur parvulis; que sententia repugnanti.

Atque ut insulso habitu non fuisset Fi-
 dei, ut multi existimant, ante Concil. Trident.
 aut etiam adhuc non esset, quantum ad illam
 vocem habitus, nam idem perperam dicit
 Scotus sup. relatis: Oportet ponere fidem infusam
 propter auctoritatem scripturæ, & sanctorum.
 Quam fidem etiam vocat habitum eodem modo.
 In fine, dicitur: Perperam dicitur has potentias per
 habitus supernaturales in esse quodam supernaturali.
 & alibi patet ex dictis Resp. ad iterum in
 de Deo unice tract. 3. Disp. 6. quest. 8. num. 27.
 in fine. Solum constat, Scotum existimasse,
 istam veritatem saltem contineri in dictis, &
 traditione Sanctorum, ita ut, etiam seclusa
 alià definitione Ecclesiæ, Doctor Catholice
 merito existimare possit, eam in re esse de
 fide, quod verum est, sicut alius Doctor Catho-
 licus contrariam absque hæc nota existi-
 mare possit, seclusa Tridentini definitione,
 imò etiam post istam sententiam Valquez 1. 2.
 disp. 203. præsertim cap. 6. in fine, & quidam
 alii non esse de fide, quod adultis extra Sacra-
 mentum justificentur per infusionem gratiæ
 habitualis. Quod passim in aliis etiam materiis
 contingit, & de gradu veritatis affirmati-
 onis, sicut de fide, alii non, alii dixerunt Do-
 ctorum opiniones. Sic ille. Et Felix sup. num. 8.
 in fine. Scotus, inquit, solum vult, esse de fide,
 dari fidem infusam; quod talis fides sit habi-
 tus, & intellectus, dicit secundum probabilioris
 opinionem, quam ipse sequitur, & illis tempo-
 ribus defendebatur. Hæc ille, citans Smiling
 pro se. Verè, ac saltem, scilicet cognoscet ex verbis
 Smiling, fideliter mox relatis.

Alii dicunt, Scotum non loqui de fide di-
 vina, sed de acquisita, deducta ex Scriptura,
 & Patribus; nam loquitur, nunquam Scotus
 dixit, eandem fidei credo me habere fidem, &
 credo Deum esse trinum, & unum, sed quod
 utrumque credo, quod verificatur, si unum
 credam fidei divina, & alterum fidei acquisita;
 nam mens Scoti solum erat, excludere scien-
 tiam, quæ cognosceretur, dari habitum fidei.
 Pro hæc expositione citat Felix sup. Cavell.
 in 3. diff. 2. 3. Sed quid dicit, & dicit eam non
 esse ad mentem Scoti, nam, inquit, de fide
 infusa loquitur ut patet ex contextu. Sic ille.

Felix male intellexit Viennense.

15. Post Trident. est fides, dicitur fidem infusam in Sacramento.

Smiling. Que mens Scoti hic.

Valquez putat, non esse de fide, dum justificatio fit extra Sacramentum.

Felix.

16. Scotus loquitur de fide infusa.



Et patet ex contextu.

Nunquid audiendus? Accipe contextum, & cogita: Sed quid dicit de fide infusa, quod non possit demonstrari in esse? Cum Aug. 13. de Trinit. cap. 1. dicat, quod homo fidem suam tenet firmissimam scientiam, & certissimam eamque in se videt, clamatque conscientia: quia verum absentium fides est praesens, & verum, quae foris sunt, in eis est fides, & verum, quae non videntur, videtur fides. Ita sibi ipsi objicit Scotus. Resp. autem: Quod accipiendo fidem prout dicitur habitum generatum inclinabilem 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 inclinabilem in verum, ita quod sciat, fidem esse veram, & illud, in quod inclinatur, esse verum, ita quod facit assentire vero, & non solum inclinabilem in aliquid tanquam verum, secundum primum modum, sic nullus scire potest in hac vita, nisi reveletur 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 inclinabilem 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 possit exire in actum, haberet certam scientiam: sed pro statu isto non potest habere actum secundum de fide secundo modo dicto supra, propter rationem ractam: ideo credo me habere fidem, qua 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.

Nullus scire potest in hac vita, se fidem habere nisi reveletur.

17. Arguitur tamen scire possumus nobis inesse fidem. Cavellus.

Audite nunc Cavellum: Docet (Scotus) sciri posse arguitur inesse nobis fidem, id est habitum inclinabilem in objectum invidens, tanquam in verum: sed non potest quis scire, inesse sibi fidem certam determinate inclinabilem 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, inclinabilem in illud, propter quod alias docui hanc partem. Sed Scotus, si attentè 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. expressè 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 iudicaret is, qui hoc ipsi vellet dicere. Itaque existimo, Scotum non velle, neque quod credamus fide infusam, quod habeamus in nobis fidem infusam, neque etiam, quod sit necessarium, quod id credamus fide acquisitam, sed ex parte actum credendi largiui, 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 detur talis habitus, tum baptizatis omnibus, tum iis etiam, qui si perdidissent illum, postea dispoferunt se ad illum de novo recipiendum simul cum charitate in justificatione, potest, & debet prudenter existimare, quod ipsemet habeat illum, & eo mediante credat. Haec tenet Poncius.

Rogat aliquis, quid ego sentiam; ceterum respondeo: Scotum nihil aliud intendisse, quam intendere, quam fide teneri, quod detur fide infusa, id autem ratione naturali non potest demonstrari, quod sufficit ad veritatem nostrae Conclusionis. Porro quod illa fides infusa in me sit, nupiam est revelatum, ut bene dicitur Poncius, & ideo non esse objectum fidei infusae; adeoque incredibile est, Scotum voluisse dicere, me debere id credere fide infusa, sed speciali revelatione, cum nullus, juxta Trid. sess. 6. cap. 9. in fine, scire valeat certitudinem fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Etenim si credere posset fide infusam, 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 temerè dicamus: Detur habitus fidei per se infusus ac supernaturalis in substantia. Et quamvis ratione naturali non possit id demonstrari, aut efficaciter convinci, equidem probatur, fidem esse aliquid supernaturalis permanentis 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 destrouitur omnino unico actu contrario, licet demus aliquantulum diminui: fides autem quolibet peccato infidelitatis deperditur, iuxta 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 & justificatur, 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 Eminentiissimus.

Sed quæro ego; unde constat, seclusâ auctoritate 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 concurru causa secundæ effectivæ; per quod distinguitur ab habitibus infusis per accidens; ut si Deus se solo vellet 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.

Hæc 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.

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 intrinsecè, 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 intrinsecè 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.

Sed neque hæc responsio caret suis difficultatibus, quas videre poteris apud dictum Auctorem, qui eas conaturolvere; 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 præsuppositâ 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 (Sco-

Lugo.

Et quidem connaturalius, quam esset principium extrinsecum.

Vri anima est principium connaturalius actuum vitalium.

22. Habitus fidei non potest ratione naturali demonstrari.

Ex Scripturis & aliunde demonstratur. Vega.

(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 rigidè exponi, quasi eadem firmitate crederet, sibi peculiariter esse infusam fidem, quā crederet ac credebat, Deum esse trinum, & unum; sed ita debet exponi, ut sensus ipsius sit, eadem firmitate se credere, fidem infundi fidelibus à Deo, ut eredant, ac credebant, Deum esse trinum, & unum. Sic ille.*

23.
Rationes
cur deitur
habitus in-
fusi.

Del Castil.

Itaque, ut finem imponamus huic Conclusioni, Ratio, quare requirantur habitus, Prima est, ut operationes illæ divinæ connaturaliter fiant. Secunda, ut principium in actu primo sit proportionatum cum effectu, quia sic magis connaturaliter actus elicientur. 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 divinæ, nobis propositæ per revelationem humanam, etiam est fallibilis; ut patet in hæretico: ergo, etiamsi aliàs non esset supernaturalis prædictus 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; reliquæ verò particulæ ponuntur loco differentiarum, per quam differt ab illis. Ita præfatus Auctor.

Definitur
habitus in-
fusus fidei.

24.
Habitus hic
potest à Deo
suppleri, ut
est princi-
pium effi-
cians.

Non autem
ut est prin-
cipium for-
male.

A quo si petas; utrum hic habitus possit à Deo suppleri? Respond. num. 6. affirmative, quantum ad virtutem, non verò quantum ad connaturalitatem potentie. Primum probat; quia quælibet causa secunda in ratione causæ 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 prædictum habitum non inhæret intrinsecè potentie; ergo habitus non potest suppleri à Deo secundum connaturalitatem, quam præstat potentie, hanc enim præstat in genere causæ formalis. Quare actus quilibet supernaturalis, qui dato casu, procederet à potentia, & alio principio supernaturali creato, non inhærente potentie, 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 potentie, quia ex suppositione,

quam facimus, non procederet à potentia, secundum principium sibi internum; quia tunc in tali casu aliud conprincipium non inhæret sibi intrinsecè. Nisi velis dicere, satis esse ad hanc connaturalitatem, conprincipium pariale extrinsecè assistens, & denominans potentiam supernaturalem, dummodò hoc conprincipium sit creatum, quia hoc etiam iudicio satis Del Castil. Probabile. Hucusque Del Castil.

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 effectu comparatur ad suam causam, ut ramus ad suam radicem, connaturalius est, ut quantum fieri possit, effectus oriatur à causa sibi proportionata, & quæ in sua virtute continet effectum, vel totaliter, vel saltem partialiter. Quando ergo deest habitus infusus, per quem, si adesset intellectus, proportionaretur cum actu supernaturali producendo connaturalius erit (inquit Emin.) ut elevetur per aliquam virtutem intrinsecam, saltem transeuntem, perquam causa sit in actu primo proportionata, quam quod per merum auxilium extrinsecum elevatur, per quod intrinsecè non fit magis potens, quam antea erat. Sic ille; quævis non neget, Deum de potentia absoluta posse etiam hoc modo elevare per auxilium extrinsecum, dispensando in illa necessitate proportionis, prærequisitæ in actu primo.

Sed enim, dicit aliquis: si potentia sit proportionata in actu primo per auxilium intrinsecum, ad quid requiritur habitus infusus? Cur non sufficiat, quod Deus sit paratus dare tale auxilium ad singulos actus? Sic enim connaturaliter elicientur. An forte connaturalius per habitum? & hoc unde probatur? Resp. dato, quod æquè connaturaliter, inde tantum sequitur, infusione habitum non posse demonstrari ratione naturali, ut ante ex Seoto diximus. Interim potuit Deus habere rationes sufficientes alias, quare ordinavit infusione alicujus qualitaris permanentis, & noluerit ad singulos actus dare auxilium intrinsecum transiens, sicut dat ad primum actum fidei. Et quidem Deus sic potuisse ordinare, nemini potest esse dubium. Fecisse verò, quod potuit facere, sufficienter nobis revelavit per Concilium Trident. 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 nosse Poncius 3. dist. 25. quaest. 2. Principali num. 374.) quamvis de potentia absoluta forte non repugnet, eandem formam, saltem accidentalem, poni in pluribus subjectis; tamen certum est, de facto id non fieri; quia de facto adaequate dependet quaelibet forma accidentalis ab eo subjecto, quod semel afficit, seu cui semel inhaeret, ita ut, eo destructo, etiam destruat illa, seu annihiletur; quod etiam contingit in formis omnibus substantialibus, excepta anima rationali, quae separata unione ad corpus, naturaliter manet in esse. Sic ille.

Hoc ergo supposito, tanquam ab omnibus admisso, disputatur hic de unitate specifica, & sententia communis est, fidem habituales supernaturales, seu per se infusam, esse unam specie infusam in omnibus fidelibus tam pro hoc statu, quam pro quocumque alio, siue naturae integre, siue legis naturae, siue legis Moysaicae. Ita Poncius sup. num. 376. Eam supponit Doct. Subtilis d. q. 2. principali sequentis tenoris: A quo fides habeat suam unitatem? Non quaerit Scotus, an fides sit una; sed, eo supposito tanquam indubitato, solum investigat causam huius unitatis, & sic procedit: Ad secundum quaesitam 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 linea, in qua linea omnia alia, quae 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? Ideo, 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 sententiarum opinionem supradictam: vel quod habeat unitatem in se formaliter ex seipsa, quamvis 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 praecedenti; adeoque effectivè habet suam unitatem à Deo, cum nulla sit ratio asserendi, Deum infundere habitus specie distinctos. Quinimo ratio in contrarium, ut puta, omnis fides habitualis per se infusa habet pro motivo formalis veracitatem divinam, ut dictum est Sect. 1. Conclus. 4. vel, ut Aliis placet, 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 distinctae rationis à motivo formalis, propter quod alius habitus versatur circa idem, aut diversum objectum materiale, optimè colligitur, quod isti habitus sint diversae 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 infusae, versentur circa objecta materialia, ad quae credenda determinant intellectum propter motivum formale ejusdem omnino rationis, sequitur, omnes illos habitus esse ejusdem speciei. Ita Poncius 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, primà veritate, quae 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; quamvis enim penes illud actus fidei probabiliter distinguantur specie, non ideo 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 potentiae, cum non detur ad faciliter posse, sed ad simpliciter posse. Sicut ergo potentia potest elicere actus diversae speciei, quidni etiam habitus supernaturalis? Immo probabiliter etiam habitus naturalis; quoad quidem non videatur desumi distinctio habituum, nisi penes distinctionem objecti formalis adaequati, siue principalis; distinctio autem actuum desumitur penes distinctionem etiam objecti materialis vel formalis inadaequati. 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.

Poncius.

30. Nulla ratio est multiplicandi habitus fidei.

Habitus naturalis potest elicere actus diverse speciei.

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 adsit, ex quo possit colligi distinctio specifica. Ex quo patet, quare habitus fidei infusæ 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 si 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, quandòquidem 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 certè practicus, & speculativus, questio est de nomine, quæ parum utilis est ad mores rectè componendos, & ided breviter eam perstringemus. Eligo ergo modum loquendi Doctoris nostri Subtilis, qui loquens de Theologia Prologi qu. 4. quæstionculâ 2. docet primò, nostram Theologiam necessariorum esse practicam. Secundò; nostram Theologiam contingentium esse per se speculativam, per accidens verò practicam. Rogas, quam vocet Theologiam necessariorum, & quam contingentium? Resp. noster Smiling, Proemii qu. 4. num. 136. Vocat Theologiam necessariorum (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 necessariò existentibus; nam eum praxis nostra sit actus liberae 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 principiis 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-

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 verisimè praxis, etiam non concimitur 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 subjectum Theologia est virtualiter conforme voluntati rectæ, quia à ratione ejus sanantur 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 subjecto 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 conformis voluntati rectæ*, item: *Subjectum 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 disserit Scotus, satis declarant, 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 necessariorum simpliciter practica.

Quid sit-
tia per se
practica &
per accidens

36.
Scotus totâ
Theologiam
necessariam
ponit pra-
cticam.

37.
Loquitur de
conformita-
te activa.
Smiling.

Vii Theolo-
gia, ita fides
est simplici-
ter practica.



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 (activè 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 praxi, 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) qualis est Theologia contingentium in se, non comparata habet vel illi intellectui? Dicit 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 determinate rectitudinis contingentis, id est ex objecto non est practica: igitur speculativa, si sufficienter dividuntur notitiam. Et num. 40. in principio sic ait: Hoc saltem teneo, quod Theologia contingentium non est per se practica, sive 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 rectè 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 sive formaliter, & directè, ut fides hujus propositionis: Deus est colendus, amandus; item: Bona sunt sequenda, mala fugienda &c. Aut econtrè indirectè, & virtualiter, v.g. fides hujus propositionis: Deus est Trinus, item: Pater generat filium. Enimverò cum Scotus sup. num. 31. contra suam doctrinam de Theologia necessariorum objecisset: primum objectum (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 inconveniens. Qualiter enim est ista veritas practica: Deus est Trinus? Vel, Pater generat filium? Ergo primum objectum includit aliquam notitiam speculativam.

Objicit Scotus.

Respondet.

Respondet num. 32. Concedo, quod inferitur in Consequente, quod de ipso nulla potest esse scientia

speculativa; necessariò enim notitia ejus, & cumque intrinsece per ipsum cogniti, conformis est praxi aptitudinaliter, & prior, si cognitum est necessarium. Cum insitatur, 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 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 objicias contra hoc: quia nihil, nisi essentialiter, est ratio terminandi actum illius dilectionis: Theologia autem est magis priorè de personalibus, quam de essentialibus. Resp. Scotus ibidem: Essentialiter est ratio formaliter terminandi actum amandi, ut proper quam: sed per se terminatur, ut quae amatur, non autem subsistit ad rectitudinem actus, quod habet rationem formalem convenientem in objecto; sed etiam requiritur, quod habeat objectum convenientem, in quo sit talis ratio formalis. Praeter istam igitur notitiam rectitudinis, quam includit essentialiter in actu amandi Deum, personalia includunt propriam notitiam ulterioriore rectitudinis requisita. Quando ergo Scotus 4. dist. 14. q. 3. dicitur ergo num. 4. ait: Veritates supremas speculativas non possunt naturaliter nosse, sed tantum ex revelatione, ut Deum esse Trinum, & universa aliter quaecumque veritates non mediatas de Deo, solum vult, eas veritates habundum se, & formaliter esse speculativas, quamvis virtualiter sint practicae, alioqui contradiceret sibi ipsi, ut patet ex jam relatis, in quibus ex prelo affirmat, hanc propositionem: Deus est Trinus, esse practicam. Ut autem aliquis habitus simpliciter dicatur practicus, sufficit, ut aliquo modo dirigat praxim, sive formaliter, sive virtualiter. Deinde nota, Scotum in 4. non disputare, neque inquirere, an illa propositio sit speculativa, vel practica; sed an possit naturaliter cognosci, vel solum per revelationem divinam; at verò q. 4. Prologi subtilis me 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, possit probari ratione naturali. Ad resolutionem autem harum q. 1. pertinet est, quod illae propositiones sunt speculativae, vel practicae.

Porò sufficit, ut aliqua notitia dicatur simpliciter practica, quod virtualiter dirigat praxim; colligo ex eod. Doct. q. 4. Prolo. 5. Et 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 intellectio 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 desit conformitas: quia ipsa non est, cui debeat praxis conformari, ut sit recta, quia nihil determinat e ostendit de rectitudine praxis. Si autem a 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 practica esse ostenduntur, & cum veritatibus formaliter practicas, unius scientiae pure practicae rationem tribuunt supernaturali Theologiae.

Ratio autem (inquit praeatus 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 phylicus 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 limitatae 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 Conclusione 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 (qua talis, id est, quatenus sub proprio lumine Theologico attingitur) omnem speculationem de rebus divinis ad praxim reducit; & ideo omnis veritas Theologica (qua talis) vel virtute, vel formaliter practica est, licet illa, quae virtute solum practica est, respectu formaliter practicae, v. g. haec: *Tres persona sunt unus Deus*, respectu hujus: *Tres persona 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.

Subseribo ipsissima verba Scoti, quae satis clara sunt: *Ad illud (inquit) de Medicina, dicitur a 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, qua nata est immediate esse conformis formaliter praxi elicenda. & quando aliquid magis recedit ab isto, tanto magis accedit ad speculativum: igitur habitus universalis, qui non est immediate natus esse conformis praxi elicenda, potest dici speculativus respectu alicujus habitus, qui immediate natus est esse conformis praxi elicenda. 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, qua scilicet est de universalioribus causis & curis, qua cognitio est remotior a praxi elicenda, & in practicam, qua est de particularibus, & propinquioribus praxi, & immediatius conformibus praxi; tamen secundum veritatem, illa universalior (qua 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 pure speculativus; sed medietate saltem practicus.

Scotus,

Smiling.

Quatenus sub lumine Theologico procedit. Scotus.

46.

Finis ut finis non tribuit rationem practicae notitiam ut ait Scotus.

Sed finis ut obiectum primum includens principia.

tiam talis rectitudinis, ut sup. adhuc dixi, & significat Scotus q. illa 4. s. Ad questionem igitur, v. 32. sub hac forma verborum: Ad tertium dico, quod primum obiectum (Theologicum) includit notitiam conformem voluntati recta, quia virtute ejus nihil de ipso cognoscitur, quod non sit vel rectitudo voluntatis alicujus; vel virtualiter includens notitiam talis rectitudinis. Et concedo, quod de ipso (ob. Theologico) nulla potest esse scientia speculativa. Intellige (inquit Smil. sup. num. 146.) quae sub lumine Theologico procedat; alias Metaphysica de Deo speculativa est. Si objicias: Deus non est hic primum subiectum, in quantum finis, sed ut hae essentiae principia autem sumpta a fine, ut finis est sunt practica. Resp. Scotus sup. num. 31. Quod respectus finis non est illud, a quo principia sumuntur in aliqua scientia; sed illud absolutum, in quo fundatur respectus, & illud est essentia hac. Et primum (inquit Theod. sup. num. 148.) voluit Scotus illa quae s. Concedo ergo, num. 13. cum docuit, ex fine non sumi rationem practicae, & speculativae scientiae: secundum voluit ead. quae s. Ad questionem igitur, num. 31. quando dixit, ex fine Theologiam esse practicae. Vel dici potest (prout etiam loquitur Scotus utroque loco) finem, ut finis est, non tribuere Theologiae rationem practicae scientiae, sed finem ut obiectum est. Sic ille.

Accipe verba Scoti d. n. 13. Concedo ergo, quod habitus non dicitur primo practicus ab actu proprio; quia ille est practicus a causa prioris: 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 a fine ipsius praxis: non tamen in quantum est finis, sed in quantum est primum obiectum. Primum patet quodque enim prima principia practica sumuntur a 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 obiectum primum includit principia, & mediantribus illis Conclusiones, & ita totam notitiam practicae non autem in quantum finis. Tum, quia a fine, ut finis est, nulla natura vel aptitudo naturalis habetur, nisi ut amato & desiderato, & sic movente efficiens. Prius autem natura quam ametur, includit talia principia & Conclusiones: Veritas enim principii practici necessarii non dependet a voluntate magis, quam speculativi, nec Conclusiones necessario illatae ex tali principio. Tum, quia quodcumque aliud includeret virtualiter talem notitiam, eodem modo daret notitiam conformitatem talem, puta, si ipsa praxis includeret primum in genere isto talem notitiam, vel illud, circa quod est talis operatio, sicut quandoque contingit, sicut fuit tactum in responsione ad tertium argumentum in qu. 1. de subiecto Theologiae. Homo enim forte est subiectum tam moralis scientiae, quam medicinae; 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 veritates practicas de Deo, cognitio essentiae humanae ab illa esset practica, non tamen ut finis, quia homo non est finis obiectivus (de quo loquimur) praxeos circa Deum. Unde licet modo essentia divina, quae virtute continet veritates practicas de Deo, sit finis nostrae praxis, non tamen sub hac, sed sub obiecti ratione dat nostrae scientiae rationem practicae scientiae: & idem est de aliarum scientiarum practicarum obiectis, quae habent rationem finis, & obiecti. Sic ille.

Ceterum, quod Theologia, & fides contingendum solum sit practica per accidens, ex Scoto sup. diximus, probatur; quia, licet voluntate Dei, nostrae actiones non debent illis conformari, ut sint rectae: sicut ergo per accidens est, quod sit talis voluntas Dei, prout 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 obiecti natura, sed ex voluntate intendentis talem finem aut ferentis non hujusmodi leges, sunt regulativae praxis. Dixi: Omnes leges politivas; nam lex naturalis strictè sumpta ex se continet regulam necessariam praxis; neque ejus rectitudo a 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 medici, quod vel non ordinatur ad finem necessarium, sed indifferentem, vel non necessario ordinatur ad finem, cum per alia media possit finis obtineri: nam talis medici conclusio non est regula, cui debeat praxis conformari, nisi supposita voluntate finis. & sic talis medici 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 medici conclusio est per se practica, utpote regulativa praxis independentem ab actu voluntatis praesupposito. Haec tenet 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. s. Si quis, num. 39. Licet Antecedens possit exponi de per se primo modo, vel secundo modo, non autem tertio modo, prout dicit idem, quod saltem tamen concedo, quod a nullo modo inbarendi inbaret oppositum predicari hujus, quod est per se esse speculativum, quia Theologia contingens per se secundo modo est per se speculativa, ita quod inbarentia sit per se, & predicatum 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, determinant predicata ut denominantia. Si arguitur, per se est speculativa per se: ergo per se est speculativa, conceditur. Nec huic predicato repugnat hoc predicatum, per accidens practica. Ita Scotus parum obscure. Dico breviter: per accidens practicum non opponitur speculativo per se, quemadmodum esse nigrum simpliciter, & esse album secundum quid, non opponuntur.

Objici: 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 Smising, 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 diversimode 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 vero 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, ideo 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 vero 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 adaequate 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 & naturam suam non sit regulativum praxis; quia tamen est tale, ut subest divino decreto, & illustratur lumine Theologico, hinc tota Theologia contingentium practica est. Hae 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

haec eminenter omnis scientia acquisita, & Smising? 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 imperfectio in illa, sed potius perfectio, cum etiam divina Theologia sit tantum practica, & naturales scientiae pure speculativae sint tales ex eo, quod obiectum suum materiale non attingant adaequate, sed sub certa abstractione seu limitatione. Hae ille contra quosdam, qui docent, Theologiam nostram esse eminenter practicam, & speculativam. Et sane, ut advertit noster Poncius 3. dist. 25. quaest. 2. Princip. num. 417. nulla est ratio, cur non esset formaliter practica, & speculativa, si dicitur eminenter esse talis; quia inclinat ad cognitiones, quae formaliter secundum se dicuntur praxim, & ad cognitiones quae secundum se non dicuntur praxim formaliter: ergo est formaliter practica, & formaliter speculativa, si sit ullo modo speculativa, & practica, Sic ille.

Sed nunquid aliquo modo est speculativa, & practica? Poncius sup. num. 418. ait: Habitus fidei inclinat ad aliquas cognitiones, quae secundum se considerentur, sunt speculativae, & consequenter in hoc sensu est speculativus, saltem ex parte. Et num. 421. Habitus, inquit, fidei inclinat ad aliquas cognitiones, quae secundum se consideratae sunt practicae: quia inclinant ad cognitiones fidei, quibus credimus dandam esse elemosynam pauperi, vestiendum nudum, faciendum bonum, fugiendum malum; sed hae cognitiones secundum se sunt tam practicae, quam ullae cognitiones possunt esse, ut patet; ergo habitus fidei inclinat ad aliquas cognitiones, quae secundum se sunt practicae. Ex his patet fidem habitualement 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, quaest. 2. numer. 5. Fides, inquit, divina, in sua specie accepta, secundum diversos numero actus est practica, & est speculativa.

Fundamentum ejus est; quia illud est obiectum notitiae practicae, quod generat, vel de se est generativum ejusdem notitiae, quae sit formalis regula bonitatis moralis, quae 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 ob-

Poncius.

Nec formaliter practica & speculativa, nec eminenter.

51. Sed practica tantum. Poncius.

Idem est de fide, licet credat varias conclusiones speculativas.

De Castil.

52. Proponitur fundamentum contrariae sententiae.

Qua

An fides sit practica dum respicit objectum speculativum.

etum assensus fidei, neque generat, neque est generativum alicujus notitiae, quae sit formalis regula 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 a Deo aversum, in quantum impeditivum acquisitionis beatitudinis, & in quantum inductivum finalis miseriae, 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 & declaratur 1. quia ad hoc, ut inferatur haec Conclusio practica: *Deus ut trinus, & unus, est colendus*, non sufficit iudicium, quod *Deus est trinus, & unus*, nisi adit 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 praecise sumptum, non est iudicium practicum, sed tantum est ostensivum objecti, circa quod est versanda praxis. Confirmatur 2. quia notitia practica, & notitia speculativa, non differunt ex objecto formali fidei, sed ex objecto materiali penes hoc, quod una proponit objectum, quod est bonum morale objectivum, ex quo connaturaliter provenit bonitas moralis formalis actionis, seu quatenus proponit objectum conveniens naturae rationali; alia vero non proponit objectum ad hoc, quod sit objectum voluntatis seu volitionis rectae; sed solum ut cognoscatur, & assentiat ab intellectu 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 Castillo. Si tu dixeris; quod sufficit ut mysteria illa possint esse una ex praemissis, ex quibus inferitur Conclusio practica. Contra est, inquit ille, quia quaeumque cognitio speculativa, poterit esse practica; ut si per Metaphysicam cognoscemus, quod *ens est bonum*, & cum hac cognitione Metaphysica conjungatur alia cognitio practica, quod *omne bonum est amandum eo modo, quo in se bonum est*, poterit optime ex illa deduci Conclusio practica, quod *ens eo modo, quo fuerit ens, est amandum*; & consequenter, nulla erit distinctio inter notitiam practica, & speculativa, quod nullus debet concedere. Sic ille.

Prout varia objecta speculativa respicit.

Ex metaphysica deduci potest Conclusio practica.

53. Sed non sub lumine Metaphysica, nisi deducitur ex fide & Theologia ex revelatione.

ei conclusio practica; sed debet posse deduci conclusio practica sub eodem lumine. Nec obstat; quod fides non sit discursiva, sufficit namque, quod Theologia sit discursiva quae sub eodem lumine procedit. Omitto, quod Alii dicunt, etiam hoc objectum, *Deus est unus, & solus, solitarie sumptum, esse regulativum actus voluntatis, nimirum affectus illud credendi; supposita enim cognitione illius objecti, voluntas ut sit recta, debet in illud per se tendere, imperando firmissimum assensum propter auctoritatem divinam; ac per hoc nullum erit objectum fidei, quod non dirigat, etiam immediate, actum voluntatis ad honestatem; adeoque quod non sit immediate practicum. Omitto, inquam, illam doctrinam; quia non est necessaria ad veritatem nostrae conclusionis; & contra eam facit, quod ista fides sit posterior illa voluntate, adeoque non possit esse ipsius regula. Licet ergo (ut notat Del Castil. sup. num. 12.) fides actualis sit discursiva quorum mysteriorum praecedat aliquam praxim, qualiter assensus fidei circa mysterium Trinitatis praecedat volitionem, qua volumus ipsum adorare & colere, & licet praecedat, ut ostensiva praedicti mysterii, tamen non praecedat, ut regulativa; quia ut sic deberet dictare de bonitate morali istius adorationis. Quamvis itaque talis notitia deserviat ad inferendam conclusionem practicam, non tamen deservit practicae, sed speculativae; quia non deservit, ut dictamen regulans actionem, sed ut manifestatio objecti, circa quod debet versari praxis. Ita tere hic Auctor.*

Sed nunquid contrarius Scotus? Attende quid ipse respondeat sup. num. 10. ad testimonium Scoti in illa q. 4. Prologi. Non inquit, est clarum, & debet reputari ut insuspectum, ex eo quod non integrum; quia Marginista illius, ante s. Secundus articulus, pro his, quae dicuntur in antecedentibus, in quibus Scotus videtur intendere propriam explicite sententiam, habet haec verba: *Locus difficilissimus habetur, in quo laboraverunt, nullum sensum litterae, ob textus corruptionem (invenientes) nunc vero est sententia clarissima Doctoris, quod in hac difficultate subtilissime disputando, problematicè se habuit, ut verò determinatè discute, si potes, instantias resolvendo. Ecce qualiter textus Scoti circa hoc, quætionem non potuit integrè poni, & modo tò minus ejus determinata sententia, tum ob veritatem, & corruptionem ipsius papiri; tum etiam, quia in illa solum problematicè se habuit agitando, & determinando jam ex una parte, jam ex alia. Vadè nobis conceditur à Marginista, libera nos determinandi facultas, ut patet ex ejus verbis. Sic ille.*

Tu autem nota, marginale istud, cuius sumus que sit, omisum esse in ultima editione Scoti per Hugonem Cavellum, quod ego uxor, cuius loco appositum est hoc marginale: *Theologiam Dei, de se practicam, vel speculativam esse, problematicè proponit. Hic autem agimus de praxi 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 illâ 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; quia quæstione 1. Prologi propter hanc rationem probaverat, hanc notitiam fidei, & Theologiæ esse nobis necessariam, & sic locutus fuit de ea, in quantum præcipuè & principaliter respicit Deum, ut finem & objectum creaturæ intellectualis, & consequenter, ut objectum practicam, in ordine ad quod aliqua notitia sunt propriè & strictè practicæ; 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, & frui-tionem beatam; licet prædicta intentio Dei non faciat nostras notitias illorum mysterio-rum perfectè & strictè practicæ. Vel potest dici; quod locutus fuit in sententia tunc probabili secundum Aliquos, juxta quam satisfacit argumentis oppositis; & præcipuè illi, de no-titia 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 concomi-tanter, vel directè, & reductivè notitiæ practi-cæ. Hucusque Del Castil.

Atque hæc ultima responsio placet Poncio sup. num. 425. ibi: Deo ultimò; fidem sim-pliciter vocandam esse practicam, & non de-bere simpliciter dici speculativam. Hæc con-clusio est directè, quam intendit Doctor, & videtur esse contra Thomistas, quàmvis eum ipsius vix alia esse possit hæc quæstio, aut diffi-cultas, quàm de nomine. Probatur autem conclusio; quia nulla est cognitio fidei, quæ non possit inclinare ad praxim directè, aut in-directè, & multæ sunt quæ directissimè ineli-nant & dirigunt ipsam; & præterea certum est de factò, quod Deus revelavit omnia obje-cta fidei in ordine ad praxim, nempe in or-dine ad fugiendum malum, & faciendum bo-num: sed hoc sufficit, ut fides simpliciter di-catur practica, & non speculativa, tam ex fine suo intrinseco, quàm ex extrinseco reve-lantis objecta ejus: ergo sic est dicenda. Pr. Minor: quia Ethica, & Medicina, simpliciter dicuntur practici habitus; sed tamen cer-tum est, quod inclinent ad plures cognitio-nes, quæ secundum se præcisè consideratæ non sunt practicæ, & quod consequenter eatenus dicantur simpliciter practici, quate-

nus inclinant ad plurimas cognitiones directè practicas; & quatenus non inclinant ad ul-las cognitiones, quæ non possunt deservire ad praxim: ergo quandòquidem fides in-clinet ad plurimas conclusiones, directè pra-citicas, & non inclinet ad ullas, quæ aliquo modo non possint conducere ad praxim, quàmvis inclinet ad aliquas cognitiones, quæ secundum se præcisè consideratæ non sint magis practicæ, quàm multæ cognitiones speculativæ, debet dici ex natura sua intrin-seca simpliciter practica, non minus, quàm Ethica, aut Medicina. Et præterea; quandò-quidem finis revelantis objecta ejus, ut indu-cere nos per illa objecta ad praxim, etiam ex fine extrinseco revelantis erit simpliciter pra-citica.

Quod autem Scotus non velit aliud, quàm quod dicitur in hac conclusione, patet tum ex loco sup. citato ex 4. cum etiam ex ratio-nè, quæ probat omnes cognitiones Theolo-gicæ esse practicæ; nimirum, quia nulla ex ipsis est, quæ non possit conducere aliquo modo ad praxim; quia hæc ratio non pro-bat aliud, quàm quod sint dicendæ practicæ illæ cognitiones aliquo modo, & quod ha-bitus Theologiæ, ac fidei à quibus prove-niunt, sint dicendæ simpliciter practici; ergo nihil aliud voluisse dicendus est Scotus. Huc-usque Poncius. Neque ego aliud volo dice-re, 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 ex-trinsecus fa-cti practi-cus est.

57. Scotus non est contra-rius.

CONCLUSIO III.

Habitus fidei supernaturalis pro subjecto proximo habet intel-lectum, cui per creationem propriè dictam infunditur simul tempore cum charitate.

Hæc Conclusio plures habet partes, qua-rum duæ priores Philosophicæ sunt, quas sub brevitate transeurat, ut earum expo-sitio ita nescientibus fiat cognita, ut tamen scien-tibus non sit onerosa. Dicit ergo prima pars, subjectum proximum habitus fidei esse intel-lectum, qui secundum me, & pieroique Scotistas, realiter identificatur animæ; for-maliter autem ex natura rei distinguitur. Quo supposito, probatur Conclusio: quia habi-tus naturalis recipitur in eandem potentiam eum actu; ergo similiter habitus supernatu-ralis, & ejus actus: cum igitur actus fidei sit actus intellectus & in illo immediatè subjecte-tur; quidni etiam habitus infusus pro immediato

58. Subjectum proximum fidei est in-tellectus.

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 intellectui, & non anima ut formaliter distincta ab intellectu est proximum principium actus; sic in eodem principio, per quod proportionatur in ordine 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 haeretici volunt, declaravimus Sect. 1. Concluf. 1. Atque haec 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 proprie, seu strictè sumptam esse productionem rei ex nihilo, non ex aliquo sui, aut praesentis 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 proprie dictam infunditur. Antecedens probatur, quia dum actio non dependet à subjecto, neque effectus in fieri dependet, quia actio est ipse fieri, atque illa infusio non dependet à subjecto, utpote quae 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, quae 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 dependentiae.

60.
Actio productiva fidei potest esse creatio, cum actio productiva unionis.

Fortè etiam unio potest concretari.

Si dixeris: illa actio, seu infusio fidei habitualis, est actio unitiva; ergo sicut haec dependet à subjecto, sic in eadem ista. Resp. duplicem hic intervenire actionem, unam productivam formae, seu fidei habitualis, alteram productivam unionis; nam unio realiter distinguitur à partibus seorsim sumptis; ergo alia est productio formae, alia productio unionis; est ergo haec non foret creatio proprie dicta, illa equidem posset esse. Deinde, sicuti 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; sicuti Deum creando infundere animam rationalem corpori, non est unire animam se solo, quia forte anima matris ad illam unionem concurrit, sed producere eam in corpore independentem ab eo.

Infert aliquis: Ergo etiam creatura potest creare. Resp. de factò non posse propter ordinationem Dei; aliàs haberet virtutem per se sufficientem ad creandum. Ratio quare de factò non creet, est; quia nequit producere formam, & eam non unire: Deus autem, quamvis uniat illam formam, tamen potest illam producere non uniendo, atque adeò illa unio vel forma, nec in fieri, nec in esse dependet à subjecto. Sed contra, inquit; ergo omnia quae Deus ab initio produxit ex praesente materia, proprie creavit. Transeat totum; quamquam enim illa non sunt producta in nihilo; at tamen ex nihilo, veluti etiam anima rationalis creatur proprie, tamen non producat in nihilo, quia saltem producit ex nihilo. Uti etiam omnia accidentia, quae 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 praeter naturam eius esse, & non inesse.

Neque inde sequitur, fidem habitualem creari per se, sicut formae substantiales, quia notat noster Hiquæus in suo Comment. ad dist. 1. qu. 4. & 5. lib. 4. Sentent. num. 66. quod sic existat, provenit à virtute causae primae agentis, & praesentis dependentiam eius ad subjectum, quae quidem posset inesse ex communi & propria natura accidentis, & aptitudinem inesse, non actu, quia aptitudinalis dependentia est proprietas accidentis absoluti, actualis verò est eius accidens separabile. Sic ille. Fides ergo, quamvis dicat aptitudinalem dependentiam, haud equidem actualè, quam tamen posset dicere, si Deus vellet sic eam producere. Hinc praefatus Auctor praecipue fundat suam sententiam, quae docet, gratiam per creationem propriam infundi, in voluntate Dei, quam colligit ex communi Antiquorum consensu à quo sine urgenti ratione non videtur recedendum; praefatetur etiam, suam opinionem neque ex ratione, neque ex Scriptura convinci posse; quamvis enim Scriptura utatur verbis infusionem, vel creationem significantibus; haec tamen semper non sumuntur in omni rigore. Insuper adducit hanc rationem sup. num. 63. quia gratia est forma ordinis supernaturalis simpliciter, ad quam nihil in natura simpliciter, ad quam nihil in natura simpliciter ponit per se ex natura rei; nequit etiam attingi virtute causae creatae propriae, atque à Deo

Deo solo fit; ergo per actionem propriam Dei producit; illa autem est creatio. Parec consequentia, quia fit à Deo, ut auctore simpliciter supernaturali; ergo sine concursu alius creaturæ.

Dicitur 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 produendi 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 concreta; iustitia originalis fuit concreta primo homini, & utriusque tam homini, quam Angelo fuit concreta 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 produendi 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, eisque merito, aut demerito; ergo etiam ejus inceptio debet esse per creationem; quia de lege ordinaria inceptio, & desinitio rei proportionantur. Quod verò desinitio ejus fit 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 privative opponatur tantum iustitiæ actuali, & rectitudini oppositæ virtutis, non contradictoriæ; quia peccatum consistit in privatione, vel saltem eam includit; non contrariæ, 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 negat, eandem esse rationem de habitu fidei? Hic enim non expellitur physice per infidelitatem, sed solum demeritorie, ut suo loco patebit. Sic ergo fides per annihilationem destruitur, ita & per creationem infunditur, ut sit proportio inter inceptionem, & desinitioem.

Sed enim, dicit aliquis: Concil. Trid. Sess. 6. c. 6. ait: Charitas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret; unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum, hac omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum, cui inhaerit, fidem, spem, & charitatem. Item; gratia inest per modum accidentis: ergo per modum inhaerentis. Resp. præfatus Auctor sup. numero 65. ad primum: Concilium per

inhaerentiam intelligere, iustitiam nostram nobis inesse intrinsicè & permanentem, non autem esse extrinsecam, ut Hæretici docent: non ergo intendit inhaerentiam in sensu Philosophico. Ad secundum: si per inhaerentiam intelligas unionem formæ, connotando dependentiam ejus ad subiectum, negatur, gratiam sic inhaerere; 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 idem 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 prima quaestione 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 virtus 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.

Transco ad 3. partem, quæ magis Theologica est, sed quia veritas ejus dependet à sola voluntate divina, quæ non satis evidenter & certo 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 habitualement 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 ejus ante justificationem ipsis fides hâssit 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 Scoti 3. Dist. 36. qu. un. 5. Quantum ad quartum articulum, nu-

Fides non dependet essentialiter ab intellectu.

Possit Deus eam concitare 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 ante infunditur.



Scotus.

num. 30. ubi quaerit: sed nunquid in fieri, vel in infusione sunt connexa (virtutes Theologicae) ita quod una non possit infundi sine alia? Resp. autem: Quaecumque 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 sanet: perfecta autem sanitas est, si quantum ad intellectum habet fidem, & quantum ad voluntatem spem & charitatem: de Penit. dist. 1. cap. sunt plures. Debet esse dist. 3. estque in ordine cap. 42. detumptum ex D. Aug. lib. de Penit. & sic sonat: Sunt plures, quos poenitet peccasse; sed non omnino, reservantes sibi quaedam, in quibus delictantur, non animadvertentes Dominum simul surdum, & mutum a 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, judicans poenitentem oportere simul dolere de omni crimine orto in anima, & corpore. Quaedam enim impietas infidelitatis est, ab illo qui justus & justitia 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 sanet aliquid ex parte tantum, liberando ipsum ab aliquibus peccatis mortalibus, & relinquendo alia; sed semper sanet 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 sanet hominem, nisi perfecte sanet; & quidem non solum quoad intellectum tribuendo fidem, sed etiam quoad voluntatem tribuendo spem, & charitatem, maxime cum ex nulla Scriptura evidenter colligatur, fidem habitualement infundi ante justificationem, ut patebit ex dicendis. Sed neque doctrina Scoti, quae est conclusio nostra, ex solo isto exemplo probatur, verum etiam ex eo, quod Baptismus habeat efficaciam ad infundendum habitum fidei, ut dicitur in Clementina 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 patet 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.

Qua supposita, sic argumentor: si fides infunderetur ante charitatem, scilicet ad primam actum fidei, ut Adversarii volunt, jam Baptismus adultorum per accidens solum, imo fortè nunquam (cum de per se omnis adultus, antequam baptizetur, debeat credere, juxta illud Matth. ultim. v. 19. & seqq. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti; docentes ut servare omnia, quaecumque mandavi vobis. & Marc. ultim. vers. 16. Qui crediderit, & baptizatus fuerit, salvus erit.) Fortè, inquam, nunquam crederet habitum fidei, quia vel ante Baptismum habitus est infusus, vel in Baptismo non infunderetur propter indispositionem subjecti, nisi fingamus casum, quod primum crederet quoad applicatam materiam Baptismi proferretur ultima syllaba formae Sacramenti; hic tamen casus non sufficit, ut Pontifex supponat adultum accipere habitum fidei in Baptismo. Ita arguit Lugo hic, Disp. 16. Sect. 2. num. 15. pro sua & nostra doctrina.

Si dixeris, ad veritatem dictae Clementinae sufficit ut Baptismus per se conferat habitum fidei quoad primam infusionem, vel quoad ad ejus augmentum. Resp. Cardin. lup. cum 16. Sermo videtur esse de efficacia Baptismi ad infundendam primam fidem determinatam; alioqui non argueretur bene ad efficaciam, 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 coeque fiat in Eucharistia, quae 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 efficaciam Baptismi circa adultos probet efficaciam ejusdem ad cauſandam primam fidem in parvulis, debet supponere Baptismum per se habere efficaciam ad cauſandam primam fidem, etiam in adultis, & non solum ejus augmentum. Ita Eminen. Rell. 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 praesentem controverſiam, cum, ut patet, non valeat augmentum ab efficaciam per accidens ad efficaciam per se, de qua hic quaeritur. Adit Eminen. num. 17. Neque augmentum fidei cauſaret Baptismus semper in adulto, si praecederet habitus infusus sine charitate, quia saepe accideret, dispositionem ad fidem fuisse intentionem, quam dispositionem, quae postea ponitur ad gratiam, & per consequens, habitum fidei infusum fuisse intentionem, quam postea infunderetur charitas; quare cum fides, & aliae virtutes solum augeantur quando infunditur charitas propter connexionem, quam habent cum charitate, & juxta mensuram illius non augetur fides in eo casu, cum iam supponit.

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, & charitatem? 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 infulam habitualement 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 aliquis 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, eum quo tamen fiat, quod fides possit haberi sine charitate, ut patet. Viennense verò 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, eum non haberet dispositionem sufficientem ad charitatem, ut patet in casu ficti baptizari: sed si unquam infunderetur fides sine charitate, nunquam potius, quam tum: ergo verisimiliss 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 Andream 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- bus, etiam si eâ fide acciperet Baptismum, non reciperet fidem infusam, neque spem, sed dumtaxat characterem Baptismalem, easque postea cum charitate recipiet, eum 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 augetur 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, videretur tamen esse contra naturam habituum infusorum, in quibus, quantum fieri possit, servanda est æqualitas, & conformitas eum 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 præsentem 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 factò infunditur negatur Consequentia: hic autem non controvertitur de possibili sed de factò. Certum est Deum plura posse facere quam de factò 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

Igitur connexa sunt quoad infusionem.

Ly, simul infusa accipit, proprie accipiendò, & objectivè.

73. Alias quoque sequeretur dissimilitas 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 noluerit 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 adposito 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 noluerit penes ipsum est. Congruentiam habes sup. apud Scotum; quia Deus non dat salutem dimidiatam, sed integram simul; & ided donec quis se disponat ad integram iustitiam, Deus non confert aliquam partem ejus. Quia tamen benignior est in puniendo, ided non semper auferit rotam 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 a 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 a sola voluntate Dei, voluntas autem conservationis expressa sit in Concilio Trid. ff. 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 praeteritum, qui moraliter perseverat, dum non retractatur. Resp. Card. sup. num. 19. pono habitum fidei intantum meritorie propter actus charitatis vel misericordiae olim elicitos: haec intentio 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 intantum: ergo minus requiritur ad conservationem, quam ad ejus introductionem. Concedimus ergo, in prima infusione Deum exigere eandem dispositionem ad infundendum habitum charitatis & fidei, atque aded dispositionem requisitam ad conservandum habitum charitatis: debuisse ex natura rei, exigere ad con-

servandum habitum fidei: de facto 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. Haereticus conversus ad fidem sine poenitentia peccatorum, incipit esse verè fidelis & membrum Ecclesiae: ergo recipit fidem: hac 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 omiffam charitatem; sed illi sunt tales per habitum infusum fidei; ergo &c. Resp. Del Castillo hic disp. 9. quaest. 5. (ubi num. 7. tenet nostram Conclus.) Resp. inquam num. 12. talem Catechumenum verè dici Christianum, non propter habitum infusum fidei, quem recipit, sed propter charitatem sibi impressam, cum quo conjungitur actus fidei. Et per hoc, inquit, patet ad confirmationem ex Aug. desumptam; quia propter hanc 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 iustitiae, castitatis &c. etiam quis non retineat habitum infusum iustitiae, castitatis, & similibus virtutum moralium, etiam tales habitus infunderentur simul cum charitate, quod aliqui docent.

Tertio argumentantur Adversarii ex Concilio Trident. sess. 6. cap. 7. ibi: *Nam fides, quae est in Christo, neque corporis ejus vivum membrum efficit, quae ratione verissime dicitur fidem sine operibus mortuam & otiosam esse.* Supponit ergo Concilium, adultum, de cujus justificatione per Baptismum ibi loquitur, posse prius accipere fidem, quam charitatem, atque ided posse manere cum sola fide. Respondet Del Castillo sup. num. 10. quod ex illis verbis potius sequatur oppositum; quia, inquit, ibi Concilium loquitur contra haereticos asserentes solam fidem justificare, & contra eos ait, solam fidem esse mortuam & otiosam: unde Concilium requirit, quod simul cum ea infundatur spes, quae & charitas, ne sit mortua illa fides in sola, quae in Ecclesia Catholica justificat. Haec 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 potentia cui accedit voluntas, & non 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 solam; 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 solam absque charitate. Hactenus 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 debiore aliquo trium aureorum, qui omnes tres simul solvisset, dicerem, ut persolvere totum debitum 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 connaturalis eliceat actus fidei, cur ergo non dabitur de novo habitus fidei peccatori credenti, ut connaturaliter etiam credat, & disponatur ad perfectam conversionem? Respond. Card. sup. num. 22. Si hæc ratio valeret, deberet etiam dari habitus ante primum actum fidei, ut connaturalis illum eliceret, quod tamen Adversarii plerumque 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 homo ex se ponere possit: quare ante dilectionem, seu dilectionem Dei super omnia (qui actus excellentissimus inter eos, qui ab homine exiguntur) 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 conversionem, per quam disponatur sufficienter ad receptionem habituum. Hæc ille.

Ubi bene notat, aliquos Adversariorum admittere 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, quàm 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 effici- entis; 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. Hactenus 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 eam 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 redè à nobis ne- gatur.

Probat, inquis, 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 solùm 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- quirit ad primum fructum actuum lem.

Dei Castil. 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 veracitatis 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 credebatur Deo cum elemosynis & 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 internam vel externam 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 justus, 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 concipitur non est homogenea cum ea quæ nascitur; sic indidem fides secundum quam quodammodo concipimur, non est eadem cum fide quæ nascitur, sed est quasi semen seu dispositio ad eam, illa autem est actualis, hæc verò habitualis, quam solum habemus dum nascimur in Deo, & per charitatem adjunctam vivum membrum efficiuntur. Ceterum 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 existentiam connaturalem ipsorum habituum, quod non dici absque necessitate, aut fundamentum, constat 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 caelis est ipse intrabit in regnum celorum. Multi dicent 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 Consequencia. 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 quæ aliquando habuerunt charitatem, quam postmodum per peccatum mortale amiserunt remanente fide habituali, quæ non expellitur nisi demeritorie per peccatum mortale infidelitatis. 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 multi crediderunt in eum; sed propter Pharisæos non constabatur; ut ex synagoga non egresserentur; 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 sanctificantem unde constat? Immo 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 intelligeretur de fide habituali, sicut aliqui volunt, probantes ex ipso, 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.

quàm infundi fidem sine charitate, videtur esse Scoti, hinc illam elegimus. Aliqui putant, Scotum explicari posse, solum velle, quòd Deus non infundat unquam unum habitum sine aliis, quantum est ex parte sua, & quando subjectum est sufficienter dispositum ad omnes, non verò quòd unum sine altero non infundat, quòd subjectum est dispositum sufficienter ad unum & non ad alios. Verùm enim verò Scotus ne vel minimam mentionem facit dispositionis ad unum, vel ad alterum habitum, adedque omnino gratis contra tenorem verborum sic explicatur. Et sane 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.

Quòd ergo requiritur aliqua dispositio sive ad fidem, sive ad charitatem, solum oritur ex divina ordinatione, quã vult, ut creatura rationalis voluntariè dona ejus suscipiat, quando potest, juxta illi. Trident. ff. 6. cap. 7. in principio. Hanc dispositionem, seu preparationem justificatio ipsa consequitur, qua non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ, & donorum.

Restat unice objectio contra nostram doctrinam, ut putat: in justificatione hominis peccatoris fidelis non infunditur habitus fidei, sed solum augmentum ejus; ergo hoc etiam sufficit, ut in Baptismo dicatur habitus fidei infundi; ergo corrumpit argumentum, quod sup. pro nostra Conclusione 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, quòd homo antea fuerit justificatus, adedque per accidens est, quòd non semper infundatur habitus fidei, sed aliquando solum augeatur; porro in contraria sententia per accidens foret, ut sup. ostendimus, quòd habitus fidei infunderetur, per se autem tantum augetur. Maneat ergo, valde probabile esse, quòd fides nunquam, nisi formata infundatur. Ex quo sequitur hoc collateralium, & erit

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 pendet à sola voluntate Dei, ita ut etiam posset infundere fidem sine charitate, immò secundum multos de factò infundit, quidam 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, amissã per peccatum gratiã, simul & fidem semper amitti, aut fidem, qua 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 actũ, eodem enim modo loquitur de fide & gratiã, 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 gratiã, seu charitate, haud obscure colligitur ex Scriptura 1. Corinth. 13. v. 2. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, 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 proficere. Sed quæ fides? Utique habitualis: nam de ea subiungit Apost. v. 13. Nunc autem manent fides, spes, charitas. A Cæcis 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 unie perfectè cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficiunt, quã ratione verissimè dicitur, fidem sine operibus mortuam, & otiosam esse.* Et post pauca addit.*

ggg

Hanc

87.
Fides cum charitate infusa, potest sine hac conservari.

Et de factò conservatur in peccatore fidelis.

Trident.

88.

Idem indicat S. Scriptura.

S. August.

Agens de fide habituali, uti intelligitur Trident.

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 actualem, juxta illud Marc. ult. v. 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, saluus 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; eâ ferè ratione, quâ aqua dicitur viva, quæ continuò fluit, mortua autem, quæ non movetur, cum tamen utraque sit vera aqua.

80. 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. Quòd 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; & demones 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 demones hoc ipsum dicentes (Lucæ 4. vers. 41.) Scimus quia sis filius Dei. Ergo ista confessio Petro fructuosa, demonibus perniciofa, in utrisque tamen non falsa, sed vera (ex parte objecti) non neganda, sed agnoscenda, non detestanda, sed approbanda est. & post pauca: *Vnde & Apostolus Jacobus 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, quòd verum de Deo crederent, esse bona opera adjungere fidei non curarent. Tu credis, inquit, quoniam unus est Deus, bene facis, & demones credunt, & contremiscunt. Eos igitur, qui de Deo verum credunt, & male vivunt, demonibus comparavit, non tamen istud ipsum verum, quòd de Deo demones 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, quòd utraque sit infructuosa. Interim differunt in hoc, quòd fides hominis peccatoris sit libera, dæmonis autem coacta, unde dicitur de dæmonibus, *Credunt, & contremiscunt.* Præterea, quòd fides hominis peccatoris possit esse superna-

turalis etiam quoad substantiam, utpote procedens ab habitu fidei infusæ, dæmonis autem solummodò naturalis etiam quòd ad modum; quoniam dæmones indigni sunt omni dono supernaturali.

Quantum ad locum Apostoli 1. Corin. 13. contra arguunt hæretici, & dicunt, eum duxisse 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, aut cybalum tinniens. 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 factis 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 ignorantum, Resp. idem Auctor: Fides ignorantum 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. 11. ad Hebr. ubi de eadem fide dicitur: *sancti 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 non, eradicare, & transplantare 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. Quòd 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 si optimè probatur nostra doctrina, eamque tradunt SS. Patres explicantes parabolam de virginibus fatuis Matthæi 25. per quas intelligunt eas, quæ fidem habent sine charitate, quæ autem loca videri possunt apud Bellarm. sup. ubi etiam alias Scripturas referet ad idem propositum.

Quantum ad rationem, non videtur ex ea efficaciter posse probari hæc permanentia fidei sine charitate; uti nec permanentia spei, quæ tamen etiam communiiter docetur. *potest-*

Fides peccatoris liberat

potuisset Deus iustissime tam habitum fidei, quam spei auferre propter quodcumque peccatum mortale: quare autem non auferat, peccatum ipsum est; fortassis, ut peccator conaturalis se disponeret ad conversionem, ad quam actus fidei & spei sunt per se necessarii; conaturalis autem hi actus eliciuntur ab habitibus infusus, ut patet ex dictis Concluf. præceden. quàm ab auxilio extrinseco supplete vicem habitus. Sed enim, replicat quispiam, in lege veteri etiam actus charitatis erat necessarius ad conversionem peccatoris, & modò extra Sacramentum requiritur, & tamen propter eam non manet in peccatore habitus charitatis infusus. Resp. disparitatem esse, quòd omnino 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, eum Scriptura sacra fidem peccatoris sæpius appellet fictam? Apostolus 1. ad Timoth. 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 infideli deterior.* Et Joannes Epist. 1. cap. 2. v. 4. ait: *Qui dicit, se nosse eum, & mandata eius non custodit, mendax est.* Pro responsione nota, fidem posse dici dupliciter veram, seu germanam, vel falsam, seu fictam, & adulteratam. Primò propriè, & secundum suam substantiam, quomodò 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 Timoth. 1. insinuat, fidem sine charitate non esse omnino veram, & germanam, sed quodammodò fictam.

Porro quòd dicit Apostolus ad Tit. 1. v. 16. *Constituentur 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 cælum, 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 Timoth. 5. v. 8. ait: *Si quis suorum &c. ut colligitur manifestè ex his verbis: Est infideli deterior, in quibus supponit, talem non esse in-*

Tomas II.

fidem, adeòque 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 raro loquitur v.g. Psalm. 1. v. 6. *Quoniam novit Dominus viam iustorum,* id est, approbat, & dirigit. Item ad Roman. 8. v. 29. *Quos præscivit (id est singulariter amavit) hos & prædestinavit.* Et e contra Habacuc 1. vers. 13. de Deo dicitur: *Mundati 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, que 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 beatificæ 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, iuxta illud D. Gregor. Homil. 30. *Amor operatur, si est; si autem operari renuit, amor non est.* Fides solum operatur mediatè, scilicet mediante charitate, quam physicè non producit, eum sic 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, quod 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 faciliè explicantur. S. Greg. S. Hier.

94. Fides disponit ad charitatem, que operatur.

S. Greg.

Et ad charitatem inclinatur.

95.

*Fides informis non augetur intensi-
sive.*

Controvertitas, ad quos omnino spectat. Ego suppono, fidem formatam posse fieri informem, & quæro, an tali casu fides illa augeatur intensiue? Negat Conclus. & probatur eisdem argumentis, quibus Conclus. præced. probauimus, 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 diuinæ non infunditur prima fides habitualis sine charitate, neque augetur sine augmento charitatis, nec charitas augetur sine augmento proportionato fidei: ne alioquin charitas aliquando sit valde intensa, & fides remissa, atque e contra fides valde intensa, & charitas remissa, quod secundum

Sicut fides non infunditur sine charitate, sic nec augetur.

Lugo.

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, siue 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 proportione, 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 auferri.
Lugo.

Dices: habitus fidei manet de factò juxta statum dictæ 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, tamen non augeatur. Maximè, cum sicut actus fidei physice non concurrat ad primam productionem habitus, ita nec ad augmentum, atque adeò solum per modum meriti, quod non datur, saltem de condigno, nisi in statu gratiæ.

Actus fidei tantum sunt meritum congruum in peccatore.

97.

Habitus supernaturales infunduntur non acquiruntur per actus.
Aug.

Porrò 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. August. 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 (solummodo per actus) non tamen sine adiutorio 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. August. intelligit Lugo sup. num. 71. Unde (inquit) argui potest ad augmentum eorum habituum; quia sicut homo per proprios actus se disponit ad primam gradum habituum, ita postea per merita subsequentia 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, que 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 accidens, sicut alii habitus naturales, qui à Deo possunt infundi, licet ex natura sua id non exigant. Omitto, 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 produci, consimiliter habitus illi præsupponuntur ad actum, & ab eo nullatenus physice produci, cumque intentione seu augmentum habitus sit ejusdem rationis cum ipso habitu, liquet profectò neque augmentum illud ab actibus physice produci, tamen si actus illi præexistant huic augmento, nam & præexistere possunt ipsi habitui, non tamen in ratione cause 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 augeat 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 præstante debeat reddi propter opera, ergo ipsa opera non possunt causare hoc augmentum: alioqui 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 sic aliquid

aliquid addat supra totum id quod merens
 habet in sua potentate. Unde nullus dicit quod
 habitus naturalis sit premium actus naturalis,
 nisi forte improprie sicuti virtus dicitur ipsa
 sibi esse merces. Similiter nec actus externus
 dicitur premium internæ 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, cujus physica efficientia sine mi-
 raculo impediri non posset, & sine violentia
 causæ efficacis physicæ & necessariæ. Non ergo
 (inquit Eminent. sup.) esset premium condi-
 gnum illius actus, sed effectus illius; cum ta-
 men de factò sit actus, sicut merentur de con-
 digno augmentum gratiæ, ita mereantur aug-
 mentum habituum supernaturalium, qui gratiam
 consequuntur vel comitantur. Sic ille.
 Sed contra videtur esse, quod premium pro-
 cedere queat minus principaliter ab eo qui
 præmiatur, ut patet in beatis qui physicè
 efficiunt, juxta communioem sententiam,
 suam formalem beatitudinem (quæ est præ-
 mium meritum hujus vitæ) utpote consti-
 stentem in operatione intellectus & volunta-
 tis. Sufficit itaque ad rationem præmii, quod
 principaliter accipiatur à præmiante, 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, physicè
 efficiendo augmentum fidei, quamvis minus
 principaliter. Cum enim nemo possit elicere
 actum supernaturalem fidei nisi concurrente
 habitu fidei vel auxilio actuali supplente vicem
 habitus, meritò Deus dicitur causa principalis
 tum ipsius actus tum augmenti, quod physicè
 secundum à diversariis ab actu causatur. Igitur
 hæc probatio Lugonis non videtur convincere
 intentum.

Nihilominus amplector illam sententiam,
 quæ docet habitum supernaturalem fidei non
 augeri physicè 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 minimè 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
 quæcumque 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, qua ab eo per Dei gratiam,
 & Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est,*

*fiunt, non verè mereri augmentum gratiæ &c. Ana-
 thema sit.* Si bona opera hominis justificati
 merentur augmentum gratiæ, seu charitatis,
 quidni etiam mereantur augmentum fidei &
 spei, quæ simul cum charitate homo accipit
 infusa in justificatione? Igitur de augmento
 meritorio, ut sic loquar, probabiliter saltem
 constat ex loco præfato; de physico autem
 nulpam meminerunt Scriptura sacra, SS. Pa-
 tres, aut Oecumenica Concilia, & ideo omni-
 no negandum.

Dices: habitus naturales physicè augentur
 per actus naturales, ergo similiter habitus su-
 pernaturales per actus supernaturales. Resp.
 non esse eandem inter illos proportionem.
 Primò: quia actus naturales generant habitus
 naturales, idque quia ante omnem actum po-
 tentia supponitur completa ita ut possit phy-
 sicè 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-
 modò 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 potentia. Deinde: actus natura-
 lis non aliter habet vim producendi habitum,
 nisi quatenus sensibiliter sive perceptibiliter
 afficit potentiam, & quatenus hæc 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 physicè
 aliquos habitus, non erunt nisi habitus natu-
 rales, & hoc aliquibus videtur probabile, quia
 inquitur experimur etiam aliquam facilitatem
 ad actus supernaturales residam 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 diversam 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 physicè talem ha-
 bitum. Resp. nos facilitari per habitus natu-
 rales ad actus supernaturales, supposito quod
 dentur, vel physicè, licet non sufficiant, vel per
 sympathiam producendo actus naturales, per
 quos potentia inclinatur, etiam ad actus super-
 naturales; sicut gratia præveniens inclinatur vo-
 luntatem ad consensum, quamvis realiter non
 influat, sed gratia cooperans, quæ est distincta.

101. Objectio ex ratione.

Solutio.

Habitus supernaturales datur ad simpliciter posse.

Actus supernaturales causare possunt habitus naturales.

102. Qui inclinare possunt ad actus supernaturales.



Hinc forte
facilitas
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 præexistentem; sicut ergo primus habitus non dat facilitè 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
olicit 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 speciei 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 supernaturalis, quibus disponitur ad suscipiendâ charitatè 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 concurrens 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 idè 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, quàm e contra: nam, inquit Card. sup. universalis & certior est concursus fidei ad actus charitatis, quàm e contra: cognitio enim necessaria est semper & concurret ad actum amoris vel saltem dirigendo & proponendo objectum bonum, vel etiam physicè coëfficiendo simul cum voluntate ipsam amorem, cum tamen e contra non præquiratur semper actus voluntatis ad cognitionem. Sic ille. Omitto, 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 requiritur actus charitatis, ad hoc sufficere imperium charitatis, per quod extrinsecè actus fidei, sicut actus aliarum virtutum, referatur in Deum. Vult 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 subjecto, sed ad summum sese invicem adjuvant; vel removendo difficultates, vel concurrente 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 principium in ordine ad suum actum illud perficit & informat, ut habitus potentiam. Respondetur: inde potius sequi contrarium, quippe principium minus nobile recipitur in nobiliori; ut pura habitus in potentia, potentia in anima; ergo potius deberet dici, fidem subiectari in charitate, quàm è converso. Deinde, Assumptum est falsum. Quid enim evidentiùs, quam causam primam non recipi in causa secundam, quam tamen adjuvat tanquam eoprincipium in ordine ad suum actum? Estò principium in ordine ad suum actum? Estò ergo charitas adjuvaret fidem in ordine ad suum actum, quod tamen non semper facit, ut patet ex dictis, haud equidem deberet ipsum idè intrinsecè informare, sed sufficeret extrinsecè assistentia, per moralem, aut physicam coëfficientiam ejusdem actus, ut patet exemplo jam allegato causæ primæ & secundæ, quæ produciunt eundem effectum sine mutua informatione. Sic etiam sol non informat causas inferiores, estò cum illis concurrat ad eundem effectum.

effectum, neque vir puerum, cum quo portat eundem lapidem.

Porrò quòd habitus informat animam seu potentiam, quæ secundum nos est realiter eadem cum anima, ratio est, quòd fit 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, secluso alio quocumque sine forma sive modo intrinseco. Igitur hoc fundamentum Adversariorum non est, solidum sed prorsus caducum, ac propterea non meretur fundamentum appellari. Neque firmius 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 mediatione 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 quòd unio Verbi immediatè fuerit solidum 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 recipietur 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; porrò finis sæpe sortitur nomen formæ. Atque hanc rationem reddit D. Thom. 2. 2. quæst. 4. a. 3. in corp. dicens: Actus voluntarii 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; quòd actus fidei ordinatur ad obiectum voluntatis; quòd 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, etque 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 mortuâ, 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. *Secl. 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; infructuosa, bis mortua,* 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 specie 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 conors hodie Theologorum sententia, cui adscriptatur Conc. Trident. 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 aliquatim intelligi possit 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 succederetum 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. Utur sit de hæc 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, quòd 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 facimus.

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.

Beda.

Argua. 2

Ex

110.

Sicut i dem est corpus vivum & mortuum ita eadem fides viva & mortua.

Alensis.

Magister.

Fides charitatis accessu prius erat, remaneat, & accessu charitatis virtus fiat.

Alensis.

evacuabitur fides, informis, quæ est imperfecta. Sed hoc est quod queritur, an fides formata adveniat fidei informi, & à nobis negatur, nam dicimus, eandem esse fidem informem & formam, 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; quòd, 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, quòd eliceat veros actus fidei supernaturales æqualis perfectionis cum illis actibus, quos producit fides formata, cum hæc unica differentia quòd 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 conaturaliter se disponat ad justificationem? Quæ ergo ratio expellendi talem habitum adveniente charitate? Vel si manet, & alius infundatur, manebit 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 quòd actus ille fidei permaneat in homine iusto. Ratio ergo differentiarum est, quòd habitus permanet cum gratia; actus autem ordinariè non.

Hoc queritur, reponit quispiam, an habitus permaneat. Planè, queritur, & jam sufficienter probatum est, quòd maneat; cum enim de se sit qualitas permanens, non potest physice destrui nisi per qualitatem oppositam, sicuti destruantur habitus virtutum naturalium. Sed nunquid charitas adveniens qualitas opposita fidei? Quis ita desipiat, ut affirmet? Ubi autem scriptum est, Deum destruere sicuti 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

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 liquidò constat formam constitutivam esse de essentia rei constitutivam, nequit autem res aliqua permanere sine sua essentia; at verò forma tantum informantis 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 & informantem esse habitus distinctos (quod probabile putat Mag. Sent. 3. Dist. 23. 6. Si verò, ubi queritur: *Utrum illa informis qualitas, quæ a malis Christianis universa credit, quæ a bonis Christianis, accedente charitate remaneat & fiat virtus, an ipsa eliminetur, & alia qualitas succedat, quæ virtus sit?* Resp. autem: *Utrumlibet sine periculo dici potest. Mihi autem videtur, quòd 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,

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 justificatio 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 justificatione vel primo infunditur habitus fidei, vel praexistens intensivo 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 verò iustitia incrementum petit Sancta Ecclesia, cum orat: da nobis Domine fidei, spei, & charitatis augmentum. Et ante praemiserat, justificationem 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. Unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei. Quid ergo ad D. Chryostomum, qui Homil. 9. in Epist. 1. ad Cor. dicit: In fide pares omnes esse oportet, quoniam una est fides; in vita autem virtutis 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 actu 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 charitatis, sed in uno fideli habet plures gradus intensivos, quam in alio. Quantum ad inaequalitatem extensivam, jam statim diximus omnes idem

Tomus II.

objectum materiale credere, saltem in confuso, explicitè autem certum est nos hodie plura credere, quam olim credebant in veteri lege, vel lege naturae, & quòd nunc plura explicitè revelata sint, quam tunc erat, imò & modò unus fidelis plura credit explicitè, quam alius, eò quòd uni plura revelata explicitè praepresentantur, 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, undè major firmitas in uno, quam in alio proveniat, eò quòd 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 aliundè 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, quòd facilius contrariis motivis possit resistere, maxime quoad antea hæc consideravit cum motivis fidei. Sicut licet omnis positens 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, quòd jam occurrit, negligenter 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; vel, uti 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, quæ velit super omnia hoc facere: imò aliquandò 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, quæ 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

Vri & ex-
tensio ex-
plicite

115.
Hæc ratio-
nes in-
qualis in
diversis.

Etiam ra-
tione firmi-
tatis in-
qualis esse
potest.

Primò qui-
dem ex
parte intel-
lectus.

116.
Secundò,
ex parte
voluntatis
imperantis.

Lugo

&

*Denique ob
carentiam
contrarii, &
gratiam
Dei.*

& 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.

117.
*Fides non
remittitur,
sicut nec
spes aut
charitas.*

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 aliàs 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 justo posset fieri injustus, quod constare esse falsum. Et idem est de fide: sic 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: *Afferendum est, non modo infidelitate, 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 misuitur, 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.

*Aliàs sine
peccato infidelitatis
posset amitti
tota fides
contra Triad.*

*Quod remittitur,
ex parte amittitur.*

118.
*Fides &
spes ali-
quando est
in peccatore*

Dices: Fides debilior manet in peccatore. Resp. Lugo sup. num. 88. id provenire ex eo, quod mortua sit, nec à consortio charitatis foventur, & excitetur; & quia peccatori desunt

serventiora auxilia, & lumina, quibus fides magis illuminetur & excitetur ad operandum. Sicut etiam ipse debilior 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 & difficiliùs sperat. Sic ille. Addo, ego, etiam per peccata venialia charitatem reddo debiliorem, sive minui fervorem ejus, id est, perfectionem actus charitatis, manente habitu intrinsecæ & essentialiter eque perfectæ. Quid, nisi idem dicamus de fide? scilicet in peccatore minui ejus fervorem, id est, perfectionem actus fidei manente habitu intrinsecæ & essentialiter eque perfectæ. Igitur tametsi per absolutam Dei potentiam habitus fidei posset intendere diminui, equidem secundum præsentem Dei ordinationem non diminuitur, sed unico infidelitatis actu totus amittitur. Impraesentiarum quaeritur, an præter habitum fidei operis sit alio lumine infuso, & utrum species præter ad actum fidei, aut rememorative post actum relicta, sint in substantia supernaturales? Relolutio 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 singulae sigillatim explicandæ sunt, & probandæ, quamquam aliquæ parve utilitatis sint in ordine ad proximum seu morum directionem, quæ tamen potissimum spectari debet in hac materia, nam cognitio fidei, quanta 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 alià 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 credibilitatis fidei, & impedit passiones, 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 in hæreticè illuminans; hoc autem potest sufficienter facere habitus fidei. Ad quid ergo istud lumen infusum? Ad nihilum valet, & idèdè 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 producens 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 penetraret 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 cogno-

sceret 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: nonnaturalius esse, quod causa improportionata ad actum seu effectum supernaturalem elevetur per principium intrinsecum, atque adedè species debere intrinsecè elevari vel certè 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 concurrat ad Conclusionem Theologicam supernaturalem propter conjunctionem cum præmissa fidei supernaturalis, quem effectum præmissa naturalis ex se non intendebat, sed alium divertum: sicut etiam præmissa vera cum altera præmissa falsa concurrat per accidens ad Conclusionem falsam præter intentionem præmissæ veræ, quæ ex se non ordinatur 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, concurrat 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 ordinatur: & 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 concurrens 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 ordinatur ad effectum, neque ad aliquam ejus prædicatam, & idè diximus, debere conaturalius elevari intrinsecè, ut in actu primo haberet ordinem intrinsecum ad effectum. Ita Lugo.

123. Dum adesse habitus supernaturalis 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 inhaerere ipsi intellectui, ad cujus elevationem ordinatur. Sic ille.

Deus potuisset aliter ordinare.

Quandò 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, subiectata 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 unum principium supernaturale, scilicet habitus. Lugo.

Si rursus objicias: 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 objectum, (inquit Eminen. sup. numero 73.) non debet esse ejusdem ordinis cum habitu, vel potentia cognoscitiva, ita neque species, quæ se tenet ex parte objecti, & supplet concursum illius. Differentia hæc est, quod objectum eum non debeat inhaerere potentia cognoscitivæ, potest esse magis materiale, quàm illa, atque idè intellectus spiritalis potest intelligere objecta materialia, species verò, quæ datur ad instruendam & compleendam potentiam cognoscitivam, ut ipsa sine concursu immediato objecti possit ad quæ producere con-

Intellectus, potest intelligere objecta materialia.

gnitionem illius, debet accommodari, & proportionari potentia in immaterialitate, atque idè anima spiritalis debet recipere species spirituales objectorum materialium, quia alias non possent recipi in subiecto adæquato spiritali. Quoad supernaturalitatem verò non requiritur hæc proportio, sicut nec inter objecta materialia & habitum supernaturalem, per quem possunt cognosci. Hæc ille. Illud 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 possibilitium, vel etiam futurarum; cum species quædam naturalis supponat existentiam sui objecti, & non possunt supponi existentia omnia objecta possibilis, vel futura. Quare nulla potuit esse species naturalis, quæ ea omnia objecta repræsentaret. Potest autem esse species naturalis repræsentans objecta fidei, utpote de factò existentia. Quæ ergo hæc necessitas ponendi species supernaturales in substantia? Nulla prorsus; & idè non sunt ponenda, maxime in nostra sententia, quæ non admittit nisi tres habitus, fidei scilicet, spei & charitatis 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, quia neque ex ratione, neque ex auctoritate probantur, quod sufficit ad veritatem nostræ Conclusionis;

Quæ etiam aliunde ostenditur, quia vel illæ species infunduntur à solo Deo, vel producuntur ab objectis mediata vel immediate, ut erit alia species. Primum nequit dici; quippe prædicatores verbi Dei nullum haberent influxum in conversionem infidelium, sed ipsorum ministerium solum deserviret ad regendam operationem Dei, qui solus interius species ministraret absque ullo concursu prædicationis humanæ. Quare immerito Apostolus 1. Cor. 3. v. 6. dixit: Ego plantavi. Etc. 4. v. 13. Per Evangelium ego vos genui. Ridiculus enim esset, qui diceret, se aliquam arborem plantasse, & quod ipso semine jacente, quod nihil protulisset, genuerit, alius semen aliud diversum in eodem solo posuit, ex quo arbor nata est. Et ita fieret in casu præfati, ut consideranti patet. Oportet ergo dicere, species illas, quas prædicatio gignit in mentibus audientium, influxum habere, saltem mediatum in assensum fidei, ne alias totam prædicationem Evangelicam

124. Species supernaturalis...

124. Species supernaturalis...

124. Species supernaturalis...

phantasticam, & apparentem reddamus, si Deus solus ad presentiam Prædicatoris species alias infundat, sicut si ad eantum 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 eaulæ 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 naturale, puta habitum infusum, ad physicè & 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 hæcenus dictis, nisi velimus omnes ferè actus intellectus facere supernaturales, quatenus plurimi & frequenter possunt saltem mediatè deservire ad actum supernaturalem, ut bene ostendit Lugo sup. n. 81.

Hoc unicum dico: Nulla est necessitas concedendi hujusmodi apprehensiones infusas, nec multiplicanda sunt entia supernaturalia sine necessitate, maxime contra communem Theologorum sententiam, & contra experientiam, quæ videtur 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 Arzulficano 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 Trident. Sess. 6. can. 3. sine speciali Dei gratia. Unde sic incipit d. cap. 7. Si quis per natura 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. Quinimo 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 sententia & 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. Ekd: 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. Transit: 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 illum 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? H h 3

Arantiam
num rati
quærit gra
tiam ad
credendum.

Vri Trid.

Non species
aut appreh
ensiones
in substantia
supernaturales.

129.

Objectio.

Solutio.

Species tantum dantur ad proponendum, fides ad assentiendum.

Simplex

apprehensio non est assensus.

130.

111.
112.
113.
114.
115.
116.
117.
118.
119.
120.
121.
122.
123.
124.
125.
126.
127.
128.
129.
130.
131.
132.
133.
134.
135.
136.
137.
138.
139.
140.
141.
142.
143.
144.
145.
146.
147.
148.
149.
150.
151.
152.
153.
154.
155.
156.
157.
158.
159.
160.
161.
162.
163.
164.
165.
166.
167.
168.
169.
170.
171.
172.
173.
174.
175.
176.
177.
178.
179.
180.
181.
182.
183.
184.
185.
186.
187.
188.
189.
190.
191.
192.
193.
194.
195.
196.
197.
198.
199.
200.

*Species re-
memorati-
va non sunt
supernatu-
rales in sub-
stantia.*

tivus? 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, bene tamen contra res supernaturalem 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, quod priùs cognovit, unde solum sunt supernaturales præsuppositivæ, quia scilicet supponunt actum supernaturalem, non autem formaliter, quasi 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? Respon- sio erit,

*Sed merò
naturales.*

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.*

Robatur est sup. Conclusio. 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, virtus, videtur clarum satis, quòd fides informis, & generatim qualibet 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 illi Theologice 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 secundu[m] inchoationem, quamdã & alio modo secundu[m] secundum perfectum esse virtutis; cum enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum; virtus quidem perfecta dicitur ex hoc, quòd potest in opus perfecti bonum: quòd quidem est, dum non solum bonum est, quòd sit, sed etiam bene fit. Et post pauca: Fides & spes sine charitate possunt quidem aliquatenus 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 tamen per opera humana acquiri: & sic acquisita 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 sunt, 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 Scotus: is agens de connexionione virtutum moralium cum Theologicis, in 3. dist. 36. n. 2. 7. ait: De tertio Articulo Aug. cont. Iul. 1. 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, capax 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 quaedam instrumenta persciendi hominem, debent esse instrumenta ordinandi ipsam ad finem ultimum, in quo est sua perfectio: & idèd sunt imperfectæ sine charitate, sine qua non possunt sic ordinari. Talia ad litteram ferè dedimus ex S. Thoma. Pergit Scotus. Tamen quia ista imperfectio non est earum secundum proprias species, idèd qualibet 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; subjungit 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 beatitudines, 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 perfecta, in quantum scilicet sunt principia propriorum actuum respectu propriorum objectorum: 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 istarum, 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, qua sola dividit inter filios regni & perditionis. Hæc Scotus, clarè docens, fidem debere formari charitate, ut omnimodè perfecta 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 proprie 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; intellige omnino bene, vel undequæque bene; & 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 dissentit 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 nature acquiri ex actibus frequenter elicitis circa objectum unius virtutis, absque acquisitione alterius habitus: sed ille habitus quantumcumque intensus

136. Virtutes morales sunt connexæ cum prudentia.

Et cum charitate ac inter 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. S. Scriptura videtur agnoscere fidem informem, ut veram virtutem.

Rem ipsam paululum deducamus. Quis fidei solitariè sumptæ, quæ vera supernaturalis & infusa fides est, abstrahit 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 Sacræ Scripturæ locis desumptur virtutem fidei Theologicæ seu divinæ; ergo iudicaverunt, omnem fidem posse separari à charitate, retentâ veræ virtutis ratione. Imo S. Scriptura sapissimè loquitur de fide solitariè, similiter de spe, timore & virtutibus moralibus solitariè; rarius iis adiungit charitatem. Dicit noster Petrus Aureolus, in Breviario Bibliorum Ethicam divinam contineri librorum ternario; scilicet Proverbiorum: Sapientiæ & Ecclesiastici, est enim considerandum, quòd 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 seculis docet discipulum: & secundum istos tres modos pars Ethicæ & moralis divinæ scientiæ dividitur in tres libros: nam in libro Proverbiorum traditur Ethicæ 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. Canonice Iacobi Apostoli est informativa respectu moralium virtutum, quantum ad omnem statum in generali, in hac virtutes morales ponuntur solitariè & ne semel quidem additur charitas. Duæ Canonice Petri sunt informativæ respectu moralium virtutum, secundum diversum tempus & statum, providendo cuilibet in speciali; in his quoque rarè charitas nominatur. Tres Canonice Iohannis sunt informativæ respectu Theologicarum virtutum, scilicet fidei, spei & charitatis modo singulari; hæ quoque epistolæ agunt de fide solitariè: similiter de

Aureolus.

Similiter virtutes morales.

Epistola canonice Iacobi & Petri de virtutibus moralibus agunt.

Epistole Iohannis de Theologicis.

spe & charitate. Canonice 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 favet sententiæ Scoti, quæ & nostra.

An traditio ei contraria? Hæc nobis porrexit 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, & instruant ad salutem, virtuosum & supernaturale fidei exercitium. His Symbolis Ecclesiæ adijunge compendia doctrinæ Christianæ ex S. Scriptura & Traditione desumpta, quæ bis in locis Catechismos 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: nequam id in Catechismis audivimus: Est forma extrinsecè perfectiva omnium inferiorum virtutum, faciens eas meritorias de condigno vitæ æternæ, hinc meritò pro ea comparanda, & omni alteri virtuti copulanda semper oramus, & totis viribus laboramus, ut tandem aliquandò charitatem puram & perfectam in patria consequamur. Intereâ virtutes charitate inferiores, & ita negativè imperfectæ è verarum virtutum Cathalogo non delectamus, dum informes sunt, nec charitati connexæ, cum eas nec S. Scriptura, nec Traditio, nec Ecclesia delect. Conemur potius proficere de virtute inferiori & minùs perfectâ in virtutem superiorem & magis perfectam, donec videamus Deum Deorum in Sion.

SS. Patres S. Scripturæ & Traditioni prellinherentes 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 benedictas, hoc est, meritorias de condigno vitæ æternæ statuunt. Emulamini autem charitatem meliorem, 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: Scitamine charitatem. Ita SS. Patres virtutes charitate inferiores bonas & meliores, inculcant & depreciant: 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.

eam nobis thesauriz. avidissime cupimus, atque, ut nobis magis magisque acquiratur, nec aliqua ex parte minuat, & perferamus molestias, & libidines refranemus, & 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 absurdè virtus definita est ab eis, qui dixerunt: virtus est animi habitus nature modo & rationi consentaneus. Verum dixerunt, sed, quid sit consentaneum liberande ac beatificande natura mortali, nescierunt. Postea insectatur solas virtutes pravo sine insectas dicens: Virtutes, quæ carnalibus delectationibus, vel quibusque commodis & emolumentis temporalibus servant, veræ prorsus esse non possunt. Quæ autem nulli rei servire volunt, nec ipsa veræ sunt. Veræ quippe virtutes Deo servant in hominibus, à quo donantur hominibus. Deo servant in angelis, à quo donantur & angelis. Et intra: Bonum est, ut subveniantur homini periclitanti, præsertim innocenti. Sed si ille, qui hoc facit, si amando gloriam hominum magis, quam Dei facit, non bene bonum facit, quia nempe ex vana gloria, quæ hinc perverfus est.

Fine perverso sceluso, admittit reliquas virtutes morales lib. 8. 3. qq. 9. 30. Cuius Cicerone. Virtus est animi habitus nature modo & rationi consentaneus . . . habet partes quatuor, prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. prudentia est rerum bonarum & malarum, & neutrarum scientia . . . quæst. 3. 1. Iustitia est habitus animi, communi utilitate servata, suam cuique tribuens dignitatem . . . Religio est qua superioris cuiusdam nature, quam divinam vocant, curam ceremoniamque asserit. Pietas, per quam sanguine conjunctis Patrique benevolens officium, & diligens tribuitur cultus . . . Fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perperio . . . Temperantia est rationis in libidinem, atque alios non rectos impetus animi summa & moderata dominatio . . . Hac omnia propter se solum, ut nihil adjungatur 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 à charitate separabili loquitur S. Præsul serm. 53. de tempore: Eadem ante omnia, fratres mei, rectam & immaculatam habere contendite, & secundam apostolicam institutionis normam, symbolum à sanctis Patribus constitutum memoriter tenete, & religiose viventes observare studete. Hæreticorum dogmata pestifera fugite, maleficorum & incantatorum venena mortifera horrescite, divinatorum & sortilegorum nefandas traditiones, quæ cum demonibus societatem habent, penitus respicite, ut nihil aliud, quam quod Catholica fides laudat, amat, prædicat, in mente, sive in professione, seu moribus teneatis. Post hanc ergo fidem spem firmam habere discite, quæ animam nostram ad invisibilia trahit, & intentionem nostram in caelestia & æterna inserit. Et intra. Cum enim fidem rectam & spem firmam vobis fratres persuademus 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 procedendo extrinsecè tantum secundum August. charitas perficit spem, fidem & virtutes ceteras. Hac omnium arx est virtutum, hac promissio regni, hac præmium summum est sanctorum in celo, quia in perenni gaudio nihil gratius, nihil dulcius habent sancti perfectio amore Dei.

Sicut hic charitas fidei & spei jungenda ab August. commendatur, ita lib. 4. contra Jul. cap. 3. virtutibus moralibus adjungit 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 infidelium subiungit: Si ergo ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis immortalem fides, quæ in Christo est vera, promittit; nihil profunt homini virtutes, nullo modo vera possunt esse virtutes, quia instructio. An placet tibi (Luliane) ut veras virtutes avarorum esse dicamus, cum lucrorum vias prudenter excogitant, cum pro acquirenda pecunia, sæva atque aspera multa fortiter tolerant, cum varias cupiditates, quibus sumptuosè vivitur, temperanter sobrièque castigant, cum abstinent ab alieno, & de suo sæpè amisso contemnunt, quod videtur ad iustitiam pertinere, ne iurgiis & iudiciis plura consumant? En iterum virtutes pravo sine veritate, quas meritò S. Aug. veras esse negat. Hæc pauca è multis nobis hæc occasione sufficiant ex Aug. dum pro nobis habemus Concilium Viennense, dicens, parvulis æquè 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 ejus vivum membrum efficit. Similia his habes sess. 14. cap. 4. De virtute spei, timoris, & penitentiae, seu contritionis, quæ dividitur in contritionem perfectam, & attritionem; jam autem spes, timor, & attritio non exigunt consortium aut motivum charitatis.

Objicies his omnibus S. August. plurimis in locis, lib. 5. De gratia Christi Salvatoris apud Janfenium Iprensensem, quidè affectum putans mentem veteris Ecclesie ac Aug. ad obedientiam mandatorum virtutes morales, fidem, timorem, spem, requirit charitatem, ut veræ virtutes sunt. Resp. Janfenius vir Catholicus per omnia, privatim suum iudicium subiecit S. Matris Ecclesie iudicio scribens in Epilogo omnium: Quidquid de nobis iam multiplicibus, & arduis, non juxta meam, sed juxta S. Doctoris mentem pronuntiavi, ex Apostolica Sedis Ecclesieque Romane Matris meæ iudicio sententiaque suspendo, ut illud jam nunquam si tenendam, & revocandum, damnatum & anathematizem, si damnandum & anathematizandum esse judicaverit

141. Virtutibus moralibus jungenda fides à Christiano.

Hujus defectu virtutes sedè sunt vitia ob pravum finem operantis.

142. Objiciuntur varia loca S. Augustini.

140. Hic dicitur virtus est animi habitus nature modo & rationi consentaneus . . . habet partes quatuor, prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam. prudentia est rerum bonarum & malarum, & neutrarum scientia . . . quæst. 3. 1. Iustitia est habitus animi, communi utilitate servata, suam cuique tribuens dignitatem . . . Religio est qua superioris cuiusdam nature, quam divinam vocant, curam ceremoniamque asserit. Pietas, per quam sanguine conjunctis Patrique benevolens officium, & diligens tribuitur cultus . . . Fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perperio . . . Temperantia est rationis in libidinem, atque alios non rectos impetus animi summa & moderata dominatio . . . Hac omnia propter se solum, ut nihil adjungatur 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 à charitate separabili loquitur S. Præsul serm. 53. de tempore: Eadem ante omnia, fratres mei, rectam & immaculatam habere contendite, & secundam apostolicam institutionis normam, symbolum à sanctis Patribus constitutum memoriter tenete, & religiose viventes observare studete. Hæreticorum dogmata pestifera fugite, maleficorum & incantatorum venena mortifera horrescite, divinatorum & sortilegorum nefandas traditiones, quæ cum demonibus societatem habent, penitus respicite, ut nihil aliud, quam quod Catholica fides laudat, amat, prædicat, in mente, sive in professione, seu moribus teneatis. Post hanc ergo fidem spem firmam habere discite, quæ animam nostram ad invisibilia trahit, & intentionem nostram in caelestia & æterna inserit. Et intra. Cum enim fidem rectam & spem firmam vobis fratres persuademus habere, hoc maxime hortamur, ut charitatem in vobis habere & opere ostende-

verit &c. Et in Testamento mandat disponi de scriptorum editione quam fidelissimè, 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 doctrinæ objectæ, dicit: Et ista sunt quæ 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 hæc de re vel alia quacumque hætenus scripsi, vel porro in posterum scripturus sum, toto corde ac sincerâ mente subjicio. Jam autem Innocentius X damnavit è libro Janfenii quinque propositiones, quarum aliqua hæc controversiam spectant, & addit in fine Bullæ: Non intendentes tamen per hanc declarationem & definitionem, super prædictis quinque propositionibus factam, approbare ullatenus alias opiniones, quæ continentur in prædicto libro Cornelii Janfenii. Tres quoque Pontifices proseripservnt propositionem hanc: Non est vera obedientia legis, quæ sit sine charitate. Et hæc: Omnia opera infidelium sunt peccata, & virtutes Philosophorum sunt vitia. Hæc abundè sufficiunt, ut à Janfenii sententia non stemus, eumque Augustini mentem in hæc, uti nec in aliis variis sententiis, minimè fuisse affectum judicemus.

Quæ tamen alio sensu intelligit S. Mater Ecclesia.

143. Fides informis non est vita virtus.

S. Thom.

Scotus, DelCastil.

S. Bern.

Vita fidei est charitas.

Pergo ad secundam partem Conclus. quæ dicit de fide habituali informi: Non est vita virtus. Ratio, nec enim invenit vitam in anima, nec dat vitam spirituales animæ. Vitam hæc confert charitas, & ex hoc charitas dicitur forma fidei, nempe moralis & extrinsecæ. 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. Scripturæ & 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. Hætenus Del Castil. Produco verba S. Bernard. serm. de tempore Resurrect. Fidei vitam operâ 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 semetipsa.

Sicut enim corporis hujus vitam ex motibus 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, eò 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 gratiæ 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 fiunt ex charitate, non attingunt gradum virtutis excellentissimum, quævis in suo gradu bona sint & honesta: neque per illa perfectè Deo adhaeremus, ut per charitatem Dei. Imo nec nos ipsos, nec proximos perfectè diligimus, nec bonum aut virtutem ullam, nisi hæc omnia propter Deum, & Deum propter seipsum amemus. Imo etiam malè facimus & peccamus, si diligendo aliquid extra Deum, id Deo præponimus vel æquamus; hic enim est virtualiter amor mandati 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, nec pertinebit ad civitatem diaboli.

Apost. 1. cor. 16. v. 14. scribebat Corinthiis: Omnia vestra in charitate fiant. S. August. de serm. dom. deo. cap. 3. hic præceptum approbat dicens: Præcipit Apostolus dicens: Omnia vestra in charitate fiant: nempe ad proximum. Intentum Apostoli & Auger. excludere vitia charitati contraria, instruebat enim Corinthios, inter quos erant graves contentiones, & scismata. Ob hæc Apollo ipsorum Doctor vel Episcopus ab illis recesserat. Scribit enim S. Hier. in cap. 3. ad Titum, eum fuisse Episcopum Corinthiorum, & propter dissensiones, quæ in Corintho erant, ad viciniam insulam Cretam, cum Zena legis Doctore transfretasse, postquam Ephesum convenisset Paulum. Igitur Paulus mittit illi Timotheum discipulum suum in Doctorem, præcipiens v. 10. Si autem venerit Timotheus, videat ut sine timore sit apud vos: Id est, periculum & timendi causam nullam habeat, ob vestras contentiones & rixas; ob quas necesse fuit sopitas Apollo non volebat ad eos reverti. Multum rogavi eum, dicit Paulus v. 12. ut veniret ad vos cum Fratribus: & atique non fuit volentis, ut nunc veniret: Veniet autem, cum ei vacuum fuerit: Prout Hieronim. ait eum, Pauli epistolâ, dissensionibus quæ Corinthi orta fuerant temperari, Corinthum revertisse. Deluper præcipit Apost. v. 14. Omnia vestra in charitate fiant, non in discordiis

discordiis internis aut dissensionibus externis, quæ graviter erant contraria charitati, Simili sensu subdit v. 22. Si quis non amat Dominum nostrum Jesum Christum, sit anathema, Maranatha. Id est, ait noster Liranus hic: si quis non amat Dominum nostrum Jesum Christum, negando eum esse verum Deum cæli & terræ, sit anathema. Videtur, ait Ektius, Apollolus hoc specialiter dicere contra Judæos obstinatos, qui asserabant verum Christum adhuc non venisse. Et Liranus apud la Haye, sensu non improbando dictum Apolloli, refert ad Judæos, negantes Dominum, id est Messiam venisse, & Jesum, quem Apolloli Messiam & Dominum prædicabant, odio persequentes. Itaque generaliter hoc anathemate percelli & terri voluit omnes illos, quos Apollolus ob gravia peccata hæc epistola castigavit: ut schismaticum Auctores, fornicarios, idololatra cum fratrum offendiculo comedentes, sacra myteria indignè participantes, resurrectionem mortuorum non credentes. Quibus omnibus imminer certus interitus, nisi penitentiam agant. Similiter contrariè intellige præceptum Pauli (ut exponit Bern. Sermon. 3. de obed. pat. & sap. iniquis: Quidquid facimus, jubemur 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 idolo- loquum. Et c. 13. Si tradidero corpus meum ita ut adeam, charitatem autem non habuero, sed odium & invidiam, nihil mihi prodest. Hæc circa Apollolum.

146. Nil amplius vult magnus Aug. quoad præceptum charitatis l. de cor. & grat. c. 3. ubi ait: Doctores Ecclesiarum Apolloli omnia faciebant, & præcipiebant ut fierent, & corripiebant si non fierent, & orabant ut fierent. Præcipit Apollolus dicens: Omnia vestra in charitate fiant. Corripit dicens: tam quidem omnino delictum est in vobis, quia judicium habetis inter vos. Quare enim non magis iniquitatem patimini? quare non potius fraudamini? sed vos iniquitatem facitis & fraudatis, & hoc fratribus: an nescitis quia injusti regnum Dei non possidebunt? Audiamus & orantem: Vos autem, inquit, Dominus multiplicet & abundare faciat in charitate in vicem, & in omnes. Præcipit, ut habeatur charitas, non dolus & injustitia. Corripit, quia non habetur charitas mutua, sed magis vitia charitati contraria. Orat ut abundet charitas mutua, vitiorum horum efficaciter excludiva. Unde concludit: Omnia verò hæc 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 meritorii de condigno vitæ æternæ: quæ præ- exigunt in operante statum gratiæ, seu charitatem habitualem. 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 adjayatur, ab eis à quibus impeditur, sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cujuslibet, sed Dni esse diximus, id est, summi boni, summa sapientia, summaque concordia. Quare desuare etiam sic licet: ut temperantiam dicamus esse amorem, Deo sese integrum incorruptumque servan- tem: fortitudinem amorem, omnia propter Deum facile proferentem: justitiam amorem, Deo tantum servientem. & ob hoc bene imperantem ceteris, qua homini subjecta sunt: prudentiam amorem, bene discernentem ea, quibus adjuvetur in Deum, ab his quibus impediti potest. Ita quidem non dubitavit S. Aug. desuare virtutes morales beatificas, qui cum Cicerone definiit virtutes morales merè, definitionibus Philotrophicis. 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 hujus vite necessitatem.

Nonne hæc temperantia perfectissima? Et concludit in fine cap. 21. Habet igitur vir temperans in hujusmodi rebus mortalibus & fluentibus vite regulam utroque testamento firmatam: ut eorum nihil per se appetendum putet, sed ad vite hujus, atque officiorum necessitatem, quantum satis est usurpet, utentis modè stia 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 vite 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 subjecta sibi regat, partim subjiçienda præsumat. . . . Nec de prudentia diutius differendum est, ad quam dignoscencia pertinet appetendorum & vitandorum. Quæ si desit, nihil eorum, de quibus jam dictum est, effici potest. Addamus, quod habet cap. 25. Summum bonum appetere est bene vivere: ut nihil sit aliud bene vivere, quam toto corde, totâ 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 justitia: vigilet in discernendis rebus, ne fallacia paulatim dolusque subrepat, quod est prudentia. Hæc est hominis una perfectio. . . .

Dili-

Virtutes morales beatificæ exiguunt charitatem.

148. Hæc comita evadere possunt perfectissima.

Exponitur per alia loca appt.

144. Hæc est finis morali & exteriori rationi.

137.

146.

147.

148.

147.

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 haec impraesentiarum de Fide Divina sufficiant. Restant plura de actu Fidei, ejus supernaturalitate, necessitate, praeeptio &c. item de externa Professione Fidei, vitiiisque contrariis, quae merito novum Tomum & Tracta-

tum exigunt. Ad hunc, vitam comite & DBO dante, procedet Theologia nostra spiritualis. Nunc si quid recti haecenus scriplerim, soli DEO honor & gloria: si quid finitri, meae imputetur tenuitati. Si quoque alicubi traderim propositionem aliquam, quae postea, prout jacet proscripta sit, ut scandalosa, ab ea vel iis, ex animo recedo; reverenter suscipiens S. Matris Ecclesiae Deereta. Hujus correctioni & Censurae iterum haec & caetera scripta mea humiliter & libenter subijcio, & finio.

FINIS:

