



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

**Ioannis De Lvgo Hispalensis, Societatis Iesv, S. R. E. Tit.
S. Balbinæ Presbyteri Cardinalis, Disputationes
Scholasticæ, Et Morales De Virtute Fidei Divinæ**

Lugo, Juan de

Lugduni, 1656

Disputatio X. De voluntate necessaria ad credendum, & de eius
supernaturalitate, & libertate.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-81031](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-81031)

ad obiectum materiale conclusionis, quare non est, cur non concurrat etiam ad actus circa præmissas. Vnde si aliquis vnico actu crederet obiectum re elatum simul propter motuum fidei, & propter motuum scientificum, prout diximus non repugnare *disput. 2. sect. 3.* & hoc fieret per discursum formalem; tunc actus conclusionis præsupponeret quatuor præmissas, & licet esset verè actus fidei, non tamen prærequireret omnes illas præmissas supernaturales, sed duas solas, quibus attingeretur motuum fidei, nempe veracitas & revelatio Dei: alia autem duæ præmissæ essent naturales; quia fides non ordinatur ad eorum motuum, & solum per accidens actus fidei attingeret illud propter concursum alia: præmissarum naturalium. Haec itaque rationes non procedunt in apprehensione præcedente, quæ licet attingat idem motuum formale, quod attingit iudicium subsequens; non tamen assentiendo, sed simpliciter proponendo, fides autem non datur ad proponendum, sed ad credendum, & assentiendum, quare habitus non debet extendi etiam ad apprehensiones, sicut extenditur ad præmissas, in quibus assentimur eidem obiecto formali.

Ultimò, & magis apparenter posset aliquis arguere, quia habitus infusi voluntatis non solum eliciunt absolutos, & perfectos circa sua obiecta, sed etiam actus imperfectos, & complacentias simplices supernaturales, quæ videntur esse gratiæ illæ, quæ dicuntur infundi à Spiritu sancto, & appellari solent *inspiraciones*. Videntur autem eodem modo se habere apprehensiones simplices in intellectu respectu assensus, & iudicii, sicut complacentiæ simplices in voluntate, respectu consensus & volitionis absolutæ: ergo sicut complacentiæ simplices eliciuntur ab eodem habitu infuso voluntatis, & sunt supernaturales; ita apprehensiones simplices circa obiectum iudicii erunt supernaturales, & eliciuntur ab eodem habitu infuso intellectuali.

Ad hoc tamen responderi potest, diuersam esse rationem de apprehensione, & de simplici complacentia; hæc enim verè est actus voluntatis amplectentis idem obiectum, & propter idem omnino obiectum formale; caret tamen libertate propter inaduertentiam ad difficultatem, vel malum, quod est in obiecto, vel etiam aliquando est libera sed non absoluta, sed affectus conditionatus: est tamen verè affectus ad illud bonum, & ideo non mirum, quod habitus, qui non respicit malum, sed bonum obiecti tanquam motuum adæquatum eliciat illos etiam actus, & effectus. Apprehensio verò simplex non est assensus intellectus, nec absolutus, nec sub conditione, nec liber, nec necessarius, quia per illam intellectus non consentit, nec affirmat obiectum, sed quasi audit solum, id quod sibi proponitur: quare habitus, qui est ad consentiendum intellectualiter, obiecto, non debet eo ipso extendi ad audiendum & apprehendendum id, quod ab obiecto proponitur. Adde, congruentiam maiorem fuisse, ut simplex complacentia esset supernaturalis, quam apprehensio, quia gratiæ præuenientes in voluntate non poterant consistere in affectu absoluto, & deliberato, cum hic non fiat in nobis sine nobis, sed accedente libertate nostra: oportebat ergo ipsas complacentias simplices, quæ præueniunt libertatem nostram, esse supernaturales, & dona solius Spiritus sancti. At verò in intellectu gratia præueniens ad fidem potest

esse ipsius iudicium credibilitatis supernaturalis, quod licet sit iudicium absolutum, est tamen necessarium, & ante omnem vsum libertatis, atque ideo fieri potest à Deo in nobis sine nobis. Denique ratio vniuersalis, & à priori, cur simplex complacentia debeat esse supernaturalis, ea est, quod sicut naturalis cognitio boni est principium sufficiens ad amorem naturalem illius, siue absolutum, siue conditionatum, & exigit concursum naturalem ad illum amorem; ita supernaturalis cognitio boni est de se principium sufficiens ad illud amandum siue affectu absoluto, siue conditionato supernaturali, & exigit concursum supernaturalē ad illum affectum: omnis enim potentia cognoscitiua exigit potentiam appetitiuam sibi proportionatam, & correspondentem; cum ergo bonum proponatur nobis per cognitionem supernaturalem, v. g. bonitas Dei per actum fidei illam proponentis, debet correspondere huic cognitioni supernaturali potentia appetitiua proportionata, & supernaturalis ad amandum illud bonum propositum, & debetur concursus ad amorem boni propositi per affectum proportionatum tali cognitioni, & per consequens per simplicem etiam complacentiam; quæ ex bono proposito oriri potest, & debet. Vnde cum ante simplicem complacentiam supponatur iam bonum diuinum v. g. cognitum cognitione supernaturali, non potest, nisi Deus deneger concursum supernaturalem, non oriri ex tali cognitione amor simplex seu complacentia etiam supernaturalis in bono proposito: quæ ratio non procedit in apprehensione simplici, ut constat.

DISPUTATIO X.

De voluntate necessaria ad credendum, & de eius supernaturalitate & libertate.

SECT. I. *Virum omnis fidei assensus necessario dependeat à voluntate.*

II. *Aliqua dubia circa voluntatem ad credendum requisitam.*

III. *An voluntas credendi debeat esse in sua entitate supernaturalis, & formaliter honesta.*

IV. *Virum omnes actus fidei sint meritorij.*

V. *An voluntas credendi possit esse mala saltem denominatiue, & extrinsecè ab alia voluntate mala imperante.*



IXI^{VS} virtutem fidei in sua latitudine sumptam comprehendere non solum assensum intellectualem, sed etiam voluntatem piam credendi; quare postquam diximus de actu illo fidei, qui est in intellectu, oportet agere de eiusdem fidei actu, qui est in voluntate, & appellari solet actus piæ affectionis: de qua primò videndum erit, an necessariò requiratur; deinde qualis esse debeat.

SECTIO

SECTIO I.

*Virum omnis fidei assensus necessariò
dependent à voluntate.*

*Ratio dubi-
tandi.*

Ratio dubitandi est, quia intellectus est po-
tentia necessaria respectu sui obiecti: vel
ergo proponuntur motiua sufficientia ad fidem,
vel non. Si proponuntur, intellectus necessariò
operabitur sine voluntatis imperio, sicut oculus
necessariò videt colorem propositum. Si verò non
adfini motiua sufficientia, non poterit credere,
quantumvis voluntas imperet; quia non potest
ferri nisi ad verum apparens, sicut nec oculus nisi
ad colorem, & lucem.

*Prima sen-
tentia.*

Prima sententia docet, adeo esse in potestate
voluntatis mouere intellectum ad assensum ali-
cuius obiecti, vt nulla stante ratione, vel motiua,
possit intellectum cogere ad assentiendum. Ita
Caiet. 1. 2. *quest. 65. art. 4.* Hæc sententia impro-
babilis est, vt experientia constat: sicut enim vo-
luntas non potest cogere se ad amandum, quod
non appareat bonum, ita nec potest cogere intel-
lectum ad assentiendum potius esse paria, quàm non
paria. Alioquin sequeretur coniugem dubitantem
de priori matrimonio posse pro sua voluntate
deponere illud dubium, & determinatè credere
mortuum esse priorem coniugem: item posset
vnusquisque in re dubia asserere quamlibet par-
tem determinatè sine mendacio, credendo prius
illam determinatè: posset etiam quisque letari,
vel tristari pro sua voluntate, credendo determi-
natè bona, vel mala nuncia. Denique est contra
Aristotelem 2. *de anima cap. ult. textu 157.* di-
centem, posse nos phantasiari, seu imaginari cum
voluntatis opinari autem non ita.

*Secunda sen-
tentia.*

Secunda sententia extrema dixit, actum fidei
non pendere ab affectu voluntatis sed intellectum
positum motiuis tam necessariò credere, sicut po-
sitis præmissis demonstrationis assentitur conclu-
sioni; quare ad summum subdi poterit voluntati,
quatenus ipsa potest cohibere intellectum, ne as-
sentiat quoad exercitium, non tamen poterit
determinare illud quoad specificationem. Tribui-
tur etiam Holcōth in 1. q. 1. & aliis.

*Tertia sen-
tentia.*

Tertia sententia concedit dependentiam à vo-
luntate, non tamen à voluntate imperante assen-
sum per actum positum, sed à voluntate permit-
tente, seu non resistente. Hæc etiam tribuitur
Scoto, licet non satis ad eius mentem.

Alij dicunt, dependere intellectum à volunta-
te actuali saltem antequam acquiratur habitus,
secus post habitum; ita videtur sentire Scotus
1. *post. quest. 8. ad vltimum*, & Bonæ in *presenti
quest. 1. art. 4.* Alij denique postulant voluntatem
ad primum fidei assensum, non tamen ad alios
omnes, qui postea sequuntur.

*Vera & con-
iuncta sen-
tentia.*

Vera & communis sententia inter Theologos
docet, intellectum necessariò pendere à voluntate
per actuale, & positum affectum imperante
assensum fidei, à quo affectu fides denominatur
voluntaria, & libera. Hæc est D. Thomæ *quest. 1.
art. 4. & quest. 2. art. 1. & 2. & 9. & quest. 4. art. 5.*
Alex. 3. *p. quest. 68. memb. 8. art. 1.* Bonauenturae
in 3. d. 23. *art. 9. quest. 2.* Rich. *art. 6. quest. 1.* Du-

rand. *disp. 24. q. 3.* Valentia *vbi supra* & aliorum
quos sequitur Suar. in *presenti disp. 6. scilicet 6. me-
mero 4.* Coninch. *disp. 13. dub. 4. & disp. 9. n. 73.*
& 74. Hurtadi *disp. 45.* & omnium Recentio-
rum.

Probatur primò ex Scriptura, vbi passim sup-
ponitur fides esse liberam. Marc. ultimo, *Predica-
te Evangelium omni creature; qui crediderit &
baptizatus fuerit saluus erit; qui autem non credi-
derit, condemnabitur.* ad Rom. 10. *Corda creduntur
ad iustitiam: vbi nomine cordis intelligitur vol-
untas, vt notat ibi S. Thomas.* Item ad Rom. 1.
Accepimus gratiam ad obediendum fidei. Obedien-
tia autem ad voluntatem spectat; ideo infidelitas
est culpabilis. Marc. ult. *exprobrauit incredulita-
tem eorum, & alibi sæpe.*

Secundò probatur ex Concilijs, Arausicano 2.
can. 5. dicitur initium fidei esse ipsum credulitatis
affectum: *enimque inesse nobis per inspirationem
Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ab
infidelitate ad fidem.* Ecce fides & infidelitas ra-
dicaliter sunt in voluntate. Tolerano 4. cap. 5.
inde probatur neminem cogendum esse ad fidem,
quia sicut homo propria arbitrii voluntate serpenti
obediens perit, sic propria mentis conuersione quæ-
que credendo saluatur. Trident. sess. 6. cap. 6. vbi
dicitur homines disponi ad iustitiam, dum exci-
tati diuina gratia, & adiuti, fidem ex audientem
incipientes libere mouentur in Deum credentes, vera
esse, que diuinitus reuelata & promissa sunt. Vide-
tur Hurtado vbi supra, qui bene hæc testimonia
virget.

Tertiò probatur ex Patribus, quorum verba
affert Valentia vbi supra, quibus adde Bernar-
dum 5. de Consideratione cap. 6. *Fides, inquit, Deus
est voluntaria quadam, & certa prelibatio non
propatæ veritatis.* Augustin. tract. 26. in Ioan.
*Multa potest facere homo non volens: credere au-
tem non potest nisi volens.* & de prædestinatione
sanctorum cap. 5. post medium sic ait: *quisquis
audet dicere, ex me ipso habeo fidem: non recte ac-
cepi, profectò contradicit huic aperitissime veritati:
non quia credere, aut non credere, non est in ar-
bitrio humane voluntatis, sed in electis præparatæ
voluntatis à Domino: ideo ad ipsam quoque fidem,
que in voluntate est (scilicet radicaliter) pertinet;
quis enim te discerneret? quid habet quod non acce-
pisti? Irenæum lib. 4. cap. 62. non tantum in opi-
nibus, sed etiam in fide, liberum, & sua potestati
arbitrium hominis seruauit Dominus dicens: *secun-
dum fidem tuam fiat tibi.* Origenum hom. 2. in
diuersa loca Scripturæ: *A nullo aufertur possibi-
litas credendi: hoc enim arbitrio hominis, & coope-
ratione gratia constitutum est.* Ambrosium in illa
verba Pauli ad Rom. 4. *ei autem qui operatur, &c.*
vbi sic ait: *aut credere, aut non credere, voluntatis
est; neque enim cogi potest ad id quod manifestum
non est.**

Quartò probatur ratione, & omnis aliis pa-
rum efficacibus; ratio à priori hæc est, quia actus
fidei est assensus obscurus & certus excludens
omnem formidinem, vt dictum est in superiori-
bus: intellectus autem de se ex vi motiuorum
non determinatur sufficienter ad excludendum
omnem formidinem, ergo indiget ad hoc deter-
minatione voluntatis. Minor probatur, quia
omnia motiua non ostendunt euidenter verita-
tem articuli, ergo non determinant intellectum
ad excludendam omnem formidinem: alioquin
demonstrarent obiectum, quid enim est medium
euidens,

evidens, nisi illud, ex vi cuius conuincitur intellectus, & cogitur nec dubitare, nec formidare de veritate: quia verò motiua fidei non sunt eiusmodi; inde est intellectum indigere voluntatis imperio, ex cuius efficacia cohibetur formido, quæ ex vi motiuorum non potuit cohiberi, & hoc est captiuare intellectum in obsequium fidei.

Confirmatur, quia antecedenter ad voluntatem solum datur iudicium dictans euidenter, illud obiectum esse prudenter credibile sine formidine; hoc est, bonum esse iuxta regulas prudentiæ illud credere: bonum autem, vt bonum non mouet immediatè intellectum sed voluntatem; ergo ab illo iudicio non potest moueri immediatè intellectus, sed mediante voluntate, quæ ex affectu illius boni imperat assensum certum intellectualem.

Hinc infero. Primò contra sententias supra relatas, non sufficere ad fidei actum, voluntatem se habere permissiue, sed exigi actum positium: quia sine hoc intellectus manebit indifferens ex vi motiuorum, quæ de se non determinant ad tale genus assensus certi, vt vidimus. Quod etiam constat ex testimonio supra adductis exigentibus positium affectum præsertim ex Concilio Arausicano, vbi petitur aliquis affectus voluntatis, qui sit initium fidei, & ex inspiratione Spiritus sancti. Deinde si illa non resistentia voluntatis sufficeret, sequeretur fidem etiam in homine iusto non esse meritoriam, quia omissio pura voluntatis non est meritoria, vt concedunt auctores, qui defendunt puras omissiones. Consequens autem est falsum, vt videmus infra.

8 Infero secundò non sufficere fidem habitualem, nec etiam voluntatem præteritam, quæ præcessit primum actum credendi: non quidem sufficit habitualis, quia adhuc stante habitu, non habet intellectus motiua, quæ ostendant obiectum sufficienter ad credendum sine formidine, neque etiam sufficit voluntas præterita ad determinandum modò intellectum, quia quod non est, non operatur nec mouet. Adde, omnem actum fidei appellari à patribus liberum: quod si fieret modò ex vi præteritæ voluntatis, vel ex vi solius habitus, non esset liber iste actus, sicut neque quod fit in somno ex vi causæ prius in vigilia applicatæ, est propriè liberum: quare si habitus, vel prima voluntas posita sunt in statu peccati, actus fidei, qui ex illa voluntate nunc fierent ab homine iusto, non essent meritorij, quia nullum datur meritum sine voluntate libera hominis iusti, quæ omnia absurda sunt.

9 Infero tertio contra aliquos Recentiores, propositis motiuis humanis, & motiui testimonij diuini, non sufficere ad credendum propter Dei testimonium voluntatem credendi propter motiua humana, vel voluntatem credendi vt sic: quia adhuc posita illa voluntate, intellectus est indifferens ad credendum vel non credendum propter testimonium diuinum: quare sicut propositis duobus articulis credendis, requiritur voluntas determinata credendi hunc articulum, sic à fortiori, propositis duobus motiuis, requiritur voluntas determinata credendi propter hoc motiuum.

Infero vltimò contra eosdem, non sufficere voluntatem solum applicandi intellectum ad cogitandum de motiuis; sed requiri voluntatem immediatam credendi: nam quidquid intellectus cogitet circa motiua, adhuc illa non sufficiunt, vt

determinatè inferant assensum certum; multi enim perpendunt vim motiuorum, & non credunt, ergo adhuc requiritur aliud determinatiuum, à quo immediatè mouetur intellectus ad elicendum assensum certum fidei.

Contra conclusionem obicitur primò Aristoteles *vbi supra* dicens, non posse nos opinari cum volumus, ergo intellectus non mouetur ad assensum fidei immediatè à voluntate, sed solum à motiuis propriis & merito eorum. Respondetur, Aristotelem non negare voluntati vim determinandi intellectum ad assensum, quando aliunde motiua sufficientia proponuntur, solum negat voluntatem habere tale dominium despoticum, nullo posito motiui ad credendum.

Secundò obicitur, Damones non habent piam affectionem ad res fidei; & tamen illas credunt, Iacobi 1. *Damones credunt, & contremiscunt*, ergo ad credendum non requiritur necessariò pia affectio voluntatis. Respondetur, motiua nostræ fidei, & eorum vim à Damonibus propter excellentius lumen intellectuale ita penetrari, vt possint in eis generare euidentiam saltem moralem quæ etiam inuiti conuincuntur circa res fidei; nobis tamen qui ea motiua multò minus percipimus necessaria est affectio pia in voluntate. Adde licet motiua fidei nos etiam conuincerent independentè à voluntate, requiri tamen voluntatem, vt assentiamus super omnia, & quod intellectus ex se non est determinatus.

Tertio obicitur, quia intellectus non mouetur, nisi à veritate obiecti; voluntas autem non potest ponere, vel augere veritatem obiecti, vt magis moueat intellectum, ergo voluntas non potest mouere intellectum, nisi applicando illum ad inquirenda motiua. Respondetur, intellectum solum moueri à veritate vt ab obiecto; moueri tamen à voluntate, non vt ab obiecto suadente, sed vt ab extrinseco impellente, & determinante ad assensum circa veritatem sufficienter, licet non taliter propositam, vt necessitet solum obiectum seclusa voluntate ad assensum. Obiectum enim intellectus dupliciter proponitur: primò ita vt se solo inferat necessariò assensum, eo quod proponatur sine vlla specie falsitatis. Secundò ita vt licet habeat speciem veri, habeat tamen speciem aliquam falsitatis ex alio capite, & tunc intellectus manet indifferens; potest tamen determinari à voluntate, vt assentiatur obiecto proposito sub ratione veri, non attendendo ad speciem falsitatis. Confirmatur solutio exemplo ipsius voluntatis, cui obiectum aliquando proponitur solum sub ratione boni, & tunc voluntas necessariò amat: aliquando verò proponitur, vt bonum cum aliqua ratione mali; & tunc voluntas est indifferens: potest tamen pro nunc illud amare propter bonitatem, vel odio habere propter malitiam. Sic ergo intellectus manet indifferens ad assensum, vel dissensum; quando obiectum proponitur cum specie veri, & falsi: ceterum, quia ipse intellectus non est liber, non potest determinare suam indifferentiam: potest tamen determinari à voluntate, vt assentiatur, vel vt dissentiat, ad vtrumque enim habet motiuum sufficiens.

Sed contra hanc solutionem potest obici quartò quia voluntas necessitatur ad amorem, quando obiectum apparet, vt bonum, licet non vt summum bonum, si pro tunc non appareret ratio mali propter inaduertentiam, qui actus dicuntur motus

10
Obiectio 1.

Obiectio 2.

11
Obiectio 3.

12
Obiectio 4.

motus primo primi; ergo similiter si obiectum appareat ut verum, licet obscure; si tamen pro tunc non attendit intellectus ad rationem falsi, quæ potest subesse, necessitabitur intellectus ad assensum; ergo si motiva fidei ita appareant, ut non appareant rationes contrariæ, non indigebit intellectus impulsu voluntatis ad assensum fidei. Respondeo, admissio antecedenti, & prima consequentia, de quo dixi in libris de anima, ubi admisi posse intellectum aliquando ex præmissis probabilibus necessitari ad assensum conclusionis quoad exercitium, quando non apparent rationes contrariæ: Nego tamen secundam consequentiam, scilicet illum esse assensum fidei qui debet esse & est assensus certus omnino, & positivè excludens formidinem; ad hunc autem modum assentiendi (secluso imperio voluntatis) non satis est, quod non appareant rationes contrariæ sed requiritur etiam motiva ita apparere, ut ostendat positivè, non posse esse rationem aliquam in contrarium. Sicut in exemplo adducto voluntatis, licet voluntas necessariò amet obiectum, quod apparet bonum, quando non attendit ad rationem mali: non tamen fertur necessariò ad illud mandandum super omnia, nisi positivè videat clarè rationem summi boni, & quod non potest habere aliquod malum. Sic etiam intellectus in prædicto casu, esto assentiretur obiecto, etiam sine impulsu voluntatis, non tamen cum securitate illa positivè, & firmitate, quæ requiritur ad positivam certitudinem.

13
Ilationes
quædam ex
dictis.

Vnde obiter infero Primò, minus accurate loquutum P. Coninch dicta disp. 13. dub. 4. num. 33. dum dixit, intellectum nostrum non posse villo modo assentiri etiam ex imperio voluntatis alicui obiecto, nisi proponatur aliqua probabilis ratio ad assentiendum, quia non potest assentiri obiecto, nisi proponatur ut verum. Ille tamen modus loquendi corrigi debuit, quia hereticis non proponitur doctrina sua cum fundamento probabilis: alioquin excusarentur à peccato amplectendo iudicium probabile, nec possumus in rigore concedere, quod doctrina Lutheri, vel Caluini sit probabilis, vel quod hæretici habent fundamenta probabilia ad eam credendam: & tamen de facto ex imperio voluntatis obstinatur eam credunt. Non ergo requiritur fundamentum probabile, ut intellectus ex imperio voluntatis aliquid imprudenter credat. Sufficit, quod proponatur motiuium cum aliqua specie veri, licet non tanti ponderis, ut attingat probabilitatem, quæ maius pondus requirit. Sicut etiam voluntas potest saltem imprudenter amare obiectum, quod proponitur sub aliqua specie boni, licet non tanta, ut sit prudenter amabile, ad quod plus requiritur; ita, ut sit probabile, requiritur talis gradus veritatis, sine quo obiectum non est probabile, licet sit imprudenter credibile.

14.

Infero secundò magis displicere, quod idem Coninch dixit n. 40. & 41. ad assensum fidei humanæ, vel opinionis non exigi voluntatis actum determinantis intellectum ad assentiendum: quod probat, quia, licet medium opinionis, aut fidei humanæ, non probent obiecta sua esse euidenter vera; probant tamen clarè ea esse euidenter probabilia, atque ita intellectus ab eius euidentia determinatur, ut credat ea esse probabilia: quia sicut ratio euidenter certa facit suam conclusionem euidenter certam, ita ratio euidenter probabilis facit euidenter suam conclusionem probabilem;

ergo quando habeo rationem euidenter probabilem, conclusio apparet mihi euidenter probabilis, atque ita intellectus ad probabilem assensum determinatur. Sed in hoc Auctor ille aliis doctis æquiuocationem passus est confundens hæc duo, credere probabiliter illam; quæ sunt valde diuersa; nam qui tenent aliquam opinionem probabilem, concedunt simul contrariam etiam esse probabilem, non tamen credunt esse veram etiam assensu probabili, alioquin haberent simul duos assensus probabiles de obiectis contradicentibus. Nec quoad hoc differentia vlla est inter fidem humanam, & diuinam: nam etiam sine vlllo imperio voluntatis intellectus euidenter indicat obiecta nostræ fidei esse prudenter credibilia, ut supra vidimus, non tamen iudicat sine imperio voluntatis ea esse vera, etiam assensu probabili: nam hæretici nec probabili assensu affirmant nostram fidem esse veram. Similiter ergo proposito motiuium fidei humanæ vel opinionis, potest intellectus euidenter conuincere, quod conclusio illa sit probabilis: qui assensus non est probabilis, sed euidentens, non de veritate, sed de probabilitate obiecti, & tamen nullum assensum etiam probabilem habet de veritate obiecti, nec illum habere potest sine imperio voluntatis, si motiva appareant etiam pro falsitate obiecti; quia motiva probabilitatis non ostendunt euidenter veritatem obiecti, sed probabilitatem, & ideo non determinant intellectum, ut affirmet obiectum esse verum, sed solum ut euidenter affirmet esse probabile.

Vltimo loco obici potest, quia experientia constat postquam aliquis sapè assensum præbet conclusioni propter præmissas, posse postea præmissas actualibus assentiri eidem conclusioni, suppletente habitu conclusionis defectu præmissarum: ergo similiter postquam aliquis sapè credidit res fidei ex imperio voluntatis, poteritne imperio actuali credere, suppletente habitu defectum imperij; quia non minus requiruntur præmissæ ad conclusionem, quam imperium voluntatis ad assensum fidei. Respondent aliqui negando consequentiam. Ita Granada tract. 9. dist. 2. num. 14. & conatur rationem differentie reddere. Sed melius, & fortasse magis iuxta rationem differentie, quam asserti, responderetur distinguendo antecedens; potest postea assentiri conclusioni, suppletente solo habitu locum præmissarum, interueniente aliquo alio actu, qui supplet pro præmissis, concedo. Tunc enim interuenit saltem memoria aliqua actualis confusa præmissarum, seu principiorum, quæ memoria mouet ad assensum conclusionis propter principia illa, quorum memoria confusa habetur. Tunc autè negatur consequentia: ratio autem est clara, quia nihil actuale esse potest, quod supplet pro voluntate actuali, sicut memoria actualis confusa supplet pro præmissis actualibus; hæ enim non requiruntur, nisi ut proponerent motiuium assentiendi conclusioni; memoria autem confusa proponit etiam actu aliquod motiuium saltem in confuso sufficiens ad assentiendum conclusioni voluntas autem credendi requiritur, ut determinet intellectum in differentem, quod minus determinandi nihil aliud actuale præstare potest, si non sit actus voluntatis, nam memoria voluntatis præterita non determinat, cum etiam hæreticus recorderetur se voluisse olim credere, nec per hanc memoriam etiam expressam determinatur eius intellectus.

actus, sicut nec pes determinatur ad ambulandum per solam memoriam voluntatis præteritæ, nisi sit actuale aliquod imperium saltem confusum. Vnde retorqueri potius potest argumentum, quia ex eo, quod aliquis sæpè assensum præbuerit conclusioni probabili propter præmissas probabiles, licet postea possit sine præmissis actualibus assentiri conclusioni propter habitum cum sola memoria confusa principiorum, ut diximus: non tamen poterit sine voluntate aliqua actuali saltem confusa determinante intellectum ad assensum conclusionis, quia non magis determinat intellectum memoria præmissarum, quam determinarent ipsæ præmissæ explicitæ, pro quibus supplet, si assentiri ego præmissæ ipsæ probabiles non determinarent sine voluntate, nec etiam memoria præmissarum determinabit: ergo ultra habitum suppletentem pro præmissis actualibus requiritur aliquod aliud determinativum: & nihil aliud esse potest saltem de lege ordinaria, nisi actus voluntatis, nisi Deus ipse velit determinare intellectum, ut dicemus *sect. seq.* Quando verò dicimus, habitum supplet pro præmissis intelligi debet non immediate, sed mediâtè: nam habitus non conducit, nisi quatenus ex facilitate generat actum tenuem sine labore, quo recordamur assensum sæpè præstiti propter principia sufficientia sæpius proposita, qui actus productus ab habitu supplet defectum præmissarum.

SECTIO II.

Aliqua dubia circa voluntatem ad credendum prærequisitam.

¹⁶ Dubitari potest primò. An exigatur voluntas non solum ad credendum mysterium revelationis, sed etiam ad credendam revelationem, & ad credendum, seu iudicandum, Deum esse primam veritatem. Suppono ex *disp. 1.* discursum fidei includere tres assensus realiter, vel virtualiter, scilicet, *Deus est prima veritas, Deus dicit Incarnationem, ergo Incarnatio facta est.* Dubitari potest, an ad singulos requiratur voluntas: de secundo quo creditur revelatio, non dubito, quod exigat voluntatem, quia obscurus est; imò ad illam potissimè videtur necessaria voluntas; nam si semel credas Deum revelare Incarnationem, facile credes Incarnationem. De primo potest esse maior dubitatio, quia potest esse assensus evidens, & ex apprehensione terminorum, ut dixi *disp. 1.* quare non videtur necessarius alius impulsus extrinsecus à voluntate ut intellectum illum eliciat. Cæterum adhuc dicendum videtur prærequiri piam affectionem, quia per illum actum intellectus non quomodocumque asserit Deum esse veracem, sed assentiri huic obiecto super omnia, ut dictum est in superioribus, præsertim *disp. 6.* Intellectus autem sibi relictus, & ex sola apprehensione terminorum, licet iudicaret evidenter, Deum esse summè veracem; non tamen assentiretur cum hoc peculiari modo, præferendo illud obiectum aliis omnibus in modo, assentiendi; quare ad assensum iustum requiritur pia affectio voluntatis, quæ impetret illud peculiare obsequium intellectuale erga diuinam veritatem. Denique de tertio actu, quo credo mysterium revelationis ex vi utriusque principij præcedentis, *Card. de Lugo de Virtutis Fidei Diuine.*

dicendum videtur non exigere nouam voluntatem præter voluntatem assentiendi principiis super omnia: nam si semel assentior principiis, & bonitati consequentiæ super omnia, non possum non assentiri etiam super omnia ipsi conclusioni; nam veritas conclusionis necessaria est ad veritatem principiorum, si enim in aliquo casu, negas conclusionem, arguitur bene contra te ad neganda principia. Sicut si amas finem super omnia, debes amare vnicum medium super omnia: alioquin si non amas medium super omnia, sed cum limitatione aliqua, cogis ad desistendum etiam à fine in aliquo casu, & per consequens non amas finem super omnia: sic etiam si conclusionem credis non super omnia, sed cum aliqua limitatione, cogis posita illa limitatione negare præmissas, & per consequens non assentiris eis super omnia. Quando autem dico, medium vnicum debere etiam amari super omnia; intelligitur super omnia præter finem propter quem amatur medium, & quando dico conclusionem etiam credi super omnia, intelligitur præter principia, propter quæ creditur conclusio.

Dubitabis secundo, an requiratur etiam voluntas ad asserendam illationem conclusionis ex principiis, v. g. illationem incarnationis ex veritate, & revelatione Dei. Respondeo breuiter, requiri etiam voluntatem ad iudicandum de illa illatione prout requiritur ad fidem: nam licet illa illatio euidenter agnoscat, ut tamen assentiamur illi super omnia prout requiritur ad inferendam conclusionem fidei, requiritur etiam voluntas imperans illum modum iudicandi de illatione prout diximus de iudicio euidenti veritatis Dei; eadem enim est ratio etiam de iudicio illationis, tam enim pendet assensus conclusionis à bonitate illationis, quam à veritate præmissæ, quare si bonitati illationis non assentior super omnia, non possum assentiri firmius conclusioni. Vide quæ dixi *supra disp. 7. sect. 2. in 6. obiectione.*

Contra hanc doctrinam, quam olim etiam tradidi ante 25. annos, opinatur Hurtado *disp. 45. §. 21.* ubi relata hac mea responsione de necessitate piæ voluntatis ad assensum etiam supernaturalem circa veritatem Dei, licet evidens sit, ut habeat gradum illum firmitatis super omnia quem ab intellectu sine imperio voluntatis non haberet, eam solutionem impugnat: quia assentiri super omnia nihil addit ex parte intellectus, sed ex parte voluntatis addit affectum discendi à quouis alio actu, potius quam à fide: qui affectus versatur circa actus intellectus sitos in nostra libertate, non verò circa actus necessarios, quia ab illis nequaquam possumus discere: unde concludit, affectum illum terminari ad assensum circa revelationem, quem possumus per contrarium dissensum abiicere, non verò ad assensum necessarios, quos non possumus ita imperare affectu saltem efficaci.

Hæc tamen impugnatio procedit ex principio falso, quod assumit, quod scilicet assentiri super omnia nihil addat ex parte intellectus, sed solum explicet affectum voluntatis discendi potius à quouis alio obiecto, quam ab obiecto fidei. Contrarium autem ut verissimum ego suppono, nempe illam maiorem adhesionem super omnia, licet imperatiuè proveniat à voluntate, formaliter tamen esse aliquid intrinsecum, & essentiale in ipso assensu intellectuali. Nam certitudo in ipso actu

¹⁷ An requiratur etiam voluntas ad asserendam illationem conclusionis ex principiis.

¹⁸

¹⁹

actu fidei non est denominatio extrinseca ab effectu firmo voluntatis, quo volumus non discedere vniquam ab illo obiecto, sed est firmitas intrinseca in ipso assensu, ratione cuius excluditur formaliter actualis formido ab intellectu, & ideo diximus *supra*, actum fidei esse essentialiter certum, quia habet per suam essentiam hanc firmam adhesionem, & connexionem etiam necessariam cum veritate obiecti. Sicut ergo voluntas potest imperare intellectui assensum intrinsece firmum: ita potest imperare assensum intrinsece firmum tali gradu firmitatis. Hæc autem firmitas adhesionis non consistit in indissolubili, sed recipit magis, & minus, ut constat in ipsa fide, per quam magis assentimur veritati, & reuelationi Dei, quam obiecto reuelato, cui propter illas assentimur, quæ prælatio tenet se ex parte ipsius intellectus, qui semper magis adheret principiis, quam conclusioni. Et hoc ipsum constat in assensu euidenti; nam in demonstratione magis etiam assentimur principiis, quam conclusioni, licet huic etiam assentiamur euidenter: ergo licet assensus veritatis Dei esset euidentis, posset tamen ex imperio voluntatis esse intrinsece magis firmus, quam alius intellectus assentiretur, vel quam assentiatuæ aliis obiectis euidentibus sine tali impulsu voluntatis. Quæ maior firmitas adhesionis non requirit, quod aliis obiectis euidentibus possimus aliquando dissentire, sed est promptitudo conditionata, sed formaliter intrinseca in assensu ipso firmiori, quo intellectus ipse præfert hanc veritatem aliis, & se promptum exhibet ad relinquendas potius alias quam istam. Sicut voluntas de quolibet peccato mortali dolet super omnia per actum penitentiae, magis tamen dolet de peccato grauiori, & magis de mortali, quam de veniali. Qui excessus non requirit, quod aliquando possit gaudere de peccato leuiori, vel illud approbare, sed est prælatio intrinseca in ipso actu voluntatis exhibentis se promptam ad vitandum potius peccatum grauius, si per possibile, vel impossibile necesse esset eligere ad hoc peccatum minus graue, ut dixi *diff. 5. de Penitentia, sect. 4.* Adde, prælationem istam conditionatam posse aliquando in assensu fidei reduci ad actum absolutum, & propter oppositionem cum assensu fidei negati aliqua, quæ prius videbantur euidentia, propterea negatur existentia panis sub eius accidentibus post consecrationem, & principium illud vniuersale, quæ sunt eadē vniuerso, sunt eadē inter se, quod prius euidentis apparebat, & alia his similia.

20

An saltem de potentia absoluta possit aliquis elicere actum fidei sine impulsu voluntatis.

Dubitari potest tertio, an saltem de potentia absoluta possit aliquis elicere actum fidei sine impulsu voluntatis. Ratio dubitandi est, quia motiua de se non sufficient ad mouendum intellectum, ergo nec per Dei voluntatem mouere poterunt, quia Deus non potest per extrinsecum decretum facere, quod intellectus assentiatur sine motiua sufficienti. Verius tamen videtur posse, quia in primis indigentia voluntatis non est, eo quod motiua sint insufficientia: alioquin nec ex imperio voluntatis posset intellectus credere, quia nec voluntas facit, quod intellectus assentiatur sine sufficienti motiua; sed dependentia à voluntate nascitur ex eo, quod vtrumque proponantur motiua, & maneat intellectus indifferens, & ideo requiritur voluntas ad determinandam eius indifferentiam ad vnam partem potius, quam ad aliam; ad quam determinationem sufficit etiam voluntas Dei. Sicut licet aliquando species intel-

lectualis exciteretur hæc potius, quam illa ex impulsu voluntatis; potest tamen Deus sine motiua voluntate excitare speciem, quam velit, & hoc modo determinare indifferentiam mei intellectus ad operandum circa hoc obiectum, & non circa illud, ad quod etiam habebam speciem. Deinde neque requiritur essentialiter voluntas ad hoc, quod assensus sit super omnia; nam ille modus assentiendi non repugnat, quod proueniat à Deo concurrente cum intellectu ad illum assensum potius, quam ad alium, proposito semel obiecto sufficienti quantum est de se ad terminandum talem assensum; nam licet repugnet intellectui moueri à Deo ad credendum falsum sub specie falsi; non tamen quod moueatur à Deo ad credendum verum propositum ut verum hoc assensus magis intenso, vel intensione graduati, vel intensione substantiali, quod est assentiri super omnia. Accedit huic sententiæ Granado *trati. 9. diff. 2. num. 18. dicta diff. 13. dub. 4. in fine.*

Dubitari potest quarto, an voluntas requiratur ad credendum, debeat esse voluntas libera, & sufficiat voluntas necessaria. Videtur sufficere quando necessaria: nam voluntas requiritur ad tollendam indifferentiam intellectus, & ad imperandum assensum super omnia; vtrumque æquale fit per voluntatem necessariam; ergo hæc sufficit, sicut etiam ad assentiendum obiecto probabili æquale conducet voluntas necessaria, ac voluntas libera. Potest autem in præfenti dari voluntas credendi necessaria, si ponamus honestatem fidei proponi voluntati sine vlla attentione ad rationem mali, quæ potest cogitari in actu fidei; tunc enim voluntas non libere, sed ex necessitate amabit, & imperabit actum fidei. Et Confirmari potest, quia alij habitus supernaturales non solum concurrunt ad actus liberos, sed etiam ad necessarios; nam claritas elicit in patria amorem necessarium, & in via elicit complacentias & affectiones quasdam necessarias, quæ præcedunt actum dilectionis; & in quibus consistit magna pars auxilij supernaturalis prouenientis; cur ergo similiter habitus piæ affectionis non poterit elicere voluntatem necessariam credendi, quæ posita sequatur actus fidei?

Ego sanè non audeo concedere actum fidei ortum ex sola voluntate necessaria; nam licet Auctores expressè non negent, quia non attingunt hanc quæstionem: omnes tamen videntur supponere contrarium: imò & PP. ac Concilia dum in vniuersum docent, actum fidei esse meritum, ut videbimus in fra. Deinde si semel daretur actus fidei ortus ex sola voluntate necessaria; non esset cur non posset ex illo excitari voluntas ad habendum verum actum liberum contritionis; nam licet voluntas credendi esset necessaria ex defectu attentionis ad malum, quod ipsa fides potest habere; contritio tamen posset esse libera, quia posset voluntas actus attendere ad difficultatem contritionis, seu ipsius obiecti, & per consequens posset peccator iustificari sine fide libera. Consequens autem videtur esse contra Tridentinum vbi supra postulans fidem liberam ad omnem iustificationem. Nec obstat, ibi etiam numerari alias dispositiones, quæ licet regulariter interueniant, non tamen in vniuersum: non, inquam, obstat, quia fides est dispositio semper requiritur, ut ex scriptura & PP. in fra. videbimus; fides autem simpliciter non stat pro actu necessario, sed solum pro libero, sicut cum dicitur, posita contritione

tritione hominem infallibiliter iustificari; nō sumitur contritio prope extendi potest etiam a necessariis, sed solum pro libera, quæ sola dicitur simpliciter contritio.

Confirmatur, quia ponamus, hominem, qui per peccatum hæresis perdidit fidem; habeat postea voluntatem necessariam credendi, & fidem necessariam, & ex ipsa prodeat in contritionem liberam: ecce hic iustificaretur, & per consequens recuperaret habitum fidei sine fide libera; quod videtur satis absurdum: quia hic homo non cesseret adhuc fidelis moraliter loquendo, voluntariè enim negavit fidem, quæ postea non liberè, & humano modo, sed necessariò confessus est: quare sicut peccator: qui postea eliceret actum necessarium amoris Dei, non diceretur moraliter loquendo dilector Dei, quia non retractavit liberè priorem voluntatem; sic neque ille diceretur fidelis, sed potius infidelis; quia ex prioris hæresis paratus videtur ad negandam iterum fidem; ex fide autem necessaria non videtur paratus ad profitendam fidem propositam cum libertate, & advertentia: ergo dicendum est, illum non habere fidem sufficientem ad contritionem, ergo neque propriam fidem: quia propria fides sufficiens videtur ad contritionem cum proponat Deum summè amabilem, & possit dari libertas requirita ad non amandum illum.

Dicendum ergo videtur, assensum elicito ex vi illius voluntatis necessariæ, non esse verè & propriè actum supernaturalem fidei, de qua Patres, & scriptura loquuntur: fides enim sine qua impossibile est placere Deo, & quæ requiritur ad iustificationem, est assensus voluntarius, & liber; sicut etiam contritio, & aliæ dispositiones requiritæ semper accipiuntur pro actu libero, non pro necessariò: quare licet actus fidei sit actus intellectus, quia tamen est voluntarius, & necessariò dependet à voluntate, convenit cum actibus ipsius voluntatis in hoc, quod semper supponat pro actu libero. Ille ergo assensus, qui non esset liber, esset naturalis, & per consequens non sufficeret ad contritionem supernaturalem. Ratio autem, cur magis cognitio fidei preatur libera, quam aliæ cognitiones requiritæ ad conversionem, ut cognitio evidens credibilitatis, & aliæ similes: ea videtur esse quod Deus voluit hominem adultè disponere se per liberam cooperationem ad iustificationem; quare sicut noluit dare habitum gratiæ sine cooperatione & dispositione libera præcedenti ex parte hominis, sic noluit currere ad actum fidei, vel habitum sine dispositione libera ex parte hominis, qualibet vellet credere, & qua intellectus quoad fieri possit, subiciat se, & voluntariè, ac liberè suscipiat visum spirituale: sicut cæcus ille evangelicus, non prius vidit, quàm rogatus à Christo quid allet? responderet, *Domine ut videam*. Aliæ vero cognitiones, illuminationes, & affectiones, quæ ex natura sua non pendent ab alia priori voluntate, etiam si sint necessariæ, possunt esse supernaturales, & disponere, ac prævenire ad iustificationem.

Petres: quid si voluntas illa credendi, non sit necessaria, sed libera, nontamen cum plena deliberatione eo quod difficultas credendi non cognoscatur perfectè, sed cum imperfecta attentione. Videtur enim hæc semiplena libertas sufficere ad actus supernaturales & ad meritum aliquod de condigno; si in actu malo sufficit ad demeritum.

Card. de Lugo de virtute Fidei dinine.

tum: alioquin si actus boni ex semiplena deliberatione non essent supernaturales, non essent meritorij, iuxta communiolem sententiam in materia de merito: quod videtur durum, cum illi habeant bonitatem, & placeant Deo, sicut actus malus cum simili deliberatione displicet Deo, & meretur poenam.

Respondeo, transeat actus semiplenæ libertatis in aliis materiis, & virtutibus supernaturales esse & meritorios; quod non videtur negari cum sufficienti fundamento: Ceterum in materia fidei actum semiplenè liberum suspicor non esse saltem semper supernaturalem propter rationem supra positam, quia scilicet in peccatore, imò & in hæretico ille actus sufficeret ad excitandum actum contritionis perfectè liberum, ut supra vidimus, & per consequens ad perfectam iustificationem, & recuperationem etiam habitus fidei: quod videtur durum: tum quia hic homo non esset perfectè fidelis, moraliter loquendo, per illam imperfectam retractationem hæresis, sicut nec peccator, qui cum semiplena libertate diligenter Deum, converteretur perfectè ad Deum; tum etiam quia scriptura, & Concilia exigunt fidem simpliciter & absolute ad iustificationem; illa autem non esset fides simpliciter, sed imperfectè; sicut nec infidelitas cum semiplena deliberatione est infidelitas simpliciter, sed secundum quid, nec detestatio peccati cum semiplena libertate sufficeret ad iustificationem; eo quod Concilia exigunt contritionem simpliciter: illa autem non esset contritio simpliciter, sed secundum quid, & valde insufficiens, ut cum Zumelio notavit Granado in materia de Gratia tract. 9. disput. 1. num. 6. ubi concedit etiam eos actus sufficere ad augmentum meriti, non tamen ad iustificationem. Ne ergo demus, ex illo actu fidei excitari in peccatore hæretico actum contritionis perfectè liberum: dicere debemus, fidem supernaturalem non habere semper concursum ad eliciendum actum, nisi perfectè & plenè liberum: nam esto fides posset quidem illum elicere etiam cum semiplena libertate, in peccatore tamen hæretico, qui ex actu fidei potest prodire in contritionem, non concurreret Deus ad actum fidei nisi plenè liberum, ne sequeretur iustificatio sine fide simpliciter & absolute libera.

Dices, ergo neque poterit dari actus charitatis cum semiplena libertate; ne forte peccator iustificetur per talem dilectionem. Respondeo, negando sequelam: quia ille actus, licet sit supernaturalis & in peccatore, non est sufficiens dispositio proxima ad iustificationem; sed habebit se sicut alia bona opera peccatoris, quibus mereatur de congruo auxilia vberiora ad perfectam contritionem; & ideo sine inconuenienti poterit dari ille actus in peccatore; at verò actus fidei si datur in hæretico, licet sit semiplenè liber, posset sufficienter mouere ad perfectam contritionem, quod esset inconueniens, quia iustificaretur sine fide simpliciter; & ideo negamus talem actum reperiri saltem in illo casu in peccatore.

Hæc omnia olim dixeram, dum ante 25. annos hanc materiam dictarem, & dubium hoc excitasset: postea verò P. Hurtado disp. 46. sect. 4. iis, quæ dixeram, ferè consensus; addit tamen, non minus repugnare actum fidei cum semiplena deliberatione in homine iusto, quàm in homine infideli, vel peccatore: quod quidem ego non æquè pro comperito affirmaveram. Rationem autem à

Fidei supernaturalis non habet semper concursum ad eliciendum actum, nisi perfectè & plenè liberum.

26

27

X 2

priori

priori, & ex principiis intrinsecis fidei hanc affert: quia fides dependet ab applicatione representante euidenter obligationem credendi adeo, vt iudicet homo, non licere sibi de iis obiectis dubitare: cognitio autem euidentis de obligatione non dubitandi, & de euidenti credibilitate obiecti, est tam perfecta, vt non relinquat locum deliberationi semiplenæ; sed afferat plenam deliberationem; quæ enim cognitio non erit indeliberata, si hæc deliberata plene non est ergo affectus supernaturalis credendi semper debet esse plenè liber.

28

Hæc tamen ratio difficultate maxima non caret. Primò, quia probari fore posset eodem argumento, nunquam dari peccatum veniale ex defectu plenæ deliberationis in aliis etiam materiis: non peccatur enim sine cognitione euidenti obligationis, vel certè obligationis inquirendi, & examinandi propter dubium saltem de obligatione directa, datur ego semper plena aduertentia ad malitiam, cum detur cognitio euidentis de obligatione directa, vel reflexa. Secundò, quia certum est apud omnes, quod etiam contra fidem possumus peccare venialiter ex defectu plenæ aduertentia: si ergo tunc verè peccatur, saltem venialiter; ergo erat obligatio credendi, vel non dubitandi de rebus fidei: ergo erat iudicium euidentis de tali obligatione, sine quo per te non potest esse obligatio ad fidem; & per consequens cum iudicio illo euidenti potest esse defectus plenæ deliberationis requisitæ ad peccatum mortale. Tertiò, quia etiam si esset iudicium euidentis cum plena aduertentia ad obligationem credendi, potest adhuc actus fidei, seu voluntas credendi esse solum semiplenè libera; nimirum si non sit aduertentia plena ad difficultatem & incommodum, quod fides affert. Ad libertatem enim requiritur cognitio boni, & mali, quod est in obiecto; potest autem esse plena aduertentia ad bonum, quod est in obiecto, & non plena ad malum, sed vel nulla, vel solum semiplena. Vnde, quamuis obligatio credendi, & bonitas, atque honestas fidei plenissime, ac euidenter cognoscatur; potest tamen difficultas, & incommodum eiusdem fidei non plenè cognosci, sed imperfecta, & semiplena aduertentia: quo casu voluntas credendi non habebit plenam libertatem; nam sicut nullam haberet libertatem, si solum cognosceretur obligatio, & honestas credendi, & nullo modo eius malum, & difficultas; ita non habebit plenam & perfectam libertatem, si idem malum, & difficultas non plenè, sed imperfectè & semiplenè cognoscatur. Ex quibus constat difficilè posse probari ex natura, & conditione fidei, quod ei ex natura rei repugnet semiplena libertas.

29

Quando de nouo homo incipit credere, vel recuperare fidem, requiritur actus fidei plenè liber, nec sufficit cum semiplena libertate.

Sufficit ergo, si dicamus, de facto, quando de nouo homo incipit credere, vel recuperare fidem per peccatum infidelitatis amissam, requiri actum fidei plenè liberum, nec sufficere cum semiplena libertate ob rationes suprà adductas, quæ fortasse probant etiam, debere dari actum fidei plenè liberum libertate noua post peccatum in peccatore se disponente ad iustificationem, vt in eo reperitur fides aliqua plena & perfecta disponens ad primam gratiam. In homine autem iam iustificato an debeat dari nouus actus fidei liber libertate plena ad singula bona opera, an verò sufficiat actus fidei semiplenè liber ortus ex alio actu fidei plenè libero, non videtur ita certum. Posset enim aliquis dicere, sufficere esse semiplenè liberum illum actum fidei, quo hic & nunc proponitur ho-

nestas talis virtutis, dummodo sit plenè liber in causa quatenus regulariter homo mouetur ad volendum credere hic & nunc propter mortuam fidem quæ recordatur a se iam plenè discussa, & acceptata libertate, & deliberatione plena, itaut memoria illa moueat ad volendum credere; sed tamen assensus fidei habeat solum pro motu autoritatem, & reuelationem Dei. Iam enim hoc modo verificatur omnia opera bona, & meritoria procedere ex fonte fidei, & quidem ex fide plenè libera, siquidem hæc etiam fides actualis semiplenè libera procedit ex fide præcedenti plenè libera. Præsertim cum actus fidei non possit habere libertatem formalem in se, sed solum in causa: itaque quo ad hoc nihil videtur posse omnino certè definiri.

SECTIO III.

An voluntas credendi debeat esse in sua entitate supernaturalis, & formaliter honesta.

DVplex potest considerari malitia in aliquo actu. Prima formalis, & intrinseca, vel quæ si intrinseca, quatenus immediatè competi alii cui actui, & non solum extrinsecè, seu mediatè, & denominatiuè ab alio actu malo à quo procedit. Secunda appellatur extrinseca, & denominatiua, qualem habent actiones externæ ex eo quod imperatur, & procedunt ab actu interno malo quæ etiam potest competere actibus internis, quando hi efficaciter imperantur per aliquem alium actum malum. Nunc agendum est de primo genere malitiæ, & videndum, an voluntas credendi, à qua immediatè, & proximè imperatur assensus intellectualis fidei possit esse mala, malitia formali & intrinseca. Postea verò scilicet, agemus de secundo genere malitiæ, an possit voluntas credendi esse mala saltem denominatiuè ab alia voluntate antecedenti mala, à qua imperetur. Prius autem videndum est, an hæc voluntas proxima, qua immediatè imperatur actus fidei, debeat esse supernaturalis.

Prima sententia concedit, fidei assensum imperari aliquando à voluntate naturali secundum substantiam, orta tamen ex speciali Dei beneficio. Hæc tribuitur Scoto in 3. d. 25. quest. 2. & a fortiori hanc partem docebunt, qui dicunt assensum fidei esse solum supernaturalem quomodum; & in eam inclinant aliqui Recentiores.

Communis & verior sententia assensum, illum voluntatem esse semper supernaturalem secundum substantiam; ita communitur Theologi quos sequitur Molina in Concord. disp. 8. & Suarez 1. tom. in 3. p. quest. 7. art. 3. & lib. 2. de gratia, cap. 5. & in presenti disp. 6. sect. 7. Granado tract. 9. disp. 3. Hurtado disp. 46. sect. 1. & 2. Coninch. disp. 13. dub. 5. & alij communiter, quæ sententia primò, & potissimum probatur ex Conciliis, & PP. tribuentibus illam voluntatem gratiæ Dei, non minus quàm ipsam fidei assensum. Azaub. 2. can. 4. Si quis sicut augmentum, ita etiam virtutum fidei ipsum credulitatis affectum non per gratia donum, id est, per inspirationem Spiritus sancti corrigentem voluntatem nostram ad infidelitatem ad fidem, &c. sed naturaliter nobis inest dicit, Apostolicis dogmatibus aduersarius probatur.

batur, &c. Item can. 6. & 7. Si quis per naturā vigorem bonum aliquod quod ad salutem pertineat vitā aeternā cogitare, aut eligere sine saluari, id est, evangelizanti predicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione, & inspiratione Spiritus sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo, & credendo veritati, haereticis fallitur spiritum. Fauter etiam Mileuitanum cap. 4. Celestinus epist. 1. ad Episcopos Gallia cap. 9. usque ad 12. Augustinus passim, praesertim lib. de Spiritu, & littera cap. 33. & 34. & quest. 2. ad Simplianum, Prosper, & Hilarius epist. ad August. quae habentur ante librum de praedestinatione Sanctorum. Fulg. de Incarnatione cap. 18. Petrus Diaconus de Incarnatione cap. 6. in fine, & alij PP. communiter, quorum plura loca referuntur in annotatione vigesima Centuria super Cassianum, ex quibus omnibus fit efficax argumentum pro conclusione: nam si voluntas non esset supernaturalis secundum substantiam, non esset cur PP. adeo exigerent gratiae adiutorium ad illam. Voluntas enim naturalis ad credendum, cur non posset haberi ex ipsis naturae viribus, praesertim propositis per externam predicationem sufficienter, mysteriis fidei: ex qua propositione externa naturaliter resultat cognitio credibilitatis, seu decentiae, quae inuenitur in assentiendo fidei; postquam etiam cognitionem naturaliter sequi potest voluntas naturalis credendi?

Nec satisfas, si dicas, ad hanc voluntatem, licet naturalis sit, exigi gratiae adiutorium propter proximam difficultatem, quam habeat; quia haereticus etiam cum debilibus motibus firmiter vult adherere suis articulis sine gratiae adiutorio, ergo Christianus non requirit gratiae auxilium propter solam difficultatem illius voluntatis, sed propter specialem, & superiorem eius naturam.

32 Confirmatur primò, nam ad istam voluntatem non solum requiritur auxilium praeueniens, sed etiam adiuvans, ut insinuat in Tridentino sess. 6. cap. 6. ubi ait, arbitrium non solum esse excitatum, sed etiam adiutum ad huiusmodi actum eliciendum, quod etiam indicatur in Araul. can. 9. Quando bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur; numerat etiam inter haec bona affectum credulitatis.

Confirmatur secundò, quia hoc auxilium appellatur à Conciliis & PP. Inspiratio Spiritus sancti, & infusio Spiritus sancti, quibus nominibus videtur significari aliquid diuinum, & supernaturale, Araul. c. 5. & 6. & c. 7. Trid. sess. 6. c. 5. & 6. & can. 3. Aug. t. 3. de Spiritu, & littera c. 33. & 34. & de praedestinatione Sanctorum, P. 5. in fine, & c. 6. initio, & cap. 8. Gregor. hom. 30. in Evangelia circa principium. Isidor. lib. 3. de summo bono, cap. 10. Quod si praedictum auxilium solum requireretur ob difficultatem, sufficeret protectio externa, quia tollerentur difficultates, vel impediretur attentio ad illas; & tunc per vires naturae posset arbitrium elicere illam voluntatem sine alia inspiratione Spiritus sancti, qualem Patres exigunt, & Concilia.

33 Dices, hanc necessitatem gratiae ad volendum credere verificari posse propter necessitatem cogitationis congruae ad volendum credere, quae cogitatio est specialis gratia Dei, licet illa voluntas naturalis sit. Sed contra primò, quia haec necessitas gratiae oritur ex attenuatione arbitrii, vel inclinatione, quam incurrit homo propter peccatum, ut constat ex Araul. can. 25. Et quidem non oritur ob difficultatem, & inclinationem ob propria commoda, quia non est semper opus adeo difficile, ut vidimus supra: ergo oritur ex attenuatione, quatenus per peccatum amittit homo ius ad auxilia supernaturalia, quae illi in statu innocentiae erant debita: ergo haec gratiae necessitas non est ob necessitatem cogitationis congruae; haec enim necessitas non incurritur est propter peccatum; nam etiam in statu naturae integre erat necessaria cogitatio congrua, quae esset specialis gratia; sed est necessitas alicuius auxilii, vel virtutis, quae propter peccatum perditur fuerunt. Loquitur autem Concilium ibi non de solo assensu fidei intellectuali, sed de voluntate etiam credendi, nam loquitur de fide pro ut laudabilis est, & pro ut in Patribus antiquis laudatur ab Apostolo Paulo; non est autem laudabilis fides nisi pro ut est voluta.

Ratio à priori.
Omne meritum fundatur in voluntate supernaturali.

Vnde secundò formati potest ratio vniuersalis, & à priori, quia fides Christiana est meritoria in ordine ad salutem saltem de congruo: omne autem meritum fundatur in voluntate supernaturali, ut suppono ex tractatu de Gratia; ergo quoties datur fides pro ut oportet ad salutem, id est, quae possit esse principium operandi meritorie debet procedere ex actu voluntatis supernaturali; quia de omni fide pro ut oportet ad salutem supponunt Patres esse ex gratia Dei, & esse meritoriam.

Difficilius est reddere rationem huius supernaturalitatis; cur enim voluntas naturalis non poterit imperare illum assensum fidei, praesertim si intellectus supponatur instructus habitu fidei, vel (quod ad nostrum propositum idem est) si Deus habeat paratum auxilium actuale ad fidei assensum? Aliqui dicunt, illam voluntatem debere esse supernaturalem, quia habet pro obiecto aliquid supernaturale, nempe ipsum fidei assensum eliciendum. Sed contra, quia etiam conuersio panis in Corpus Christi est aliquid supernaturale, & tamen potest Sacerdos per voluntatem non solum naturalem, sed malam velle consecrare, ut fiat illa conuersio; ergo posset etiam voluntas naturalis terminari ad actum fidei supernaturalem.

Alij dicunt esse necessariò supernaturalem, quia si illa voluntas esset naturalis, assensus fidei postea elicitus esset etiam naturalis, nam sicut ex cognitione naturali non potest sequi voluntas supernaturalis, sic neque ex voluntate naturali potest sequi assensus supernaturalis. Sed contra, quia licet ad volitionem supernaturalem praerequiratur cognitio supernaturalis, non tamen requiritur haec proportio inter actum imperantem, & imperatum; nam per voluntatem supernaturalem possumus imperare actus naturales & cognitiones phantasiae; ergo è contra per voluntatem naturalem poterimus etiam imperare actum supernaturalem intellectus. Quod à fortiori constabit ex dicendis sess. 5. ubi dicemus, posse voluntatem bonam credendi imperari extrinsecè à voluntate naturali mala.

Dices fortasse, idè hanc voluntatem esse semper supernaturalem, quia semper est voluntas bona, & ex bono fine: cum autem Deus concurrat semper ad actum supernaturalem, quandocumque ex parte obiecti proponitur aliquid, quod terminare potest voluntatem conducentem ad salutem, hinc est hanc voluntatem credendi semper prodire superna-

X 3

Card. de Lugo de Virtute Fidei Diuina.

supernaturalem, quia semper conducit per modum bonæ dispositionis ad salutem.

Sed contra, quia hæc voluntas vel potest conducere ad salutem per modum dispositionis meritorie saltem de congruo, vel per modum meræ occasionis, quia posita Deus concurret ad actum fidei supernaturalem eliciendum. Si hoc secundo modo solum conducatur, non videtur ad hoc requiri, quod ipsa voluntas sit supernaturalis; nam etiam voluntas audiendi concionem conducit hoc modo ad salutem, scilicet, ut occasio in qua Deus illuminat hominis mentem, & afficit eius voluntatem? & tamen volitio iudicandi concionem potuit esse naturalis & mala, cum hoc enim stat initium gratiæ non esse ex nobis, nam semper prima gratia dabitur gratis, hoc est sine illo prioris nostri merito precedenti. Si verò dicas, voluntatem conducere ad gratiam primo modo, hoc est, per modum meriti; hoc restat probandum, cur repugnet dari aliquam voluntatem credendi, quæ nec sit bona, nec meritoria, sed potius mala, ex vana gloria, v.g. vel alio affectu minus bono.

36 Dices, voluntatem credendi semper esse bonam, quia semper præsupponit iudicium evidens dictans mysterium esse prudenter credibile: non potest autem dictari esse prudenter credibile hic & nunc, quod hic & nunc creditur ex malo fine; nam simpliciter & absolute hic & nunc non est iuxta, sed contra rectam prudentiam illud credere, cum ipsum credere sit ex malo affectu, ergo ut detur tale iudicium prudentis credibilitatis, necesse est voluntatem non procedere ad credendum ex malo affectu, & per consequens quandoque datur illud iudicium, voluntas operatur iuxta regulam rationis per actum bonum.

Sed contra, quia licet ad fidei assensum necessaria sit cognitio evidens credibilitatis mysterij. Ceterum quod prærequiritur cognitio prudens de bonitate assensus, & de defectu male circumstantiæ, hoc est quod dubitamus, & cuius rationem inquirimus. Requiritur sane cognoscere, quod obiectum illud est credibile, quia si hoc deficeret, iam ipse assensus arguitur haberet aliquem defectum intrinsecum, nimirum non haberet sufficientem connexionem extremorum, vel motiua ad credendum Deum reuelasse Incarnationem; qui defectus cum esset intrinsecus in actu fidei, iam argueretur non esse illum actum eiusdem speciei cum aliis, quos habemus, & per consequens non esse fidem, sed leuitatem in credendo; ceterum cum defectus boni finis sit omnino extrinsecus ad fidei assensum, non apparet, cur prærequiratur cognitio boni finis ad imperandum illum assensum. Fateor, illam voluntatem non fore in illo casu prudentem omnino, esset tamen prudens propter sufficienter ad hoc, quod non haberet leuitatem credulitatis, cum præsupponeret evidentem notitiam sufficientis credibilitatis.

37 Dices iterum, actum fidei ex natura sua esse actum bonum, quare ex se postulat non imperari à volitione mala: ne ipse assensus fiat malus. Sed contra, quia actus intellectus, [qualis est actus fidei] de se nec sunt formaliter boni bonitate morali, nec meritorij, sed solum de nominatiue à voluntate, & licet ipse in se esset bonus, adhuc posset accipere aliquam malitiam denominatiuam à voluntate; nam attritio supernaturalis est bona, & meritoria; & tamen potest imperari à vo-

luntate vanæ gloriæ venialiter culpabili, ut suppono ex materia de penitentiâ, quia hæc malitia denominatiua solum est, quod procedat à mala causa, quod non minuit propriam ipsius bonitatem, si aliquam habet.

Dices: ergo iam Deus concurreret formaliter ad actum malum; probatur sequela, quia concurreret speciali concursu supernaturali ad actum fidei; hic autem esset malus, si procedat à mala voluntate. Respondeo, distinguendo sequelam, concurreret Deus ad actum formaliter malum, negans ad actum malum solum denominatiue; concitios, hoc enim non est concurrere Deum ad malitiam, sed ad entitatem actus, qui extrinsecè dicitur malus per malitiam omnino extrinsecum iam positam: ad quam Deus formaliter non concurret.

Propter hæc aliqui concedunt, illam voluntatem credendi posse esse malam, ita Cætan. Medina, & alij, quos refert Suarez *disp. 6. scilicet 7. num. 10.* non tamen negant esse ex speciali Dei auxilio propter loca conciliorum suprà adducta, & propter illud Ioan. 6. *Nemo potest venire ad me nisi pater meus traxerit illum;* & alia similia. Quare videntur supponere voluntatem supernaturalem posse esse malam. Ego tamen nullo modo concederem voluntatem illam, cum supernaturalis sit, esse malam, & peccaminosam; quare si supernaturalis ponenda est, (ut prædicta testimonia probare videntur) consequenter dicendum videtur illam voluntatem semper esse bonam, & honestam formaliter. Quod potissimum probandum videtur ex præfatis locis, ubi hæc voluntas semper tanquam speciale donum, & beneficium Deo tribuitur, & vniuersaliter dicitur neminem posse habere hunc affectum credendi sine peculiaris diuinæ gratiæ adiutorio. Videtur Suarez *ibi suprà num. 11.* & Hurtado *disp. 46. §. 24.*

Ratio quidem à priori huius necessitatis difficile redditur, ut constat ex dictis. Fortitan fundatur in eo, quod actus fidei, licet sit cognitio intellectualis, est tamen ex natura sua cultus quidam, & obsequium, quod intellectus exhibet humanis se eo modo, quo potest, in reuerentiam Dei Creatoris, iuxta illud Pauli *captiuauerit intellectum in obsequium fidei.* Nam licet intellectus non possit per affectum Deum colere, potest tamen per effectum exercendo obsequiosam fidem, quæ in actu exercito est maximus cultus Dei. Quare licet assensus fidei, quatenus precisè est cognitio quædam sui obiecti, posset imperari per quamlibet voluntatem: quatenus tamen est cultus & obsequium Dei, postulat necessitè imperari à voluntate bona & honesta; quia ut tale obsequium connotat voluntatem subiiciendi intellectum in recognitionem infinitæ auctoritatis Dei, quæ voluntas cum moueatur à bonitate talis subiectionis, bona est, & honesta. Cum ergo assensus fidei christianæ habeat vtrumque, nempe assensum suo obiecto, & simul exhibere cultum intellectualem Deo: hinc est, ex natura sua connotare voluntatem honestam, à qua imperetur, & per consequens supernaturalem, nam ut suppono, quandoque agit negotium nostræ salutis, & proponitur obiectum potens terminare actum supernaturalem, habet Deus paratum concursum ad actum supernaturalem debitum homini in statu eleuationis.

Dices, genus flexio coram Eucharistia est etiam cultus Dei, & tamen potest imperari à voluntate vanæ gloriæ, ergo licet assensus fidei sit cultus Dei,

Dei, poterit tamen imperari à voluntate mala. Respondeo, negando consequentiam, Ratio discriminis est, quod genus flexio constituitur in ratione cultus veri per hoc solum quod ex hominum institutione sit nota, & signum exterius interioris voluntatis, quæ quis vult se submittere Deo propter eius excellentiam, quæ quidem voluntas bona est; non est tamen necesse quod genus flexio imperetur ab hac voluntate: potest enim quis interior se submittere Deo, & tamen nolle exhibere notam externam huius voluntatis, & potest etiam postea, ex affectu, vanæ gloriæ velle exhibere notam externam illius prioris voluntatis bonæ. At verò fides non constituitur in ratione obsequij per hoc quod aliunde ex hominum placito sit nota voluntatis subiicientis intellectui Deo; sed per hoc potissimum, quod imperetur à tali voluntate; non enim potest esse voluntas subiicienti intellectum Deo, quin eo ipso intellectus exhibeat, assensum Deo; ergo ille assensus in ratione obsequij intellectualis connotat voluntatem bonam: non vtumque, sed vt imperantem illum assensum.

41 Vergebiter aliquis, posse dari illam voluntatem subiicienti intellectui diuinæ auctoritati propter bonum ipsius subiicientis, & tamē quod illa voluntas, sit mala, vel ex alio motu partiali, vel ex alia circumstantia, & per consequens quod non sit supernaturalis. Hæc obiectio tangit quæstionē aliam, an possit aliquis actus voluntatis esse bonus ex vno obiecto, & malus ex alio, velle alia circumstantia quam quæstionem non possumus hic disputare, cum pertineat ad materiam de actibus humanis. Sufficit pro nunc supponere partem negatiuam, quam probabiliorē existimo suo loco examinandam & probandam.

Addo tamen, præscindere nos posse ab hac quæstione, an assensus fidei ex sua essentia, aut natura, habeat hanc necessitatem intrinsecam, vt quia cultus intellectualis est, nō possit imperari, nisi à voluntate bona: sufficit enim nobis, scire id non proueniat ex intrinseca necessitate ipsius assensus, quod Deus tamen voluerit de facto non concurrere ad assensum fidei supernaturalem, nisi quando exhibetur verus cultus talis per eum assensum, & per consequens non nisi quando procedit à voluntate bona imperante. Ad quam legem fuit eadem omnino cogitatio, propter quam Deus de facto noluit in hoc statu concurrere ad actus supernaturales voluntatis, nisi quādo præcedit cognitio fidei, nec ad aliquos actus supernaturales in intellectu, qui nō sint actus fidei, vel pertineant aliquo modo ad ipsam fidem, propterea pertinet iudicium credibilitatis præcedēs, de quo dicemus *disp. seq.* Vult nimirum Deus, vt in negotio nostræ salutis initium, & progressus totus procedat à fide, in qua ipse solus sit magister, & non caro, & sanguis; & vt homo prius reuerenter accipiat doctrinam cælestem. Omnia enim dona supernaturalia, quæ Deus confert adulis, sunt in duplici differentia: (loquor autem de iis, quæ pertinent ad gratiam sanctificantem, non de iis, quæ pertinent ad gratias gratis datas.) quædam enim sunt à Deo in nobis sine nobis, id est, sine nostra dispositione, aut cooperatione: quædam verò exigunt dispositionem, vel cooperationem nostram: quæ dispositio, vel cooperatio debet esse bona, & honesta, alioquin non deferunt. Vnde licet Deus conferat vocationes, illustrationes, inspirationes, & alia auxilia supernaturalia

sine dispositione, aut cooperatione nostra: habitus tamen fidei, spei, charitatis, & alios omnes nō infundit sine dispositione nostra bona, & honesta, & idem est de omnibus, quæ voluntariē accipiuntur, hoc est, mediante voluntate nostra: in iis enim semper Deus exigit voluntatem bonam, quæ sit simul dispositio & meritum congruum ex parte nostra. Cum ergo concursus ad actum fidei supernaturalem sit donum magnum Dei, & initium aliorum bonorum, quæ consequuntur, & sit ex iis, quæ homini non dantur nisi volenti, cum nemo inuitus credat, sed libere volens; consequens est, vt ex parte hominis exigatur dispositio, & voluntas bona, & honesta. Nam sicut habitus ipse fidei non infunditur de nouo homini adulto, nisi præcedente saltem fide actuali bona & honesta; sic auxilium actuale extrinsecum, vel intrinsecum, quod supplet defectum habitus, non datur homini adulto, nisi præcedente dispositione ex parte saltem voluntatis, quæ se pie & religiosè disponat per voluntatem honestam credendi: quæ voluntas bona si deficit, Deus non concurret concursu supernaturali deficiente dispositione requisita ex parte hominis.

Hinc infero, cur dixerit Augustinus de *predestinatione Sanctorum cap. 2.* omnem actum fidei esse meritum (scilicet saltem de congruo) & imperatorium in illis verbis. *Quis enim dicat, fidei esse meritum, qui iam capere credere, ab illo in quem creditur, nihil mereri?* Ratio enim sumitur ex dictis, quod credere, licet in se formaliter non sit meritum, cum sit actus intellectus, per quem formaliter non meremur, sed solum denominatiue: quia tamen ipsum credere est quoddam genus obsequij Deo exhibitum, necessario connotat voluntatem bonam exhibendi illud obsequium, & captiuandi intellectum in honorem Dei, quæ voluntas semper est meritoria saltem de congruo.

Contra præcedentem doctrinam sunt aliquæ obiectioes. Prima quia contingit aliquem infidelem conuerti ad fidem propter diuitias, vel commodata temporalia; ergo voluntas illa credendi non est supernaturalis. Negatur communiter antecessens ex doctrina Augusti *lib. de catechizandis rudibus cap. 15.* vbi ait, numquam aliquem velle esse Christianum, nisi aliquo Dei timore perculsum: eos autem qui Christiani fiunt ex voluntate alicuius commodi, aut placendi hominibus, non tam velle fieri, quàm fingere se Christianos; quia fides, inquit, non est res saluandi corporis, sed credentis animi, hoc est, quia licet confessio externa fidei concurrere possit ad aliquod temporale emolumentum: fides tamen interior non videtur deferre nihil ad spiritualia. Quæ quidem doctrina regulariter, & moraliter loquendo verissima est. Metaphysicè tamen non videtur negari posse, quin ipsa fides interior aliquando concipi possit vt utilis ad res temporales & per consequens ex illo humano affectu imperari. Nam possit aliquis velle credere primo ex nimio affectu obtinendi à Deo diuitias, vel voluptates. Secundo ex affectu nimio ad aliquam personam creatam, cui existimat fore gratam suam fidem. Tertio ex malo fine obtinendi ab hominibus aliquid temporale, verbi gratia, regnum; nam licet ad hoc sufficeret, simulata fides externa; potest tamen apprehendi ipsa fides interna vt utilis ad loquutionem externam, ne scilicet aliquando incautè prodatur sensus interior, & appareat fidei defectus; ex quibus, &

42

Cur dixerit Augustinus, omnem actum fidei esse meritum, qui iam capere credere, ab illo in quem creditur, nihil mereri?

43

Obiectio 1.

Fides interior concipi potest vt utilis ad res temporales, & ex humano affectu imperari.

ex aliis causis posset aliquando imperari assensus fidei ex malo fine. Caterum in nullo casu ille esset assensus fidei, quia non procederet à voluntate elicità per auxilium gratiæ, quod Receptiores exigunt ad omnem fidei assensum, & quia non esset obsequium & cultus intellectualis Dei, cum non connotaret voluntatem honestam illius cultus, sed voluntatem malam propter alium finem, & non propter honestatem colendi Deum per subiectionem nostri intellectus ad ipsum.

44
Obiectio 2.

Sed adhuc secundò obijci potest, quia ex fine malo venialiter, ex vana gloria, v.g. possum velle confiteri, vt satisfaciatur, v.g. bonæ exultationi, quam Confessarius habet de me, & ex eodem fine volo me disponere ad confessionem per veram attritionem peccatorum, ad quam concipiendam requiritur actus fidei; ergo ex fine malo venialiter possum imperare assensum fidei. Respondetur, quidquid sit de antecedenti, an ex vana gloria possit imperari attritio interna, de quo in *disp. 15. de Penitentia sect. 9.* & aliquid dicemus *sect. sequent.* admissio illo antecedenti, distinguo consequens: possum ex voluntate mala immediate imperare assensum fidei, nego, mediatè concedo; nam licet ex affectu vanæ gloriæ imperetur fides, non tamen immediate, sed prius imperatur alia voluntas bona credendi, ex qua voluntate bona oritur postea immediate assensus fidei. Cur autem illa voluntas bona, & supernaturalis credendi possit imperari a voluntate mala vanitatis, non verò possit actus fidei imperari immediate ab illa mala voluntate. Ratio petenda est ex superioribus, quibus probauimus conclusionem, quæ non probat de ipsa voluntate credendi, quod non possit prodire ab alia voluntate mala.

45
Obiectio 3.

Tertiò obijci potest, quia si ante assensum requiritur voluntas bona supernaturalis, ergo ante actum fidei datur aliquod meritum in homine saltem de congruo, quo possit mereri ipsam fidem. Consequens autem videtur contra Augustinum, & PP. ponentes fidem vt initium omnis meriti. Respondetur negando sequelam, quia illa voluntas non ponit in numero ratione meriti cum assensu fidei, nec fidei assensus est nouum meritum, propter condistinctionem ab illa voluntate; quare licet illa voluntas, ipso antecedente fidei assensum sit meritoria, non tamen sequitur, fidem non esse primum meritum; quia fides in ratione meriti includit illam voluntatem credendi, quæ est principium meriti iuxta Augustinum, & Patres.

Obiectio 4.

Obijcies quartò, ergo ad illam voluntatem credendi oportet poni alium habitum supernaturalem in voluntate, qui maneat etiam in peccatore. Respondetur, concedendo, dari hunc habitum. An verò maneat etiam in peccatore *infra* videbimus *disp. 17.*

Obiectio vltima.

Obijcies vltimò: ergo ad istam voluntatem supernaturalem antecedit alia cognitio eiusdem ordinis supernaturalis, ergo ante cognitionem fidei datur alia cognitio supernaturalis. Respondetur concedendo sequelam: qualis autem sit illa cognitio constabit *disp. sequenti.*

46
An possit actus fidei infuse imperari simul à duplici voluntate, quæ

Dubitabis primò, An possit actus fidei infuse imperari simul à duplici voluntate, quarum altera sit bona, & supernaturalis, altera naturalis & mala. Suppono enim posse eandem actionem externam imperari simul à duplici voluntate interna, altera bona, altera mala. Quare licet idem

actus internus voluntatis non possit simul esse bonus & malus, bonitate & malitia formali, & immediata, actus tamen externus potest esse bonus & malus bonitate & malitia extrinseca, & denominatiua, contra quam non procedunt rationes, quæ faciunt contra malitiam, & bonitatem formalem eiusdem actus interni. Cum autem assensus fidei non habeat bonitatem formalem intrinsecam, sicut nec libertatem, sed solum extrinsecam, & denominatiuam, videtur idem quoad hoc concedendum esse de actu fidei, quod de actione externa. Iam enim actus ille fidei esset verus cultus intellectualis, prout procederet à voluntate bona illum imperante ex affectu reuerentiæ, & subiectionis erga diuinam auctoritatem. Sicut etiam genuflexio externa facta ex effectu colendi Deum esset verus, & honestus cultus Dei, licet simul fieret propter finem vitandi defatigationem, quæ ex longa continuatione alterius situs provenire posset: imò licet simul fieret ex alio affectu malo complacendi alicui, vel aucupandi honoris, & laudis.

Caterum P. Suarez *disp. 6. sect. 7. num. 13.* licet concedat posse interuenire casum, quo quis simul ex honestate fidei, & ex lucro velit acceptare fidem christianam; negat tamen, assensum fidei procedere ab vtraque illa voluntate, aut ab vtraque imperari, sed fieri assensum supernaturalem & imperari à sola voluntate bona supernaturali. Rationem autem videtur paulo inferius eam reddere, quia voluntas praua non posset mouere virtute sua ad talem actum supernaturalem fidei, & ideo non est causa illius, vt talis est, per respectu illius comparatur actus fidei vt effectus, sed solum vt obiectum volitum, seu materia, quæ quam versatur voluntas praua ordinando eam ad suum finem, vel vilitatem: quod non sufficit, vt malitia voluntatis prauæ actum fidei efficiat, vel denominet, cum ea voluntas non sit causa talis actus. Quæ tamen ratio difficilis apparet: nam voluntas illa naturalis non est simplex complacentia, vel gaudium de assensu fidei, sed ita absolute & efficaciter, quantum est de se, imperat assensum, sicut volitio supernaturalis, nec imperat assensum in communi, sed talem, & ad tale obiectum & sub tali motiuo formali. Alimò de verò tota causalitas actus imperantis videtur esse in genere causæ formalis, quatenus informat animam, eam formaliter disponit, mouet, & determinat ad elicendum actum imperatum: ergo vtraque volitio influit suo modo in illum.

Potest tamen hac ratio sustineri, & explicari supponendo causalitatem harum dispositionum, causæ formalis & extrinsecæ consistere in hoc, quod talis forma posita in subiecto petat expositionem, vel introductionem alterius forme, vel effectus, & Deus intuitu talis forme antecedentis destruat aliquam aliam, vel concurret ad eam introducendam. Sic calor introductus dicitur expellere frigus in genere causæ formalis, quatenus pro priori naturæ introductus exigit à Deo auctore naturæ, ne conferret vltius talem frigoris gradum in eodem subiecto, & Deus intuitu talis caloris, & propter eius exigentiam delinit concurrere ad conseruationem frigoris. Sic etiam vltima dispositio ad formam substantialem, quæ in probabilissima sententiâ non concurret ad formæ ipsius generationem, vt causa efficiens physica, sed solum vt dispositio, non alter causat, nisi expellendo accidentia contraria eo modo, quo

quod diximus, & exigendo à Deo auctore naturæ productionem, & introductionem formæ substantialis ab ipso solo Deo, vel simul cum agere creato naturali ponendam, & Deus intuitu illius dispositionis, & exigentia concurrat ad formam substantialem producendam & introducendam.

49 Quo supposito, reddi iam potest ratio, cur volitio illa naturalis, licet ex se absolūtè, & efficaciter imperet assensum fidei, non tamen ponat illū, sed sola volitio supernaturalis. Quia nimirum Deus postea non dat concursum supernaturalem ad assensum fidei intuitu voluntatis & imperij naturalis, sed intuitu voluntatis & imperij supernaturalis, & ideo meritò dicimus ex vi sola huius, & ad illius voluntatis poni actum fidei infusæ. Nam voluntas & imperium naturale exigunt solum à Deo, quod ponatur assensus fidei naturalis. Cum ergo hic non ponatur, eo quod Deus velit, poni supernaturalem, & non sit connaturalis poni duos actus fidei simul circa idem obiectum materiale, & formale, & cum eodem modo tendendi, Deus consequenter negat concursum ad assensum naturalem, & concurrat ad supernaturalem intuitu solius imperij supernaturalis, & ideo imperium naturale non habet influxum simpliciter, & absolūtè in assensum supernaturalem etiam in genere causæ formalis.

50 Vnde constat primò, quo sensu verum esse possit id, quod *ibidem* dixit Suarez, voluntatem prauam non esse causam illius actus supernaturalis, ut talis est, sed secundum generalem rationem quatenus cognitio quædam est de tali materia. Hoc, inquam, ut verum sit debet ita intelligi, quod voluntas naturalis exigebat ex se à Deo concursum ad actum fidei naturalem, ad quem de facto non datur concursus, sed ad alium actum supernaturalem, qui in ratione genericæ fidei, & assensus circa tale obiectum materiale & formale, conueniat cum assensu illo, ad quem voluntas naturalis exigebat concursum Dei; quare in aliquo sensu Deus mouetur ab exigentia, & intuitu illius etiam volitionis naturalis, ut der concursus ad aliquem assensum fidei; quem tamen vult esse hunc, & supernaturalem, non intuitu illius voluntatis naturalis, sed alterius supernaturalis.

51 Constat secundò, quod dictum est de voluntate, & imperio duplici, quorum vnum sit supernaturale, alterum naturale, alterum bonum, & alterum prauum, locum etiam habere quando esset duplex imperium, & duplex simul voluntas, quarum vna esset supernaturalis, altera naturalis non praua, sed vel indifferens, vel etiam bona ex alio motiuo: tunc enim etiam poneretur assensus fidei supernaturalis, qui ut talis non esset à voluntate naturali etiam bona, sed solum à voluntate supernaturali; à naturali vero esset solum aliquo modo secundum rationem communem, & genericam. Ratio quippe adducta eodem modo procedit, siue alia voluntas naturalis sit mala, siue sit indifferens, vel etiam bona, ut consideranti patebit.

52 Dubitabis secundò quale sit obiectum formale huius voluntatis, & ad quam virtutem pertineat. Certum mihi est, hanc voluntatem non respicere motiuum charitatis (quidquid alij dicant) nam hæc voluntas datur in peccatore, quando est in peccato, & quandiu nullam exercet charitatē. Aliqui dicunt, hanc voluntatem respicere motiuum obedientiæ iuxta illud ad Rom. 1. *Accepti-*

mus gratiam, & Apostolorum ad obediendum fidei in omnibus gentibus, &c. iuxta quem sensum videtur loqui S. Thom. *infra* quest. 4. art. 2. *per hanc virtutem fieri voluntatem promptam ad obediendum, & 3. p. quest. 7. art. 3. ad 2. meritum fidei consistere in hoc, quod homo ex obedientia Dei assentit illi, quæ non videt.* Verum ipse sanctus Doctor se manifestè explicat, de qua obedientia loquatur; nam *infra* quest. 4. art. 7. ad 3. expressè dicit, se loqui de obedientia latè sumpta, quatenus significat inclinationem voluntatis ad implenda diuina mandata, quod commune est omnibus virtutibus. Quæ versantur circa materiam præceptam; non vero de obedientia peculiari, quæ inclinatur ad obediendum superiori, quia superior est, neque enim apparet, cur hæc voluntas procedat magis ex peculiari motiuo obedientiæ, quam voluntas circa castitatem, vel iustitiam, &c.

Ideo alij, quos sequitur Valentia *in presenti q. 1. p. 4. §. 1. ad 3.* dicunt, hanc esse virtutem studiositatis infusæ, nam sicut studiositas acquisita inclinatur ad cognitionem eorum, quæ conducunt naturaliter, ita studiositas supernaturalis inclinatur ad cognitionem eorum, quæ conducunt ad finem supernaturalem. Ego sane videor mihi discrimen reperire inter studiositatem, & voluntatē credendi. Primò quia studiositas est species quædam temperantiæ in addiscendo, cui opponuntur curiositas, & ignauia; voluntati autem credendi magis opponuntur leuitas, & durities: quare infidelitas non est curiositas, sed durities, ex quo apparet obiectum huius voluntatis esse statuere medium inter leuitatem & duritiem, ut nec ex leuitate credamus sine sufficenti motiuo, nec ex duritie dissentiamus obiecto sufficienter proposito.

Deinde studiositas (ut optimè notauit S. Thomas *infra* quest. 167. art. 1.) non versatur immediatè circa cognitionem, sed circa appetitum cognoscendi, hoc est, non tam inclinatur ad eliciendum assensum circa obiecta proposta, quam ad moderandum appetitum circa doctrinam addiscendā, ut nec simus nimij, neque etiam desidiōsi in addiscendo, sed cum debito moderamine applicemus mentem ad inuestigandam vtilem doctrinam; non est autem idem inuestigare doctrinam, & assentire rebus propositis: potest enim aliquis diligentissimè inquirere, & examinare motiua nostræ fidei, & in hoc excedere, multos fideles, (quod est proprium munus studiositatis) & tamen ex duritie nolle credere fidei mysteria. Melius ergo dicitur hanc voluntatem respicere formaliter honestatem, quæ apparet in assentiendo reuelationi sufficienter proposta, & in subiiciendo intellectu diuinæ auctoritati circa obiecta ineuidencia, attendendo ad infinitam Dei auctoritatem, cui hæc subiectio & reuerentia intellectualis debetur; quod motiuum cum honestissimum sit, non est, cur non possit terminare peculiarem virtutem infusam, quæ licet sit virtus ab aliis omnibus distincta, facile poterit ad religionem reduci, quatenus inclinatur ad exhibendum Deo hunc cultum, & obsequium intellectuale. Videatur Coninch. *disp. 13. dub. 6. n. 68.* & Hurtado *disp. 46. §. 7.* qui nobiscum sentiunt.

Obiici solet primò contra hanc virtutem specialem, quā ponimus in voluntate, quia ad imperandam fidem humanam non datur specialis virtus in voluntate, ergo nec necessaria est ad imperandam fidem diuinam. Respondet Coninch.

n. 79. negando consequentiam, quia assensus fidei humanæ non indiget imperio voluntatis, sicut indiget assensus fidei diuinæ. Hæc tamen responsio in primis supponit falsum: nam, ut *suprà* vidimus, fides etiam humana requirit voluntatem, à qua determinetur saltem, quando in obiecto credendo apparet aliqua ratio falsi. Deinde, etiam si ad assensum fidei humanæ non esset necessarium imperium voluntatis, negari non potest, quod posset adhuc imperari: alioquin frustra rogaremus amicum, ut nobis crederet, si fidei illius assensus nullo modo subiaceat imperio, & voluntati credentis. Si autem imperari potest, restat difficultas, cur illud imperium non pertineat ad specialem virtutem, sicut pertinet voluntas credendi Deo: Quare melius & facilius responderi potest negando antecedens. Nam præterquam quod Augustinus *libro de utilitate credendi* latè probat contra Manichæos necessariam esse fidem humanam ad vitam politicam; negari non potest, fieri contra reuerentiam debitam viro graui, aut Principi aliquid testanti, & assensuanti, si ei non credatur: quare etiam inter homines dabitur virtus inclinans ad mediocritatem inter leuitatem credulitatis, & obstinam duritiam in respiciendo omnium testimonio; quod etiam vitium reprehensibile est, & odio communiter habentur eiusmodi dura capita, quibus persuaderi nihil possit.

56
Obiectio 2.

Obiicitur Secundo, quia si assensus fidei terminare potest specialem virtutem, quæ illum propter suam honestatem amet, dabitur etiam alia specialis virtus, quæ amet ipsam voluntatem credendi propter eius specialem bonitatem & rursus alia virtus, quæ hanc secundam virtutem amet, & sic in infinitum: quare multiplicandi erunt habitus infusi diuersi infiniti, vel penè infiniti. Respondetur, hoc idem argumentum fieri posse de aliis virtutibus: nam charitas erga Deum amabilis quidem est propter eius specialem bonitatem, qui amor non erit actus charitatis, cum non habeat pro obiecto formali bonitatem Dei increatam, sed bonitatem charitatis, quæ est bonitas creata: & rursus hæc secunda virtus poterit reflexè amari per aliam virtutem, & sic deinceps: quod idem argumentum fieri poterit de aliis omnibus virtutibus infusis.

57

Dupliciter itaque huic difficultati responderi solet. Primò ad hos actus reflexos, quibus amamus, & volumus actus directos virtutum, non dari habitus infusos, quia hi actus raro fiunt, sed fieri per auxilium actuale vel forte dari vnum habitum infusum, qui idem deferuiat ad omnes actus quibus amamus actus omnes virtutum omnium infusarum. Ad volendum tamen assensum fidei dari habitum specialem; tum quia assensus fidei nunquam fieri potest sine imperio præcedente voluntatis; tum quia hæc voluntas credendi frequens est & necessaria ad salutem. Ita Hurtado *dicta disp.* 46. §. 8. Posset addere, assensum fidei non esse actum voluntatis, sed alterius potentie, atque ideo, sicut in voluntate dantur habitus speciales infusi ad volendas actiones honestas honestate obiectiua aliarum potentiarum; sic debuit dari ad volendum assensum fidei, in quo est etiam peculiaris honestas obiectiua.

58

Secundò respondent alij, non esse multiplicandos habitus infusos ex hoc capite, quia singuli habitus infusi eliciunt actus non solum di-

rectos circa obiectum talis virtutis, sed etiam reflexos circa suos actus directos, si verique actus tam reflexus, quam directus, ob eandem honestatem eliciatur. Si enim propter aliam honestatem ametur actus directus vnius virtutis, tunc ad illam virtutem pertinebit actus ille reflexus, ad quam pertinet honestas, ob quam amatur actus directus, v.g. si volo elicere actum internum temperantiae, ut placeam Deo, hæc volitio reflexa erit actus charitatis, & sic de aliis. Ita Coninch *dicta disp.* 13. n. 77.

Vtraque responsio difficilis est. Prima quidem, quia ponit nimis imperfectum, & incompletum ordinem supernaturalem, cum gratia iustificans, quæ est prima radix habituum & actuum supernaturalium non afferat secum habitus sufficientes ad omnes actus supernaturales, qui in hoc ordine poliunt occurrere iuxta exigentiam ipsius status; sicut si esset voluntas naturalis, quæ solum haberet virtutem intrinsecam ad actus directos, non verò ad actus reflexos circa suos actus directos. Neque etiam videtur cõcedendus vnus habitus infusus ad omnes actus directos omnium virtutum amandos, & volendos: quia non minus differunt inter se actus elicitus misericordie, & iustitie & eorum honestates formales, quam differrent actio externa misericordie, & iustitie & earum honestates obiectiue, ergo sicut ob diuersitatem inter honestates obiectiuas ponuntur duo habitus infusi ad eas volendas; sic propter æqualem diuersitatem inter actus internos, & eorum honestates formales debent poni duo habitus ad eas volendas.

Secunda etiam responsio difficilis est, quia nõ responderet ad casum in argumento propositum. Neque enim est dubium, quando actus directus & reflexus respicit verique formaliter eandem honestatem, vtrumque posse elici ab eodem habitu infuso, ut si velim reflexè elicere actum directum castitatis & hoc propter idem bonum castitatis externæ, quod est motiuium formale etiam actus directi, actus reflexus elicietur etiam ab eodem habitu infuso castitatis. Nec etiam est dubium, quod si velim reflexè actum elicitum castitatis, ut placeam Deo, actus reflexus pertinebit ad charitatem. Dubium verò erat, quando reflexè volo actum charitatis, non quidem ut placeam Deo, (quod est motiuium formale charitatis) neque etiam propter bonum alterius virtutis, sed propter honestatem, & bonitatem formalem, quam in se habet actus directus charitatis, quæ bonitas est honestè amabilis, cum deceat ipsam naturam rationalem talem bonitatem habere: quo casu videtur amor reflexus non pertinere ad charitatem, sed exigere habitum specialem diuersum. Ad quod P. Coninch non respondit, sed transiit, difficultatem ad alios casus diuersos.

Ego magis credo, non dari alios diuersos habitus infusos ad hos actus reflexos, sed eodem habitu singularum virtutum deferuiat ad volendos & amandos actus directos earundem virtutum, etiam si non amentur propter bonitatem, & honestatem obiectiuiam, quæ est in materia directa illius virtutis, sed propter honestatem formalem, quæ est in ipsis actibus directis. Quod in primis probari potest ex absurdo, quod inferitur in ipsa obiectione, nempe multiplicatione infinita, vel certè incredibili habituum infusorum, quæ ponenda esset. Quare cum aliunde habitus infusi habeant multò maiorem sphaeram actuum,

actuum, quam habitus acquisiti, eo quod non acquirantur per actus, sed dentur ad modum potentiarum; magis iuxta naturam ipsius gratiae, & status supernaturalis esse videtur, quod singulorum virtutum habitus extendi possent ad eiusmodi actus reflexos supra suos actus directos. Quia licet in rigore loquendo, motuum formale actus directi, & reflexi non sit omnino idem physice ut diximus, videtur tamen esse moraliter seu æquivalenter aliquo modo idem. Cum enim honestas, quæ est in amore castitatis, desumatur potissimum ab honestate obiectiva ipsius castitatis, consequens est ut qui amat honestatem formalem illius amoris, æquivalenter, & arguitur videatur habere etiam affectum erga bonitatem obiectivam ipsius castitatis, à qua dependet, & desumitur bonitas formalis, quæ est in amore castitatis, quare licet ille actus reflexus non sit proprius actus castitatis, qui simpliciter, & absolute appellatur talis; merito tamen reducitur ad eandem virtutem, & habitum infusum propter connexionem magnam, quam habet cum actibus directis castitatis. Fateor, actum, quo amamus dilectionem Dei non esse dilectionem Dei, nec habere eius privilegia; reducitur tamen ad charitatem propter rationem dictam, & licet non dicatur simpliciter, & absolute *actus Charitatis*, quia hoc nomen supponit simpliciter pro actu directo, & primario: appellabitur tamen actus elicitus ab eodem habitu charitatis, qui per excessum quandam eos etiam actus elicere potest. Quam doctrinam, & responsionem post hæc scripta inveni latius explicatam, & propugnatam apud Ripaldam tom. 1. de ente supernaturali disp. 64. per totam. Alias obiectiones leuioris momenti contra hunc habitum specialem infusum ad piam affectionem credendi videre poteris apud eundem Coninch. loco citato, qui bene eas dissolvit.

Difficilius posset obici tertio, quia omnis virtus specialis, & omnis voluntas honesta debet habere obiectum, quod ex se, & propter condistinguitur ab ipsa voluntate, & propter eam antecedit, habeat bonitatem, & honestatem aliquam obiectivam, nam voluntas honesta fertur in honestatem obiecti tanquam in motuum formale; atque adeo debet invenire iam in ipso obiecto aliquam honestatem obiectivam, & fundamentalem, in quam feratur, non enim habet se ipsam pro motivo formali sui. Atqui in assensu fidei intellectuali, non videtur inveniri honestas aliqua condistincta ab ipso actu voluntatis, quo imperatur. Si enim aliqua esset, maxime honestas cultus erga divinam veracitatem, & revelationem, ut diximus: hæc autem honestas non videtur posse considerari ex parte assensus intellectualis solius, propter condistinguitur ab omni actu voluntatis. Quod probari, & explicari potest exemplo cultus externi: nam genuflexio, v.g. non est in se honesta, nec honeste volibilis, nisi quatenus est nota summisionis internæ, quam per illum actum externum profitemur & testamur: quare duplex debet ibi intervenire voluntatis actus: unus, quo volumus nos Deo summittere propter eius excellentiam infinitam, & ei in omnibus cedere: alter postea, quo volumus hanc primam voluntatem manifestare aliquo actu externo, v.g. genuflexione, quæ sit nota illius primæ voluntatis & summisionis, quæ secunda voluntas honesta est, quia obiectum illius, propter ab ipsa condistinguitur, est honestum obiectivum, nempe exhibere notam pri-

mæ voluntatis, & summisionis internæ; de quo dixi disput. 23. de Incarnatione sect. 2. ille ergo actus, qui amatur honeste, propter est cultus, debet habere in se rationem cultus, propter condistinguitur ab ipsa voluntate honesta, qua amatur. Quod deficere videtur in assensu fidei: ipse enim secundum se, & propter condistinguitur à voluntate pia, qua imperatur, non habet ullam rationem cultus, nec est, licet genuflexio, quæ antecederet ad secundam voluntatem, qua imperatur, habet de se esse significativam primæ voluntatis, & summisionis internæ. Ad assensum verò fidei non præcedit duplex voluntas, & summittendi se auctoritati divinæ, altera imperans assensum fidei ad significandam priorem voluntatem; nam velle se Deo intellectualiter summittere, & velle elicere assensum fidei super omnia, idem sunt. Unde sequitur, si voluntas illa vult assensum fidei propter honestatem, quam habet, propter est nota, & signum voluntatis subiiciendi intellectum Deo, velle illud, propter est signum eiusdem voluntatis, quæ imperat eundem assensum, atque adeo habere se ipsam pro obiecto, si quidem non vult assensum, nisi quatenus honestus est ex eo, quod procedat à tali voluntate, quam significat postea idem assensus.

Hæc tamen difficultas virgere posset, si nos diceremus, hanc specialem virtutem, quæ imperat assensum fidei, esse propriè virtutem religionis, aut voluntatem illam habere pro motivo formali cultum intellectualem similem in omnibus cultui, quem exhibemus in genuflexione, & aliis actibus adorationis. Neutrum autem diximus, sed solum posse virtutem hanc reduci ad religionem; quam imitatur quidem, non tamen in omnibus: nam obiectum illius, quod vult, non est cultus formalis Dei, nec vult notam summisionis, propter talis nota est, sed vult summisionem ipsam intellectualem, quæ potest appellari cultus radicalis & materialis. Quod etiam explicari potest eodem exemplo genuflexionis, in quo diximus intervenire duplicem voluntatem: prima vult summisionem solam, & cedere Deo in omnibus propter eius excellentiam, quæ non est propriè voluntas adorandi, aut colendi, nec vult cultum formalem, qui est sola nota summisionis internæ, & signum huius prioris voluntatis, sed vult cultum radicalem, seu materiale. Secunda autem voluntas est propriè voluntas adorandi, & colendi quia vult notam summisionis internæ, propter talis nota est: voluntas ergo credendi imitatur priorem illam voluntatem, non posteriorem: vult enim quod intellectus cedat, & submittat se auctoritati divinæ: non tamen vult illum assensum, quia est nota summisionis præcedentis, sed solum, quia est summissio intellectualis. Potest autem idem fidei assensus amari per alium actum remotum voluntatis, etiam formaliter propter cultus est, & propter est nota summisionis. Cum enim assensus fidei ex se sit nota summisionis, id est, voluntatis piæ, à qua immediate imperatur, potest alia voluntas remota ad ostendendam summisionem internam, & affectum illius prius conceptum imperare voluntatem piam, & immediatam credendi, ut actus ipse fidei, sit aliquis nota summisionis illius generalis prius conceptæ. Differt tamen in hoc assensus fidei à genuflexione, quæ aliunde, nempe ex hominum placito, & institutione, habet esse notam summisionis internæ, & eam significare: unde

63

unde fit, vt possit exhiberi, vt signum, summissio-
nis internæ, absque eo quod imperetur ab eadem
voluntate submittendi se, quam significat: quia
posita voluntate illa submittendi se, potest postea
homo velle illam significare, & ad hoc velle ge-
nuxationem. At verò assensus fidei non potest
esse nota submissio, nisi imperetur ab ipsa vo-
luntate submissio, quia cum non habeat aliunde
ex institutione hominū eam significationem,
restat, vt ideo solum illam significet, quia impe-
ratur è voluntate subiiciente intellectum aucto-
ritati diuinæ.

Ad difficultatem ergo propositam dicimus,
piam affectionem non terminari ad se ipsam, nec
ad honestatem, quæ ex ipsa proveniat, sed ad so-
lum assensum intellectuale, qui ex se, & prout
condistinguitur ab ipsa pia affectione, licet non
sit cultus formalis, est tamen cultus materialis, &
habet honestatem obiectivam amabilem, sicut
abstinere à furto, vel crapula ex se & prout con-
distinguitur à voluntate abstinendi, est bonum,
& honestum obiectivè. Ita credere Deo super
omnia ex se, & prout condistinguitur à volun-
tate credendi, est bonum, & sufficiens ad termi-
nandam voluntatem honestam & laudabilem.

64 Dices, si hæc specialis virtus, qua volumus
credere, reducitur ad religionem; ergo respicit
saltem in obliquo excellentiam Dei, ratione cuius
vult subiicere intellectum, vt exhibeat Deo in-
tellectualem illum actum: ergo ante hanc volun-
tatem præcedit cognitio excellentiæ diuinæ, quæ
quidem non potest esse actus fidei, alioquin an-
te illam præcederet alia voluntas credendi, & sic
in finitum: erit ergo cognitio evidens lumine
naturæ circa excellentiam diuinam, ex qua oria-
tur voluntas credendi, & totum fidei meritum.
Respondeo, in hoc non esse peculiarem difficul-
tatem; siue enim voluntas credendi reducatur ad
religionem, siue ad aliam virtutem nominatam,
vel innominatam, semper debet præsupponere
cognitionem de honestate sui obiecti, quæ cog-
nitio non potest esse actus fidei, cum præcedat
omnem actum fidei: omnes ergo debemus re-
spondere, cognitionem illam non esse actum fi-
dei, sed iudicium evidens de honestate, & obliga-
tione credendi, & subiicendi intellectum in fini-
tæ Dei auctoritati; nec necesse est, quod expri-
mat totam excellentiam Dei, sed excellentiam ver-
acitatis, & infallibilitatis diuinæ, cui formaliter
loquendo cultus ille intellectualis exhibendus
est. Nec etiam necesse est, quod excellentia ver-
acitatis diuinæ evidenter cognoscatur: nam licet
aliqui eam evidenter cognoscant; aliqui tamen
non possunt fortasse habere eam evidentiam, vt
vidimus *suprà disp. 1. sect. 6.* & utique sit, po-
test iudicium illud evidens esse de honestate cul-
tus, & obligationis credendi, licet non sit evi-
dens de excellentia veracitatis diuinæ, cui ex-
hibendus est ille cultus: sicut enim possumus
evidenter cognoscere obligationem, vel certè ho-
nestatem subueniendi huic indigenti, licet non
constet nobis evidenter eius indigentia; sic potest
esse evidentiæ de honestate, & obligatione cre-
dendi Deo, & exhibendi talem cultum intelle-
ctualem eius auctoritati taliter nobis proposita,
licet non constet nobis evidenter veracitas, aut
testificatio Dei. An verò iudicium hoc, licet non
sit actus fidei, debeat esse supernaturale, videbi-
mus *disp. sequenti.*

65

Dubitabis tertio, an possit assensus fidei im-

perari immediatè ab aliis virtutibus, v. g. à chari-
tate, & penitentia, &c. videtur enim posse, quia
qualibet virtus potest eligere, & imperare media
omnia, quæ conducunt ad suum finem: fides au-
tem conducit ad finem charitatis placendi Deo,
ad finem penitentia, placendi Deum, & ad finem
aliarum virtutum; ergo possunt omnes imme-
diatè imperare fidem. Quare id concedit Hart-
dovbi *sup. §. 6.* Cæterum consequenter ad doctri-
nam traditam, dicendum videtur, fidei assensum
licet possit mediatè procedere ab aliis virtutibus,
immediatè tamen debere semper exire ab ista pec-
culiari virtute, quam posuimus, quod videtur
etiam docere Granado *dicta disp. 3. num. 7.* Ratio
autem esse potest, quia cum actus fidei ex natura
sua sit cultus intellectualis Dei, vt *suprà* dixi-
mus, necessariò connotat voluntatem non cum-
que, sed quæ terminetur ad bonitatem pec-
ciliarem colendi Deum: alioquin si non proced-
ret ab ista voluntate, non esset cultus Dei, sed
merus assensus sui obiecti; cultus enim vt cul-
tus verus necessariò supponit submissioem, seu
voluntatem submittendi se propter reverentiam
illius, qui colitur: ergo vt assensus fidei sit cultus
diuinæ auctoritatis, debet supponere huiusmodi
voluntatem, & non solum voluntatem placendi
Deo, vel placendi Deum. Poterit ergo charitas,
vel alia virtus imperare fidem mediatè, in pec-
do immediatè illam aliam voluntatem pia effe-
ctionis à qua procedat immediatè assensus fidei,
ipsa tamen charitas sola non poterit imperare
assensum fidei: quia siue id habeat fides ex natu-
ra sua, siue ex lege Dei, de facto tamen Deus exi-
git fidem simpliciter, & absolutè ad iustificatio-
nem peccatoris; fides autem simpliciter, & abso-
lutè non supponit pro solo assensu intellectu-
nam assensus ille, si non esset imperatus à vo-
luntate libera & honesta, sed fieret necessariò, non
esset proculdubio dispositio sufficiens ad iusti-
ficationem; quando ergo exigitur fides simplici-
ter, & absolutè, intelligi debet de fide in ratione
virtutis completæ, & habente honestatem fidei.
Hinc autem colligere possumus, requiri non so-
lum assensum, sed vt procedentem à voluntate
honestâ, quæ habeat propriam honestatem fidei:
nam quotiescunque exigitur actus aliquis vir-
tutis simpliciter, & absolutè, intelligitur de actu,
qui versetur circa obiectum formale proprium
illius virtutis: vnde quando exigitur actus chari-
tatis ad iustificationem extra Sacramentum, id
intelligitur de actu, qui versatur circa obiectum
formale charitatis, tanquam circa proprium
morum; nec sufficit, si aliquis ex desiderio
beatitudinis, vel satisfaciendi pro peccatis, vel
ex alio fine honesto velit placere Deo in omni-
bus, nisi id fiat ex desiderio placendi Deo pro-
pter infinitam Dei bonitatem: quia charitas
honestas tota interius consummatur, & coarctat
in tendentia ad tale obiectum formale. Cum ergo
fidei virtus, & eius etiam honestas in interius con-
summetur, consequens est, vt quando actus vir-
tuosus fidei ad iustificationem exigitur, id intel-
ligi debeat de actu habente pro obiecto formali
honestatem propriam fidei. Honestas autem pro-
pria fidei, vt distinguitur ab aliis virtutibus, est
subiicere intellectum Deo propter excellentiam
diuinæ auctoritatis, ergo dum exigitur actus vir-
tuosus fidei simpliciter, & absolutè, intelligi de-
bet de actu proprio virtutis fidei, vt talis virtus
est, & vt habet honestatem, & laudabilitatem
propriam.

proprium talis virtutis, quæ defumitur ex eo, quod credatur Deo, cuius credulitatis honestas ametur, & intendatur. Vnde idem consequenter dicendum erit non solum de actu fidei necessario ad iustificationem, sed de omni alio, quia sicut ad iustificationem exigitur ut dispositio fides simpliciter, & absolute; ita ad quolibet opus meritorium exigitur etiam fides simpliciter, & absolute, ut suppono, ita ut fides sit principium cuiuslibet meriti, & ex fidei lumine merita omnia procedant: non autem esset fides simpliciter, & absolute, & omnino completa in ratione talis virtutis, quæ non tenderet tanquam in motum formale in honestatem propriam fidei, sed esset actus potius alterius virtutis, cuius honestatem intenderet: si ergo ad quodlibet meritum salutis æternæ exigitur fides propria, & simpliciter, exigitur fides præcedens à voluntate habente pro motivo formali honestatem propriam ipsius fidei.

66 Dixi tamen, non posse *charitatem* solum imperare assensum fidei: non nego enim, quod possit imperari simul assensus fidei à duplici voluntate honesta, vel ab una habente duplex motum, quorum alterum sit honestas propria fidei, & alterum sit honestas alterius virtutis, vel etiam motum charitatis. Tunc enim iam assensus fidei esset formalis cultus Dei denominatiue à voluntate intendente talem submissionem intellectualem, & eius honestatem. Tunc etiam daretur vere fides completa in ratione virtutis habens honestatem propriam fidei, licet simul haberet honestatem etiam alterius virtutis, per quam nihil demitur de honestate, & complemento fidei: quare quoad hoc consentio facile cum Hurtado dicto §. 6. quod aliæ virtutes possint non solum mediare sed etiam immediate imperare assensum fidei, quatenus hic utilis esse potest ad finem cuiusvisque virtutis.

67 Dubitabis quartò, an huiusmodi voluntas supernaturalis reperitur etiam ante assensum illum, quem rusticus ex errore tribuit articulo falso à Parocho proposito. Respondeo, licet assensus falsus erroris non sit actus fidei nec supernaturalis; voluntatem tamen antecedentem esse bonam & supernaturalem, quia habet ex parte obiecti honestatem sufficientem, quæ apparet in conando ad assensum præstandum obiecto taliter proposito hic & nunc; nam licet obiectum sit falsum: cæterum hic & nunc iste homo tenetur illi assentiri, ut suppono; ergo bonum est hic & nunc illud credere, ergo voluntas illud credendi hic & nunc bona erit, & supernaturalis, sicut quando volumus credere verum articulum, cum eadem honestas reperitur in utroque casu. Cur autem circa obiectum falsum non possit esse assensus supernaturalis, licet possit esse voluntas supernaturalis circa honestatem apparentem, diximus supra.

SECTIO IV.

Utrum omnes actus fidei sint meritorij.

68 **R**esolutio facilis erit ex principiis supra positis, & ex iis, quæ communiter traduntur in materia de merito, in primis ergo finem esse meritorium, præcendendo à merito de condigno, vel de congruo, certissimum est propter apertam

testimonia scripturæ Genes. 15. *Credidit Abraham Deo, & reputatum est illi ad iustitiam.* 2. Timoth. 4. *fidem seruavi, in reliquo reposita est mihi corona iustitiæ.* Ad Hebr. 11. dicitur propter fidem parasse Deum Patribus æternam civitatem, & per fidem adeptos esse repromissionem. Ioan. 20. *Beati, qui non viderunt, & crediderunt.* Luc. 2. *Beati, qui credidistis.* Cyprian. lib. 4. ep. 6. Deum in die iudicii mercedem fidei, & deuotionis exsoluere. Augustinus tractatu 68, in Ioan. post medium latè probat, fidem, colligere meritum, & parare mansiones in cælo.

Contra hanc veritatem sensisse videntur in primis aliqui Philosophi gentiles, qui nihil credendum putabant, nisi quod rationibus probaretur, sicut de Platone fertur, postquam Genesim legit dixisse, *bene aut barbarus si probasset, & prima Corinth. cap. 1. Iudæi signa quarunt, & Græci sapientiam perunt.* Hunc etiam errorem tenuerunt Manichæi, qui teste Augustino dicebant vanum esse credere, quæ non videntur, nec manifestata ratione comprobantur: idem tenuit postea Petrus Abailardus teste Bernado ep. 190. Arnaldus etiam Brixienfis, ut referunt Sanderus 7. *Monarchie* sub anno Domini 1159. & Genebrardus Chronographiæ sub anno Domini 1141. Contra hunc errorem scripsit latè Augustinus lib. de utilitate credendi, & tractatu 27. in Ioan. & ep. 155. & lib. de fide rerum inuisibilium c. 1. 2. & 3. Vide Basilium 2. in Eunomium prope finem, Gregorium hom. 26. *Euangelia* in Bernardum, ubi supra qui pluribus rationibus utilitatem credendi demonstrant.

Hoc ergo supposito, dicendum est primò fidei hominis grati esse etiam meritorium de condigno vitæ æternæ. Hæc est certa, & intenditur potissimè à S. Thoma quest. 2. art. 9. qui magis videtur agere de merito de condigno, quàm de congruo, ut constat ex solutione ad primū. Ratio autem est clara, quia omnes actus boni, & supernaturales elicit ab homine iusto sunt meritorij vitæ æternæ, ut constat in materia de merito; ergo actus fidei elicitus ab homine iusto erit etiam meritorius: in quo aduerte, actum fidei, cum sit actus intellectus & non sit formaliter liber, sed solum denominatiue à voluntate imperante, non esse etiam meritorium formaliter, sed denominatiue à voluntate: tota enim ratio meriti formaliter competit voluntati, imperantii, respectu cuius habet se actus fidei, sicut actio exterior respectu interioris, ex quo fit, ut ad hoc meritum parum referat, quod assensus intellectus sit naturalis, vel supernaturalis; imò nec quod sit actus fidei, vel erroris propter deceptionem proponentis; dummodo enim oriatur ex pia voluntatis affectione, habebit idem meritum cæteris paribus. Imò in assensu alicuius opinionis, quam ex pia aliqua voluntate admittimus, reperitur etiam meritum de condigno; qualis est assensus quo extimamus B. Virginem fuisse conceptam sine peccato originali; voluntas enim huius assensus laudabilis esse potest & meritoria, alioquin ille assensus, non esset materia voti, sicut de facto videmus esse, & tale votum à prælatiis dæssim & laudari, & admitti.

Dubitari potest, an primus actus fidei, per quem disponitur homo ad iustificationem in ipso instanti, quo iustificatur, si meritorius de condigno vitæ æternæ per gratiam, quæ tunc infunditur. Eadem est quæstio de ipso actu contritionis, & de

69
Fides hominis grati est etiam meritoria de condigno vitæ æternæ.

An primus actus fidei per quem disponitur homo ad iustificationem in ipso instanti

Y

aliis

quo iustificatur, sit meritorius de condigno vita æterna per gratiam, quæ tunc infunditur.

70

aliis dispositionibus tunc existentibus; de quibus communis sententia affirmat; veriolem tamen existimo partem negantem, de qua dixi *disp. 6. de Incarnatione* sect. 3.

Dico secundò actus fidei elicitus à peccatore sunt meritorij de congruo in ordine ad iustificationem. Hæc est expressa sententia Augustini multis in locis: *epist. 105. Remissio*, inquit, *peccatorum non est sine aliquo merito, si fides illam impetrat. Et epist. 106. Si quis dicat, quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus. Et de prædestinatione Sanctorum cap. 2. quis dicat, eum qui incepit credere, nihil mereri ab eo, in quem cepit credere? idem S. Prosper contra Cassianum cap. 5. nonnullius meriti haberi potest petentis fides? & primo de vocatione gentium c. 26. omne bonum meritum ab initio fidei est donum Dei. Solutiones verò ad hæc Augustini loca refert, & reicit bene Turrianus *disp. 30. dub. 2.* Ratio est, quia fides etiam in peccatore est actus bonus, & eiusdem ordinis supernaturalis cum ipsa iustificatione; ergo habet proportionem ad merendum de congruo ipsam gratiam iustificationis.*

71

Contra hanc conclusionem est difficilis locus Tridentini *sess. 6. cap. 8.* ubi dicitur, *ideo hominem iustificari gratis, quia nihil eorum, quæ iustificationem præcedunt, siue fides, siue opera ipsam iustificationis gratiam promeretur.* Huic testimonio variaz interpretationes redduntur in materia de merito. Valentia *ibi disp. 8. quest. 6. punct. 4.* & alij negant omnino meritum de congruo respectu iustificationis. Sed videtur esse contra Augustinum, & Prosperum suprà adductos. Alij dicunt, Concilium loqui de iustificatione completa, propterea includit etiam fidem, à qua incipit gratia iustificationis, & ad iustificationem in hoc sensu sumptam verissimum est, non præcedere meritum de congruo, quia ad gratiam iustificationis, propterea includit donum fidei non præcedit ipsa fides; qui modus loquendi non videtur alienus ab Augustino & Concilio Milevitano; ceterum videtur alienus à Tridentino, ubi iustificatio sæpe distinguitur à fide, tanquam à dispositionibus præcedentibus. Sic enim *c. 7.* dicitur de fide & aliis actibus præcedentibus: *hanc dispositionem, seu preparationem iustificationis ipsa consequitur*, quod idem habetur *can. 4. & 9.* & alibi passim; ergo cum *c. 8.* dicitur fidem, quæ præcedit, non promereri gratiam iustificationis, sermo etiam est de iustificatione propterea condistinguitur à fide.

72

Ideo alij melius dicunt, ibi excludi solum meritum de condigno, non verò de congruo, quod non est meritum simpliciter, sed secundum quid. Ad hoc enim quod aliquid dicatur dari gratis, sufficit non dari intuitu alicuius meriti de condigno, licet detur intuitu alicuius meriti de congruo: nam oratio, quæ impetrat illud donum, habet rationem meriti de congruo, & tamen non tollit, quod donum detur gratis, & sit vera, & propria gratia; imò ex ipsa oratione, qua petitur, arguunt PP. ad probandum donum quod petitur, esse veram gratiam; sicut dicunt PP. Concilij Carthaginensis in ep. ad Innocentium, *Oratio clarissima est gratia testificatio*; ergo ex eo quod donum detur intuitu alicuius meriti de congruo, non tollitur quod detur verè gratis. Quare huic nostræ explicationi consensit etiam Hurtad. *disp. 47. §. 2.*

73

Dices, si domus cuius valor sit centum, detur pro decem, non datur gratis, licet non detur pro

pretio condigno, ergo licet gratia iustificationis non detur merito condigno, non tamen datur gratis, si datur intuitu alicuius meriti. Respondet, negando consequentiam, quia illa decem pro quibus datur domus, licet non sint pretium condignum adæquatum, sunt tamen pretium condignum partiale, hoc est partis domus, vel pars pretij condigni totius domus; at verò fides nullo modo est pretium condignum, neque etiam partiale iustificationis: quod autem non est pretium condignum, non est simpliciter pretium, & per consequens simpliciter datur iustificatio sine pretio, & gratis.

Dices iterum, ergo licet prima gratia detur intuitu operum procedentium ex sola natura, non ideo tollitur ratio gratiæ, sicut nec tollitur iustificatione ratio gratiæ, eo quod detur intuitu fidei præcedentis. Respondetur negando sequentiam, nam si gratia daretur intuitu operum naturalium, sequeretur ipsam gratiam habere aliquam proportionem cum illo opere, & per consequens esse in ordine naturæ, & non in ordine gratiæ propriè dictæ, & ideo non esse propriè gratiam. Ratio ergo gratiæ tollitur, vel ex eo quod detur propter meritum condignum, vel ex eo quod detur propter meritum etiam de congruo merito naturale, non tamen ex eo quod detur propter meritum congruum supernaturale qualis est fides. De hoc tamen latius dixi in materia de gratia.

Ex dictis infero, omnes actus fidei esse meritorios saltem de congruo, quia in primis omnes sunt liberi, ut vidimus, omnes procedunt à voluntate supernaturali, & bona, ut vidimus. Ergo nihil illis deficit ad rationem meriti.

S. Thomas *q. 2. art. 10.* quaerit, an rationes inducantur ad ea quæ sunt fidei, minuant meritum fidei. Respondetur, rationes, quæ antecedunt voluntatem credendi, minuire, eas verò, quæ consequuntur, augere potius meritum, qui procedunt ex affectu maiori ad fidem. Ut hæc conclusio clarius sit, omittis aliis sententiis (quarum est non magni momenti) distinguamus duplex genus rationum ad fidem. Aliæ enim sunt, quæ per alia media suadent veritatem obiecti reuelati, ut cum Philosophus habet rationes naturales, quæ ostendunt existentiam Dei, quæ etiam est reuelata per fidem. Aliæ sunt rationes, quæ ostendunt credibilitatem reuelationis, seu obiectum fidei esse reipsa reuelatum.

Si ergo sermo sit de priori genere rationum, illæ vel sunt antecedentes ad voluntatem credendi, vel consequentes. Antecedentes dico, illas quæ aliquomodo influunt ad voluntatem credendi, saltem per accidens, & removendo prohibens, quia facilius credimus obiectum, quod aliunde constat per demonstrationem, atque etiam per rationes, & congruentias probabiles. Huiusmodi ergo rationes antecedentes, ceteris paribus, minuunt meritum fidei, quia minuunt difficultatem fidei; quare sicut, qui servat iustitiam sine vehementi tentatione ad furtum, minus mereatur ceteris paribus, quam qui habet vehementem tentationem, sic etiam in præsentia. Adhuc tamen optime S. Thomas, non ideo fidem hominis docti esse minoris, imò esse maioris meriti; quia licet rationes, quas habet pro conclusione, minuant difficultatem; inveniunt tamen alias rationes, & argumenta contra fidem, quæ non occurrunt rustico, & quæ augent etiam fidei difficultatem.

At verò rationes consequentes dicuntur, quas aliquis ex voluntate credendi, & affectu ad fidem, inquit ad probandam veritatem reuelatam ratione naturali, vel alia via: & huiusmodi rationes possunt comparari in ordine ad meritum voluntatis precedentis, respectu cuius dicuntur consequentes, & eius meritum augent saltem arguitur, quatenus inuestigatio harum rationum arguit maiorem affectum ad credendum; vel possunt comparari in ordine ad aliam voluntatem sequentem credendi, respectu cuius eiusmodi rationes potius sunt antecedentes, quatenus remouet prohibens & minuunt difficultatem credendi, quare respectu eiusmodi voluntatis minuunt etiam meritum fidei ceteris paribus.

Aliter dicendum est de secundo genere rationum, quæ tendunt ad ostendendam existentiam reuelationis, vel credibilitatem mysterij: quæ si sint maiora motiua, vt suppono supra ea, quæ exiguntur, & sufficiunt ad credendum, & antecedentes voluntatem credendi, partim per accedens minuunt, partim augent meritum fidei per se loquendo: minuunt quidem quatenus minuunt difficultatem fidei; augent verò, quia ostendunt maiorem obligationem ad credendum; & ceteris paribus, quò maior est obligatio præcepti, eò magis honestus est actus: in quo differunt hæ rationes ab aliis prioris generis, quia illæ non tam ostendunt maiorem obligationem credendi, quam tollunt difficultatem extrinsecam fidei ob argumenta contraria, & ideo per se non augent meritum, nisi saltem intrent etiam rationem motiui credibilitatis, vt infra explicabimus; sicut carentia rationis ad futurum non tam ponit maiorem obligationem iustitiæ, quam tollit difficultatem, & ideo non auget, imò minuit meritum iustitiæ: at verò rationes posteriores mouent ad fidem ostendendo melius honestatem, & debitum ipsius fidei; sicut cognitio maioris honestatis iustitiæ conduceret ad maius meritum operationis circa eius obiectum. Denique si hæ rationes sint consequentes, hoc est, ortæ ex priori voluntate credendi, qua quis excitatur ad inquirenda maiora fidei motiua, possunt quidem arguere maius meritum prioris voluntatis, quatenus ex maiori affectu ad res fidei conatur illas magis inuestigare, quod laudabile est iuxta illud Ecclesiæ. 24. qui eludant me, vitam eternam habebunt. Vel potest procedere ex aliqua duritie, & tarditate ad credendum, ex qua desiderat maiora motiua, & hoc reprehensibile est, iuxta illud Ioan. 4. nisi signa, & prodigia videritis, non creditis; & tunc arguitur in illa voluntate, non solum minus meritum, sed etiam aliquando nullum, imò potius culpa maior, vel minor pro maiori, vel minori promptitudine ad credendum sine maioribus motiuis. Si verò hæc motiua, & rationes consequentes comparantur respectu voluntatis alterius sequentis, iam erunt antecedentes respectu illius, vt supra dixi, & per consequens partim augebunt meritum, quatenus magis ostendunt debitum credendi, & partim minuunt, quatenus minuunt difficultatem fidei, & aliquando tollunt omne meritum, si voluntas taliter acquiescat illis motiuis, vt parata sit non credere propter minora, etiam si essent sufficientia.

Dixi autem sæpè ceteris paribus: quia contingere potest, vt illud quod rationes minuunt de merito propter minorem difficultatem, compensetur aliunde ex maiori intensione, qua ablata diff-

Card. de Lugo de virtute Fidei diuina.

ficulitate operamur, vel ex promptitudine qua paratus est homo credere, etiam si non essent tot rationes naturales, vel tot motiua, nec tolleretur difficultas.

Huius doctrinæ nostræ opponit se ex parte Hartado dicta disp. 47. §. 5. vbi contendit euidenciam antecedentem aliunde habitam circa obiectum reuelatum non minuire meritum fidei, sed potius ceteris paribus magis augere: quia maior illa assentiendi facilitas, & credendi tunc est magis consentanea naturæ fidei, quæ exigit euidenciam credibilitatis, vt prudenter imperetur assensus: quò ergo plura fuerint motiua, quæ ostendant, non posse prudenter dissentiri, prudentior erit assensus, & voluntas assentiendi, & per consequens magis iuxta naturam fidei, qua quò magis prudenter credimus, magis consentaneæ ad virtutem operamur, quæ exigit non nisi prudenter credere, atque adeo magis laudabiliter, & meritorie. Secus esset, si vinceretur ab vno maiori difficultate aliunde orta, v. g. ex natura, & indole duriori ad credendum; hæc enim difficultatis victoria augeret meritum: quando verò maior facilitas auget honestatem propriam virtutis, vt contingit, quando prouenit ex maiori euidencia credibilitatis, illa maior facilitas non minuit, sed auget meritum.

Hæc tria omnia sunt contra communem sensum omnium, qui meritò iudicant maiorem difficultatem ceteris paribus, augere meritum, & contra maiorem facilitatem illud minuire, vnde cumque facilitas, aut difficultas proueniant. Neque enim sufficit apparere magis, aut maiorem honestatem in obiecto vt crescat simpliciter meritum, vt constat in Beatissimis, quibus magis clare apparet honestas obseruandi legem diuinam, & diligendi Deum; & tamen tantum abest, quod ideo crescat meritum, vt potius ex hoc capite cesset omnino potestas merendi, eo quod clarissima illa cognitio honestatis aufert libertatem indifferentiæ requisitam essentialiter ad meritum, ergo in viatore etiam cognitio clarior de honestate, licet non auferat omnino libertatem, nec meritum, poterit tamen minuire, quatenus minuit eandem libertatem indifferentiæ ad oppositum: nam id quod in gradu summo tollit omnino indifferentiam, in gradu etiam non summo, sed maiori, sufficit ad minuendam libertatem, sicut sufficit ad imminuendam indifferentiam, quæ eò minor est, quo magis inclinatur voluntas ad vnam partem propter maiora motiua, & meliorem cognitionem. Vnde lumine ipso rationis naturalis, qui libet magis est promptus ad gratias agendas, & ad retribuendum ei, à quo obsequium, aut beneficium accepit tunc, quando benefactor plures rationes habebat inclinantes ad oppositum, quam si pauciores ad partem contrariam habuisset. Crescit ergo laudabilitas, & meritum ex eo, quod propter rationes ad partem contrariam plures, & propter pauciores ad partem honestam, maior sit indifferentia, seu potestas desistendi ab honesto.

Ratio autem à priori est, quia laudabilitas & meritum non fundatur solum in honestate obiecti, licet hæc etiam requiratur, sed etiam in potestate relinquendi honestum, sine qua potestate relinquendi saltem hunc gradum tantæ honestatis, cessat omnino libertas in genere motus, & laudabilitas, vt dixi latè disp. 26. de Incarnatione sect. 10. Vnde ex hoc potissimum capite commendatur, & laudatur qui potuit transgredi, & non

Y 2 est

80

81

82

82
Laudabilitas
& meritum
in quo fundatur.

est transgressus, facere mala, & non fecit. si ergo laudabilior est, qui potuit relinquere honestum, quod non reliquit, quam qui non potuit, & hoc solum propter potentiam ad contrarium, quam habuit, & quam ille alius non habuit: consequens est, ut quod maior fuerit potentia ad relinquendum honestum, eò sit laudabilior, qui illud non reliquit; quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita & magis ad magis. Non potest autem negari, quod plus potentia & inclinationis habeat ad dissentendum fidei cui plures rationes contra illam proponuntur, quam cui pauciores, & debiliores, & contra minorem potentiam habeat ad dissentendum fidei ille, qui aliunde habet euidenciam de obiecto reuelato, quamuis non habeat euidenciam de reuelatione, & ideo possit non credere reuelationem quam ille, qui talem euidenciam non habet; si quidem euidencia illa de obiecto reuelato debilitat, & enervat motiva omnia, quæ possent esse pro eius falsitate deterrentes à fide: ergo ille, qui talem euidenciam non habet, plus habet potentia ad dissentendum fidei, & per consequens credit cum maiori potestate ad non credendum, atque adeo ex hoc saltem capite cum maiori laudabilitate, & merito cæteris paribus.

83 Confirmatur primo, quia ex duobus, quorum alter maius lumen habuit, & melius cognovit honestatem obiecti, & alter minus, gravius peccat, & acrius reprehenditur primus quam secundus si uterque præcepto credendi non satisfacit: ergo minus laudabitur, si æquè observent ambo præcepta cæteris paribus: nam quo plus adiutorij habuit, eò minus contulit de suo, quam alter, qui cum minoribus viribus æquè operatus est. Confirmatur secundo, quia ab eo, qui plus accipit, plus exigitur. Unde si acceptis quinque talentis, servus ille alia quinque superlucrat non fuisset, sed sola duo, sicut qui duo acceperat, non ita suo debito satisfecisset, sicut qui duobus solis acceptis duo alia lucratus est; si ergo acceptis solis duobus superlucrat quinque, sicut ille qui quinque acceperat, laudabilior erit quam si quinque accepisset, ergo si cum inæquali lumine & cognitione honestatis æqualem fidem habeat ei, qui maius lumen accepit, plus merebitur cæteris paribus; & per consequens maius illud lumen alterius computatur ad hoc, ut minus mereatur quam si cum minori lumine æqualem fidem habuisset.

84 Restat respondere ad fundamentum illius auctoris, qui ideo vult, euidenciam aliunde habitam non minuere, sed augere meritum fidei, quia apparere magis facit honestum actum credendi. Pro cuius solutione aduerto, nos non negare in uniuersum de omnibus rationibus antecedentibus, quod augeant meritum fidei; sed de illis solis, quæ non ostendunt maiorem, aut melius honestatem fidei, sed solum auferunt difficultatem aliquam contrariam, quales possunt esse rationes aliquæ, quæ non tam ostendunt veritatem obiecti, quam soluant argumenta aliqua contraria atque ideo solum concurrunt removendo prohibeas, indirectè, non directè & positivè ut motuum credibilitatis, & per consequens non ostendunt magis honestatem fidei, sed minuunt difficultatem credendi, vel etiam si possent intrare motuum credibilitatis, non tamen vimur positivè illo motivo, sed aliis: de his itaque rationibus diximus non augere, sed minuere cæteris paribus meritum fidei: in his enim non procedit argu-

Rationes quæ non ostendunt maiorem, aut melius honestatem fidei, sed solum auferunt difficultatem aliquam contrariam non augent meritum fidei.

mentum, cum non magis, vel maiorem honestatem fidei nobis ostendant. Rursus de illis rationibus, quæ nobis ostendunt magis honestatem fidei & de euidencia obiecti aliunde habitæ, si hæc deseruire possent ad ostendendam melius honestatem credendi, quatenus ostendit obiectum illud credendum aliunde esse conforme rationi, diximus partim augere posse, & partim minuere meritum fidei: minuire quidem, quatenus minuunt difficultatem credendi: augere verò, quatenus ostendit maius debitum, & maiorem honestatem fidei. Ille verò auctor solum vult rationes illas augere, non tamen vilo modo minuere meritum, quod falsum esse ostendimus; quia quæ parte minuunt difficultatem, minuunt meritum, quod cæteris paribus, est maius, quo difficilius est opus honestum, quod proponitur. An verò plus augeant, quam minuunt meritum, & ideo simpliciter augeant, & non minuunt, potest dubitari. Quod tamen non est contra doctrinam traditam, nec possumus de hoc aliquid certum statuerere pendere enim ex circumstantiis particularibus, cum possit contingere, quod plus difficultatis auferatur, quam ostendatur honestatis maiorem in fide. Potest etiam contingere, ut licet plus ostendatur honestatis, voluntas tamen credendi non habeat pro motivo illam maiorem honestatem, quæ accrescit, sed solum debitum, & honestatem, credendi, ut sic: quo casu, licet rationes illæ ostendant ex se maiorem honestatem, non tamen conducunt efficaciter ad maius meritum, cum voluntas non moveatur ab illo excessu honestatis, pro ut necesse esset, ut ex illo excessu refundetur maior honestas, & maius meritum in ipsam voluntatem credendi. Sed de his satis, quia non sunt magni momenti.

SECTIO V.

An voluntas credendi possit esse mala saltem denominatiue, & extrinsecè ab alia voluntate mala imperante.

Diximus supra, non posse de facto assensum fidei infusæ exerceri sine voluntate imperante honesta, & supernaturali, siue hoc procedat ex natura talis assensus, siue ex lege Dei, atque adeo prærequiri voluntatem imperantem, quæ non sit mala malitia formali. Quæstio nunc est, an voluntas illa imperans assensum fidei, quæ ex suo obiecto, & ex se est formaliter bona, & honesta, possit esse extrinsecè, & denominatiue mala quatenus imperat ab alia voluntate mala, ut si aliquis, v.g. ex fine vanæ gloriæ, vel ex alio fine inhonesto, desideret habere verum actum fidei, & ad hoc impeteret sibi affectionem primam credendi, à qua postea immediatè procedit assensus fidei. Quo casu voluntas immediatè imperans assensum fidei, esset quidem in se bona formaliter & honesta atque supernaturalis habens pro motivo intrinsecò honestatem solum credendi; esset tamen extrinsecè mala malitia denominatiue, quatenus procederet ab alia voluntate mala imperante, quæ esset mera denominatio extrinsecè in voluntate bona proveniens formaliter à sola malitia prioris voluntatis. Quæ quidem questio longiorem exigeret tractationem in hoc loco, nisi generalis esset ad omnes actus supernaturales, imo ad omnes actus honestos, an possint esse boni in

ni in se, & placentes Deo, licet simul denominentur extrinsecè mali ex eo, quod aliquo modo procedant extrinsecè ab alia voluntate mala imperante. De qua questione egi ante 25. annos, dum hanc materiam discipulis dictarem, & postea latius *disp. 15. de Penitentia, sect. 9. & 10.* ubi partem affirmantem latè probavi, & dixi locum etiam habere in actibus fidei infusæ, & voluntatis credendi: quæ voluntas potest simul retinere suam propriam moralitatem, honestatem, & libertatem formalem, licet habeat malitiam extrinsecam, & denominatiam à voluntate mala imperante; dum tamen non imperetur imperio determinante omnino ad hoc instans, quo actus imperatus exercetur, sed cum latitudine aliqua temporis. Tunc enim actus imperatus retinere potest novam & propriam libertatem, cum nihil præcedat in actu primo proximo inferens necessariò actum imperatum, nec pro hoc instanti, nec pro tempore sequenti. Non quidem pro hoc instanti, quia supponimus, non imperari actum imperatum, ut fiat hoc instanti, sed hac hora, v. g. sed neque etiam præcedit aliquid inferens necessariò actum imperatum pro tempore sequenti, nihil enim aliud præcedit, nisi actus imperans existens hoc instanti pro priori naturæ: hoc autem totum non inferit necessariò actum imperatum pro hac hora: nam postquam actus imperans existit hoc instanti, potest voluntas tempore sequenti ab eo imperio cessare, atque ita non impellere se ad actum imperatum. Si ergo hoc instanti ponatur actus imperatus, ponitur liberè libertate propria & formali, cum in actu primo proximo nihil prius præcedat, quod inferat necessariò actum imperatum, nec pro hoc instanti, quo ponitur, nec etiam pro reliqua parte horæ. Quæ omnia loco citato latius explicata, & probata sunt, & postea approbata inveni apud Rispaldam *tom. 1. de ente supernaturali, disp. 65. n. 9.*

His, quæ ibi dicta sunt, nihil addendum occurrit, nisi quod P. Hurtado in *presenti disp. 46. sect. 3. §. 46. & sequentibus* conatur adhuc probare non posse assensum fidei, vel affectum pium credulitatis vitari extrinsecè ab actu imperante etiam remoto. Qui reiectis aliorum rationibus, quæ à nobis iam solutæ fuerant, alias affert ad id probandum, quibus nunc breuiter respondebimus. Primò itaque arguit §. 54. quia sequeretur affectum credulitatis non habere tunc aliam libertatem, & moralitatem, nisi quam extrinsecè participaret ab actu imperante malo, nam imperium adimit immediatam libertatem, & bonitatem actui imperato, ut supponit ex §. 46. consequens autem est absurdum: ergo. Hoc tamen argumentum non indiget solutione, cum ipsemet in illo §. 46. vnde dicit se supponere illud principium, falsum fuerit, & meritò, non bene probari contra nos, quod imperium adimat libertatem actui imperato, quippe qui consequenter & libertatem & moralitatem propriam in eo ponimus.

Secundò arguit §. 55. quia actus naturalis non potest imperare actum supernaturalem, multòque minus id poterit actus vitiosus, quod latius probauerat §. 19. & sequentibus ex eo, quod actus ignobilior non potest imperare nobiliorem, quia imperare pertinet ad superiorem, obedire verò ad inferiorem. Hæ tamen metaphoræ sunt sine fundamento solido: nam re ipsa nec actus imperans imperat, nec imperatus obedit, sed anima est, quæ

Card. de Lugo de virtute Fidei divina.

per actum vnum imperat, vel quasi imperat improprie sibi actum alterum: actus autem non magis imperat, quàm voces, per quas Dominus sermo imperat, nec certe qualitas illa accidentaliter est capax dominij, vel obedientiæ: quare ex hoc capite non apparet repugnantia in eo, quod eadem anima possit sibi actum per actum naturalem imperare actum supernaturalem. Nec ex eo probauimus *suprà* supernaturalitatem piæ affectionis, quod per illam imperetur assensus fidei supernaturalis, & requiratur proportio talis inter actum imperantem, & imperatum. Sed potius ex eo, quod per piam affectionem debet homo disponi ex parte sua de congruo ad habendum concursum, & alia principia necessaria ad assensum fidei supernaturalem, cum Deus ad hæc dona supernaturalia, quantum fieri potest, exigat semper ex parte hominis dispositionem congruam supernaturalem.

Dicunt, actum amoris supernaturalem non procedere à cognitione naturali, sed prærequirere cognitionem eiusdem ordinis supernaturalem: ergo & actus imperatus supernaturalis non procedet, nisi ab actu imperante eiusdem ordinis, & supernaturali Respondetur negando consequentiam: maior enim proportio exigitur inter cognitionem, & amorem, quam inter actum imperantem, & imperatum, quod quidem ab omnibus concedi debet: nam actus amoris non potest procedere à cognitione, quæ sit ordinis inferioris, vel etiam superioris: neque enim actus amoris spiritualis potest procedere à cognitione materiali, neque e contra: amor materialis potest procedere à cognitione spirituali; & tamen actus materialis potest imperari ab imperante spirituali, & actus naturalis ab imperante supernaturali; non potest ergo argui ab vna proportionem ad aliam, Ratio autem differentie est, quod omnis appetitus elicitus comparatur ad principium cognoscitiuum, sicut appetitus innatus ad naturam: quare sicut cuiuslibet naturæ correspondet diuersus appetitus innatus, ita cuiuslibet principij cognoscitiui correspondet appetitus elicitus sui ordinis, vnde principij cognoscitiui materiali non potest correspondere appetitus elicitus spiritualis, neque e contra. Quæ ratio non procedit in actu imperante, & imperato, in quibus experientia ostendit non requiri, quod sint eiusdem ordinis, sicut eadem experientia ostendit id requiri in cognitione, & appetitu, qui ex illa procedit; Cuius ratio esse videtur, quod naturæ viuenti datur principium cognoscitiuum, ut possit querere bonum sibi conueniens, & fugere malum sibi etiam noxium. Vbi autem datur duplex vita, prout datur in homine; altera materialis, & sensitua; altera spiritualis, & rationalis; debet correspondere duplex appetitus diuersus. Quado verò aduenit tertia vita supernaturalis, qualis aduenit per gratiam, sicut debetur illi principium cognoscitiuum eiusdem ordinis, ita debetur etiam appetitus supernaturalis, sicut cuiuslibet vitæ cognoscitiuæ naturali debetur appetitus eiusmodi vitæ proportionatus. Non est ergo arguendum à proportionem appetitus cum cognitione ad proportionem æqualem inter actum imperantem, & imperatum, qui etiam si pertineant ad diuersi generis vitas, seruant ordinem sufficientem inter se.

Vigebis ex eodem auctore §. 21. quia appetitus sensituius nunquam potest imperare actum intellectus, aut voluntatis, quia hi sunt in ordine

Y 3 super

superiori: ergo licet non requiratur vnitas ordinis inter actum imperantem, & imperatum, requiritur tamen, quod actus imperans non sit inferior, prout est actus naturalis respectu supernaturalis. Respondetur, absque eo quod recurramus ad inferioritatem ordinis, reddi posse rationem claram, cur appetitus materialis non possit imperare actus potentie spiritualis; quia nimirum nulla potentia potest imperare, nisi actus, quos habet pro obiecto: actus autem spirituales, sicut non possunt esse obiectum sensuum exteriorum, vel interiorum; ita nec appetitus sensitui, qui solum potest amare obiecta sensibilia, & materialia, sicut ipse materialis est.

90
Obiectio 3.

Tertio arguit illo §. 55. quia actus supernaturalis est eleuatio nature, quam perficit, & dirigit ad finem supernaturalem, quæ directio debet esse specialissime à Deo: relatio autem praua, hoc est, in finem prauum, & omnis actus, qui ab ea oritur, est deflexio à perfectione, & à fine non solum supernaturali, sed etiam naturali. Sed certe immerito hoc argumento vitur ad hoc probandum; cum ipse paulò ante, nempe §. 47. & 48. ingenuè confessus fuisset, in nostra sententia bene, & consequenter nos distinguere malitiam totam ab illo actu supernaturali imperato, qui totus est bonus, & placet Deo, nec per ipsum deflectimus à Deo, sed solum per imperantem, in quo solo residet tota malitia, & deflexio à Deo: actus verò imperatus solum denominatur malus extrinsecè, hoc est, proueniens ab imperio malo, & à deflexione præcedenti, per quam defleximus à recto, per actum verò imperatum non deflectimus, sed accedimus ad Deum, & dirigimur ad finem supernaturalem, atque ideo Deus est specialis auctor illius; non est tamen Auctor Deus, ut imperetur ab actu malo, sed quod supposito iam actu malo, & tota eius malitia fiat actus supernaturalis, qui nullam addit malitiam nouam, sed solum bonitatem.

91
Obiectio 4.

Arguit quarto §. 55. ad hominem, quia si potest vitari affectus credulitatis, ergo & assensus fidei vitari poterit: consequens autem non admittimus: ideo enim dicimus debere assensum fidei imperari immediatè à voluntate honesta, quia est cultus Dei, sed non minus voluntas credendi est cultus, & obsequium Dei, cum sit voluntas libera colendi Deum per assensum; ergo vel assensus fidei poterit imperari immediatè à voluntate mala, vel pia affectio non poterit. Respondetur, in primis assensum etiam fidei posse mediatè vitari, quando nimirum voluntas pia credendi imperaretur à voluntate mala; tunc enim etiam assensus fidei subsequens esset malus denominatiuè à mala radice remota. Est tamen differentia inter piam affectionem, & assensum fidei quod illa potest imperari immediatè à sola voluntate mala præcedente, & ita nullum imperium bonum præsupponere: assensus fidei debet semper imperari immediatè à voluntate bona, licet mediatè possit procedere, & imperari à voluntate mala. Ratio autem huius differentie constat satis ex supradictis. Primò quia assensus fidei, si non imperetur à voluntate bona, non erit bonus, cum de se nullam habeat bonitatem, aut libertatem; ideo, ut sit cultus Dei, indiget bonitate proueniēte ab actu imperante. At verò pia affectio, licet imperetur extrinsecè ab actu malo, in se tamen retinet propriam libertatem, & honestatem, ratione cuius placeat Deo, & ipsum colat. Secundò, quia

pia affectio bona imperans assensum fidei requiritur, tanquam dispositio congrua, ut diximus, ad habendum à Deo concursum, & principia necessaria ad assensum fidei supernaturalem. Ad ipsam verò piā affectionem non requiritur alia dispositio præuia meritoria de congruo, cum ipsa sit primum meritum congruum: ideo ipsa potest absque alio imperio bono, & cum solo imperio prauo, vel sine vilo prorsus imperio præcedente.

Sed contra hoc potest argui quintò, quia etiam concedatur posse aliquem actum reflexivè piā affectionem credendi referendo eam ad finem prauum, adhuc pia affectio supernaturalis subsequens non erit effectus extrinsecè, aut denominatiuè ab eius malitia: ad hoc enim requiritur, quod actus imperatus verè procedat ab actu imperante prauo. Quod autem pia affectio eo casu non procedat ab actu imperante prauo, probati potest ex iis, quæ cum P. Suarez diximus supra sect. 3. nimirum; casu, quo aliquis vna voluntate bona, & simul altera praua imperaret immediatè assensum fidei, non inhiere etiam extrinsecè assensum fidei ab imperio prauo, nec denominatiuè ab eius malitia, quia reuera, non procederet ab illo, sed solum ab imperio bono. Cuius rationem diximus esse, quod Deus non daret concursum ad assensum fidei intuitu imperij prauī, sed solum intuitu imperij boni; procederet autem assensum fidei ab hoc imperio, non est solum procedere imperij boni, & subsequi assensum, sed ulterius includit, quod Deus intuitu talis imperij, & ad exigentiam dei suam concursum, & alia principia necessaria ad talem assensum, quod tamen Deus tunc non faceret intuitu imperij prauī, sed solum intuitu imperij boni. Hoc autem idem videtur dicendum in casu nostro, quo aliquis imperio prauo imperaret sibi piā voluntatem credendi. Tunc enim Deus non daret concursum, & principia necessaria ad piā affectionem intuitu imperij prauī, sed intuitu iudicij credibilitatis, & motui honesti aliunde positi ad volendum credere, quare voluntas credendi, licet præcedat imperium prauum, non procedet ab illo, atque ideo, nec ab eo vitatur extrinsecè, ad quod non sufficit præcedere imperium, nisi actus imperatus re ipsa à tali imperio procedat.

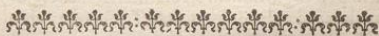
Respondetur tamen negando primum antecedens, & ad exemplum, quod in eius probationem affertur ex assensu fidei, quem diximus non inhiere ab imperio malo, nec ab illo procedere, negamus esse paritatem. Ratio autem differentie petenda est ex proximè dictis: ideo enim assensus fidei non procederet immediatè ab imperio malo, quia Deus decreuit non concurrere ad assensum fidei supernaturalem, nisi posito imperio immediato bono supernaturali, & eius intuitu: quo non posito, Deus non concurreret, atque ideo etiam si alterum imperium prauum, non mouetur Deus ab eo, ut concurrat ad talem fidei assensum. Ad hoc autem, ut Deus concurrat ad assensum piā credulitatis supernaturalis, non prærequiritur aliam dispositionem, vel imperium bonum, sed sufficit, quod motiua sufficienter posita sint: quia hunc concursum non debet dare Deus intuitu solum alterius dispositionis, aut meriti congrui, sed ex decreto, & lege communi sua quoties obiectum proponitur, & aliz causæ naturales exigent concurrum.

cursum ad affectum naturalem, Deus eleuat ex lege communi ad affectum supernaturalem. Quāvis ergo Deo displiceat voluntas illa mala imperans affectum credulitatis, ea tamen posita dat ex lege sua eius intuitu concursum ad affectum credulitatis supernaturalem eliciendum. Sicut displicet etiam Deo voluntas mala Sacerdotis volentis consecrare ad finem sacrilegum; & tamen ea voluntate, & intentione posita, Deus eius intuitu concurret ad conversionem supernaturalem; quia ad hanc non præexigit dispositionem, aut meritum congruum ex parte ministri, sed solam eius intentionem, etiam si sacrilega sit.

Alia argumenta, quæ fieri possunt contra hanc nostram sententiam, proposuimus, & dissoluimus latè in loco citato de Pœnitentia. Nunc addo eandem laudatæ P. Suarez in 1. 2. tract. 3. disp. 8. de actibus humanis, sect. 1. num. 15. & sequentibus, ubi dicit, valde probabile esse, quod actus fidei supernaturalis possit esse extrinsecè malus ex imperio malo. Plus etiam concedit Granado in præfati tract. 10. post disp. 4. comment. in art. 9. num. 4. ubi concedit, posse actum fidei in fusa denominari extrinsecè malum ab imperio immediato malo, dum tamen non ab illo solo imperetur, sed etiam ab alio imperio bono.

Denique aduerto, me olim in hac materia, & postea in loco citato *tomo de Pœnitentia*, inter alia argumenta adduxisse ad probandum, quod actus supernaturalis possit imperari extrinsecè ab actu malo, exemplum illius, qui ex fine vanæ gloriæ vult confiteri, & imperat sibi detestationem peccatorum, cui argumento ut responderet P. Hurtado in præfati dicta disp. 46. §. 9. plusquam deberet, meo iudicio, concessit. Progreditur enim, ut concedat, quoties aliquis suo etiam legitimo Confessario peccata sua confitetur, in iis tamen circumstantiis, in quibus confessio ipsa culpam venialem contineat, quia v.g. Prælati sub veniali præceperat, ne tunc confiteretur, vel quia propter capitis defatigationem debebat tunc non confiteri, vel ob quamlibet temporis, loci, vel alterius generis circumstantiam, confessionem esse inuvalidam, & Sacramentum irritum, imò, nisi ignorantia excuset, sacrilegium grauissimum, quia non potuit voluntas illa conficendi esse bona, & supernaturalis, qualis ad Sacramentum requiritur; in hoc tamen excessu, ni fallor, vir alioquin doctus, & acris ingenij, & sine causa reuocat in dubium, vel damnat frequentissime valorem confessionum, in quibus Pœnitentes non solent adeo scrupulosè circumspicere, & examinare circumstantias omnes, an immunes sint ab omni prorsus culpa. Imò sæpe sine necessitate Confessarium adeunt viri etiam religiosi, non ea hora, quæ à Prælati designata erat, sed alia contra Prælati directionem quod vix potest communiter à culpa veniali excusari, maxime propter leue aliquod scandalum non obseruatæ ordinationis Prælatorum. Aliquando etiam confitentur die aliqua ad vitandum ruborem, & verecundiam, & ne parum spirituales æstimentur, alioquin die illa non confessuri; aliquando ex alio fine humano, & non honesto, in quibus casibus, si aliunde confessio integra sit, & doleant de peccatis, nemo certe coget eos ad repetendas eiusmodi confessiones, ut inuvalidas, & non parum argueretur falsa ea doctrina, ad quam defendendam necesse esset pœnitentes ad has angustias reducere contra communem omnium sensum, &

praxim, & ut verum fatear, non erat necesse tanto dispendio argumentum illud soluere hæc omnia concedendo: Nam licet dolor de peccatis debeat esse actus supernaturalis ad effectum obtinendum in Sacramento Pœnitentiæ; voluntas tamen ipsa confitendi, & manifestandi peccata, non video unde necesse sit, quod sit semper supernaturalis; sicut etiam in baptismo adulti requiritur ad remissionem peccatorum dolor de peccatis, qui sit actus supernaturalis: non tamen videtur necessarium, quod voluntas ipsa, & intentio recipiendi baptismum sit supernaturalis, nec credo negari posse, quod iustificetur in baptismo, qui cum debito dolore de peccatis, illum recipit, licet intentio illum recipiendi sit naturalis. Quare alij minori dispendio respondent ad illud argumentum nostrum dicendo, confessiones illas esse validas communiter loquendo, etiam si pœnitens ex fine venialiter malo ad confessionem accedat; quia quamuis voluntas confitendi sit mala venialiter, actus tamen doloris, & propositi non est malus, sed bonus, & supernaturalis, nec vitatur ab illa alia voluntate mala, quia ab illa non procedit, sed à voluntate non faciendi, aut suscipiendi Sacramentum inuvalidum, & vitandi sacrilegij. Quam responsionem licet non existimem sufficientem, & ideo in prædictis locis eam impugnari; minus tamen difficile ita responderi posset, quam condemnando, ut inuvalidas (& seclusa ignorantia) ut sacrilegas tot confessiones, quas adeo frequenter viri etiam timorata conscientia facere solent. Post hæc autem scripta vidi quæstionem hanc latè disputatam apud Ripaldam dicto tom. 1. de ente supernaturali, qui nostræ sententiæ subscribit, & multa eruditè, & ingeniosè ad eam defendendam addit disp. 50. per totam, quæ apud ipsum videri possunt.



DISPUTATIO XI.

De iudicio credibilitatis, quod præcedit piam voluntatem credendi.

SECTIO I. An iudicium euidentis de credibilitate, debeat esse supernaturale.

II. A quo habitu infuso eliciatur iudicium credibilitatis.

III. Vtrum simplex apprehensio de credibilitate sine alio iudicio sufficiat ad piam voluntatem credendi.

DE necessitate, & euidentia huius iudicij præcedentis diximus supra disp. 5. sect. 1. nunc reliqua, quæ ad ipsum pertinent, examinanda sunt; nempe de eius supernaturalitate de eius obiecto, & habitu, à quo procedit, & an suppleri possit aliquando per simplicem apprehensionem.